**El regreso de las identidades perdidas: movimientos indígenas en países centro-andinos**

Proyecto de investigación (tesis doctoral). Doctorado en Ciencias Políticas y Teoría Social Avanzada. Universidad Pompeu Fabra.

Director: Francesc Pallarés Porta

Oscar del Alamo

Dipòsit legal: B.26403-2007
ISBN: 978-84-690-8306-2

**Resumen**: Esta investigación analiza los procesos de organización y emergencia indígena en los países centro-andinos (Bolivia, Ecuador, Perú) de la región latinoamericana. En concreto, determina aquellos factores que determinan la aparición de movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador (de diferente intensidad) así como su inhibición en Perú a pesar de que los tres países comparten características socio-económicas comunes y trayectorias histórico-políticas paralelas – incidiendo en la dinámica que politiza las identidades étnicas en las tres últimas décadas. Al margen de ello, especifica el impacto que los movimientos indígenas contemporáneos tienen en: los sistemas políticos actuales y su desempeño en la arena electoral; los procesos de democratización en marcha en la zona y los desafíos que suponen para éste y las iniciativas de reforma del estado.

**Summary**: This research analyzes the indigenous organization process in center-andean countries (Bolivia, Ecuador, Perú) and reveals those factors which cause indigenous movements (in Bolivia and Ecuador) and those ones which impede this phenomenon in Perú – although these countries have common trends in economical, political and historical spheres – with special attention to the political dynamic of ethnic identities during the last three decades. Also these pages detail the impact of the indigenous movements in: political systems and their performance in electoral arena; democratization processes and the challenges that these movements put into them and over state reform initiatives.

**Palabras clave**: Bolivia, Ecuador, Perú, movimiento, indígenas, poblaciones, originarias, sierra, selva, amazonía, democracia, democratización, Estado-nación, reforma, incentivos, oportunidades, medios, pobreza, desigualdad, identidad, multicultural, derechos, campesino, neoliberalismo, corporativismo, tierra, hacienda, sindicatos, partidos, elecciones, migraciones, indigenismo, colonia, acción colectiva, desarrollo, Iglesia, ONGs, violencia, conflicto, guerrilla, cultivos, reivindicaciones, marchas, bloqueos, manifestaciones, cultura, política, elecciones, líderes, étnico, etnicidad

**Key words**: Bolivia, Ecuador, Perú, movement, indigenous, peoples, democracy, democratization, Nation-Estate, reform, incentives, opportunities, poverty, inequality, identity, multicultural, rights, partisan, neoliberalism, corporativism, sindicates, political parties, land reform, hacienda system, colonial system, elections, migrations, indigenism, collective action, development, Church, NGOs, violence, conflict, guerrilla, crops, demands, blocks, marches, culture, politics, leaders, ethnics, ethnicity

# El regreso de las identidades perdidas: movimientos indígenas en países centro-andinos

## *TOMO 1*

**Introducción: Presentación de la investigación** 1

**Primera parte: Planteamiento de la investigación. Marco teórico y metodología.** 23

**1. Hipótesis, justificación de casos e importancia del estudio** 25

**2. Marco teórico y planteamiento de variables (independientes y dependiente)** 51

2. 1. Aporte de la teoría de movimientos sociales 54

2.1.1 La incorporación de lo "indígena" en la Teoría de los Movimientos Sociales 58

2.2 Teorías sobre la modernización y la construcción del Estado-Nación 64

2.3. Las teorías sobre la identidad étnica y la etnicidad 69

2.4. El concepto de movimiento indígena y la acción colectiva indígena 83

2.5. Metodología y fuentes de trabajo 92

**3. Bases contextuales de la comparación: incentivos / motivos, medios y oportunidades para la movilización; la influencia de los factores de ajuste** 101

3.1. Bolivia, Ecuador y Perú; tres ejes de una misma historia de indígenas, identidades y desigualdad 102

3.2. La llegada de las nuevas democracias en los países centro-andinos 112
3.2.1. Breve apunte sobre las nuevas democracias latinoamericanas y centro-andinas 112
3.2.2. El impacto de las nuevas democracias y las poblaciones indígenas. El 1º motivo para la organización / movilización 119

3.3. Regímenes de ciudadanía, el estado y los *cleavages* étnicos 132
3.3.1. Conceptualizando la ciudadanía en relación a las poblaciones indígenas: ¿quién?, ¿cómo? ¿qué? 135
3.3.1.1. El principio aristotélico 135
3.3.1.2 Ius sanguinis 136
3.3.1.3. Ius soli 137
3.3.1.4. Balance de principios y su aplicación 138
3.3.2. La relación entre estados y ciudadanos: las diferentes formas de intermediación de intereses 139
3.3.3 ¿Qué conlleva la ciudadanía?: su contenido 142
3.3.4. Los regímenes de ciudadanía 144
3.3.5. Los *cleavages* sociales y el estado 146

3.4. La aplicación de las reformas neoliberales en América Latina 148
3.4.1. Indígenas frente a las reformas neoliberales: la politización de la identidad. El 2º motivo para la organización / movilización 157
3.4.2. El fruto del proceso histórico y los cambios recientes: pobreza y desigualdad indígena, lejos del ansiado desarrollo 185

3.4.3. Políticas económicas de ajuste, democracia, pobreza y movilización: una correlación con excepción peruana 197

3.5. Oportunidad y medios para la organización y emergencia indígena 204
3.5.1. Las nuevas democracias: el encuentro de la oportunidad 204
3.5.2. Las redes: las capacidades básicas 209
3.5.3. Incentivos / motivos, oportunidad y medios: balance y respuesta a la hipótesis 214

3.6. Especificaciones al planteamiento: particularismos y factores de ajuste 217
3.6.1. El proceso migratorio indígena 219
3.6.2. La élite intelectual indígena 222
3.6.3. La extensión geográfica 224
3.6.4. La clase media / burguesía indígena 226
3.6.5. Lima centro de represión de identidades 229
3.6.6 Composición multiétnica y peso demográfico indígena 234
3.6.7. Guerrillas y vínculos con el narcotráfico 238
3.6.8. Grado de conciencia y solidez del movimiento 241
3.6.9. Correlaciones inversas; indigenismo vs. movimiento indígena 242
3.6.10. La decepción con la "política" 248
3.6.11. Indígena vs. "Cholo" 250
3.6.12. Nota final a estos matices 252

**4. ¿Dónde nos situamos?: enfoques y exploraciones precedentes** 257

4.1. Crítica a las explicaciones sobre las cuestiones identitarias 257
4.1.1. Primordialismo 257
4.1.2. Instrumentalismo 259
4.1.3. Constructivismo discursivo 261
4.1.4. La teoría de juegos y el análisis de equilibrio 263
4.1.5. Post-estructuralismo 264
4.1.6. La visión desde las condiciones estructurales de pobreza y desigualdad 265

4.1.7. El enfoque a partir de la globalización 267
4.1.8. Balance: carencias generales de los enfoques analizados 268

4.2. Desarrollos a partir de exploraciones precedentes 273
4.2.1. Sobre el surgimiento de las identidades indígenas 273
4.2.2. Sobre las causas de la movilización étnica 278
4.2.2.1. Explicaciones macro-estructurales 278
4.2.2.2. Explicaciones micro: la psicología y la racionalidad individual 285
4.2.2.3. Algunas hipótesis latinoamericanas 290

**5. El análisis de los movimientos indígenas a través del método multi-atributo[1]** 299

**Segunda parte. Estudios de caso** 305

**6. Los movimientos indígenas en Bolivia** 317

6.1. En los andes bolivianos: los kataristas y su legado 334
6.1.1. Los antecedentes de la organización en los andes bolivianos: república, haciendas e indígenas 336
6.1.2. El régimen de ciudadanía corporativista: la incorporación de los indígenas como ciudadanos 353
6.1.3. La erosión del régimen de ciudadanía corporativista: desigualdades e incentivos para la movilización 361
6.1.4. Construyendo las redes kataristas en la ciudad; escuelas y sindicatos: los medios y recursos para la movilización 365
6.1.5. Los grados de espacio político asociativo: la oportunidad y la emergencia del movimiento 368

[1] En el apartado de anexos ofrecemos un caso práctico experimental en cuanto a las posibilidades de funcionamiento del modelo que proponemos.

6.1.6. La segunda generación de movimientos indígenas; el surgimiento de partidos políticos de base étnica: impacto en el sistema político y avances en el terreno electoral 376

6.2. Los movimientos indígenas en la amazonía boliviana 393
6.2.1. Antecedentes históricos y alcance del Estado: olvido y relativa autonomía política 394
6.2.2. Los motivos, el espacio (oportunidad) y las redes (medios) para la organización y emergencia indígena amazónica 400
6.2.3. Las organizaciones indígenas en la amazonía boliviana 404
6.2.3.1. Confederación de Indígenas del Oriente y amazonía de Bolivia (CIDOB) 404
6.2.3.2. La Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) 411
6.2.4. Los movimientos indígenas del oriente boliviano y el establecimiento de la agenda nacional 428
6.2.5. Orientaciones y perspectivas de futuro del movimiento indígena en la zona oriental 435

6.3. Democracia y elecciones: la participación del movimiento indígena en la arena electoral 440

6.4. Democracia, inestabilidad política y movimiento indígena: el impacto del resurgir étnico en la actualidad boliviana 445
6.4.1. Los indígenas y la "guerra del gas": la caída del gobierno de Sánchez de Lozada 464
6.4.1.1. El análisis de los acontecimientos 468

**7. Los movimientos indígenas en Ecuador** 477

7.0. El encaje del planteamiento teórico en el caso ecuatoriano 484

7.1. Desigualdades indígenas en Ecuador 501
7.1.1. Colonialismo y la categoría de indígena 501

7.1.2. Censos, estimaciones y carencia de datos: aproximaciones a la cuantía de la población indígena ecuatoriana 503
7.1.3. Diferencias indígenas en el terreno socio-económico: el ingreso y la educación 507
7.1.4. La clase media indígena en Ecuador 510
7.1.5. Diferencias políticas entre las poblaciones indígenas y las no indígenas en el terreno de la participación política 513

7.2. En la Amazonía...en la Sierra...un entorno significativo 516
7.2.1. En la Amazonía... 522
7.2.2. En la Sierra... 528

7.3. Las políticas de construcción del Estado-Nación perseguidas por el Estado 532
7.3.1. Los procesos de modernización 533
7.3.2. El contenido de las ideologías de construcción de nación 536
7.3.3. El papel de la educación 539

7.4. Los conflictos de la tierra: regímenes de ciudadanía, desigualdades e incentivos para la movilización 541
7.4.1. El Estado corporativista y la organización campesina 546
7.4.2. La reforma neoliberal y la emergencia de las políticas étnicas 550

7.5. El potencial para la movilización de las poblaciones indígenas: medios, redes y recursos 554
7.5.1. La alianza entre los grupos indígenas de las tierras altas y los grupos indígenas amazónicos 569

7.6. Apertura del sistema político y tendencia del estado a la represión: la oportunidad para organizarse 571

7.7. El impacto del movimiento: incorporación de los sectores indígenas al marco institucional 574

7.7.1. Etapa simbólica de incorporación generada desde el estado (promoción de la incorporación desde "dentro"). 575
7.7.2. Etapa de movilización de los sectores indígenas (movilización desde "fuera") 578
7.7.3. Etapa de incorporación institucional (promoción de la incorporación mixta) 584
7.7.4. Algunas características de la participación política de los indígenas en Ecuador 590

7.8. Agitación e inestabilidad política: la era de las movilizaciones indígenas en Ecuador 594

**8. Los movimientos indígenas en Perú** 617

8.1. Bolivia, Ecuador y Perú: tres casos similares 627
8.1.1. La población indígena peruana; similitudes con Bolivia y Ecuador 630
8.1.2. Bolivia, Ecuador y Perú: trayectorias histórico-políticas paralelas 633
8.1.3. Los regímenes corporativistas de ciudadanía en Perú 637
8.1.4. Los regímenes de ciudadanía neoliberales en Perú 653
8.1.5. Balance; similitudes y diferencias entre países centro-andinos 663

8.2. Los obstáculos que impiden la emergencia indígena en Perú 664
8.2.1. Identidades fragmentadas: ¿reticencia indígena? 665
8.2.2. Reformas de la tierra diferentes: diferentes comunidades corporativas 669
8.2.3. La violencia y el desbaratamiento de los espacios políticos asociativos y las redes 680

8.3. Excepciones organizativas locales en Perú: reductos en la Amazonía y en la Sierra 687
8.3.1. Excepciones organizativas en la Amazonía 698
8.3.2. Excepciones organizativas en Puno (Sierra)

8.4. Breves conclusiones sobre el caso peruano 708

**Tercera parte. Conclusiones y perspectivas.** 720

**9. Conclusiones sobre el modelo** 722

9.1. Hallazgos principales del modelo analítico 722

9.2 Conclusiones sobre identidad, ciudadanía, desigualdad, indígenas y democracia a tenor de los estudios de caso 729

**10. Perspectiva aplicada: agenda para el futuro** 747

10.1. Los desafíos que imponen los movimientos indígenas a las democracias contemporáneas 747

10.1.1 El desafío a la homogeneidad nacional: la lucha por el reconocimiento de la ciudadanía diversa 748

10.1.2 El desafío a la unidad homogénea: múltiples modos de mediación entre los ciudadanos y el estado 751

10.1.3 El desafío a la homogeneidad administrativa: la búsqueda de una lugar para la autoridad política 754

10.2. El reto indígena en la arena electoral 757

10.3. Planteando la reforma del Estado 763

10.4. Temas para el debate 778

**Referencias bibliográficas** 789

# *TOMO 2*

## Anexos


Anexo I: Modelización y representación gráfica de oportunidades y medios para el proceso organizativo 830

Anexo II: Representación gráfica y matemática sobre el proceso de percepción de desigualdad en las poblaciones indígenas 832

Anexo III: Ejemplo práctico del funcionamiento del modelo planteado a través del método de análisis multi-atributo (MAUT) 834

Anexo IV: Manifiestos, discursos y proclamas indígenas 842

Anexo V: entrevistas a líderes y personalidades indígenas 882

Anexo VI: recursos electrónicos de temática indígena 946

Anexo VII: Proyecto de declaración sobre los derechos de las poblaciones indígenas 965

Anexo VIII: Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (No.169) 974

Anexo IX: ¿Quién es indígena en la actualidad? 986

Anexo X: Del imperio inca a las nuevas democracias, el proceso de desigualdad y exclusión indígena 990

Anexo XI: cuestiones históricas tener en cuenta – encomienda, mita, tributo, reducciones y la catástrofe demográfica indígena 997

Anexo XII: Relación de tablas presentadas en la investigación 1004

Anexo XIII: Relación de cuadros de texto presentados en la investigación 1011

Anexo XIV: Relación de mapas presentados en la investigación 1013

Anexo XV: Relación de gráficos presentados en la investigación 1014

Anexo XVI: Relación de entrevistas realizadas para la investigación 1016

## Introducción: Presentación de la investigación

Durante las dos últimas décadas la región latinoamericana ha contemplado la organización y emergencia de movimientos indígenas en diversos de sus países. Entre ellos, los de la zona centro-andina, concretamente los de Bolivia y Ecuador (con permiso de los fenómenos mexicano y guatemalteco), han resultado los más relevantes no sólo por la dimensión organizativa que han adquirido sino también por el impacto de dichos movimientos en el plano político, social y económico. Además de ello, estos movimientos se han auto denominado o calificado como indígenas, una etiqueta que ha estado ausente de cualquier experiencia organizativa en la región desde finales del siglo XVIII. Por otra parte, se constata como Perú, situado entre Bolivia y Ecuador, no ha contemplado la emergencia de un fenómeno similar.

Esta realidad abre una serie de interrogantes o preguntas que esta investigación pretende solventar o, al menos, proponer vías interpretativas para dar explicaciones. De este modo, los interrogantes principales que surgen ante tal fenómeno serían los siguientes: ¿Por qué surgen esfuerzos organizativos que utilizan, a finales del siglo XX, unas etiquetas étnicas que han estado ausentes durante buena parte de la historia reciente de la región? ¿Cómo emergen estos movimientos indígenas? ¿Cuándo lo hacen? ¿Cuáles son los factores que provocan que estos movimientos puedan emerger? ¿Por qué estos movimientos se producen en unos países pero no en otros? Dicho de otro modo, y de forma más concreta, por qué emergen movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador pero no en Perú? ¿Por qué no se produce un efecto contagio o demostración puesto que Perú se encuentra geográficamente situado entre Bolivia y Ecuador?

Responder a estas cuestiones supone al mismo tiempo justificar por qué deben responderse. Tras las breves indicaciones aportadas en los parágrafos anteriores, pueden apuntarse una serie de argumentos:

- En primer lugar, porque supone un fenómeno que, hasta el momento había sido descartado por parte de la Ciencia Política. Algunas perspectivas teóricas habían considerado que las identidades étnicas, con el transcurso del tiempo, desaparecerían y acabarían cediendo su lugar a otras identidades más modernas. La emergencia de movimientos indígenas en los países centro-andinos señalados

que reivindican su identidad étnica y la consolidan como el eje de sus actividades demuestra que aquellas predicciones sobre la disolución de las identidades étnicas no pueden sustentarse – al menos para los países centro-andinos.

- En segundo lugar porque es una zona de emergencia de movimientos indígenas que, a pesar de sus semejanzas, esconde profundas contradicciones o paradojas. Como se ha apuntado, se detectan movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador pero no en Perú. Los tres países se caracterizan por poseer un conjunto de rasgos muy similares en el terreno histórico, político, económico y social[1]. De este modo, ¿por qué trayectorias, tendencias y rasgos tan similares derivan en resultados organizativos tan diferentes?

- En tercer lugar, el tema de los movimientos indígenas permanece como un fenómeno relativamente inexplorado. Son aún escasos los trabajos que abordan la cuestión y, entre los existentes, se detecta una notable abundancia de estudios de caso y una carencia de estudios comparativos. Además, dichos estudios si bien tienden a analizar los casos positivos (los casos de emergencia indígena)

[1] Entre ellos, cabe destacar que: (a) los tres países formaron parte de un mismo espacio geográfico durante parte del siglo XVI, XVII y XVIII; es decir, en la etapa anterior a la formación de las Repúblicas latinoamericanas – ello implica que las poblaciones indígenas estuvieron regidas por una serie de patrones económicos y socio-políticos similares; (b) durante la historia republicana y de conformación del estado-nación, han experimentado trayectorias históricas muy similares marcadas por la alternancia entre periodos dictatoriales (los mayoritarios) y democráticos; (c) Ligado a este aspecto, los tres países, en el periodo contemporáneo, contemplan la llegada de la democracia de manera casi simultánea (Ecuador en 1979; Perú en 1980; Bolivia en 1982) tras la progresiva reversión de los regímenes corporativistas de las décadas de los sesenta y setenta (marcados por la implementación de reformas agrarias) – así mismo, se caracterizan por presentar trayectorias históricas paralelas no sólo durante el siglo XX sino desde que los territorios dejaron de formar parte del imperio inca; (d) los tres países tienen mayorías indígenas en su población (Bolivia alrededor del 70%; en Perú y Ecuador la cifra tiende a oscilar por encima del 50%) que se reparten entre las zonas amazónicas (o tierras bajas, también denominadas "selva") y las andinas (o tierras altas, también denominadas "sierra") – los tres países, con permiso de Guatemala son los que poseen un mayor cantidad de población indígena en cifras relativas; descartando la zona centroamericana, son, por tanto, los tres países que poseen un mayor cantidad de población indígena tanto en cifras absolutas como relativas; (e) las poblaciones indígenas en estos países comparten una serie de rasgos socio-económicos muy similares caracterizados por elevados niveles de pobreza y bajos valores en aquellos indicadores utilizados, más frecuentemente, en las mediciones de bienestar o calidad de vida; en otras palabras, son poblaciones caracterizadas por niveles de desarrollo humano muy reducidos (ver capítulo 1 y 8.1 para mayor detalle sobre estas cuestiones).

dejan fuera a los negativos (las excepciones o desviaciones como el caso de Perú)[2].

Para abordar las cuestiones que se planteaban previamente, se parte de un marco teórico conformado por varias corrientes de pensamiento y que se articulan a través de un esquema o modelización extraído de los postulados de la teoría de los movimientos sociales.

Este modelo plantea que la emergencia de un movimiento indígena (variable dependiente) depende de la interacción entre unos incentivos o motivos (primera variable independiente), unas capacidades o medios (segunda variable independiente) y un espacio de oportunidad (tercera variable independiente).

Como movimiento indígena se entienden (variable dependiente) aquellas organizaciones políticas formadas sobre la base de la identidad indígena y con la capacidad de movilizar a una parte significativa de la población indígena. Como incentivos / motivos (primera variable independiente) se consideran aquellas razones que impulsan a una determinada parte de la población indígena a movilizarse – ello implica la politización de la identidad en la medida en que la movilización se produce en base a la identidad o parámetros étnicos. En cuanto a las capacidades o medios (segunda variable independiente) se tienen en cuenta a aquellas redes – construidas por el estado o agentes externos como la Iglesia o ONGs – que permiten salvar las distancias entre comunidades aisladas y proveer recursos que facilitan la movilización. Finalmente, como oportunidad (tercera variable independiente) se tiene en cuenta el grado de apertura del espacio político; dicho espacio tiende a ser más cerrado en etapas no democráticas caracterizadas por un menor reconocimiento de los derechos civiles y libertades políticas; los periodos de transición a la democracia y la posterior democracia aumentan las acciones de reconocimiento y disponibilidad de los derechos y libertades con lo que el espacio político es mucho más abierto.

[2] Es necesario señalar también que la zona centro-andina ha sido frecuentemente ignorada, por varios motivos, en detrimento de otras zonas de la región consideradas de mayor relevancia o importancia. Así mismo, el hecho de que el conflicto derivado de las cuestiones identitarias no haya sido violento o, al menos no tan violento como en otras regiones del planeta, ha provocado que América Latina haya ocupado un segundo plano en aquellas investigaciones o trabajos que se han encargado de abordar la cuestión.

La primera de las variables independientes se aborda bajo las estructuras de la teoría de la modernización y construcción del Estado-nación. De este modo, se pretende observar los efectos que las acciones estatales provocan sobre las poblaciones indígenas de los países analizados y, de este modo, observar los incentivos / motivos de éstas para movilizarse en función de tales efectos; así mismo, se hace uso de las teorías de la construcción de identidades para delimitar qué se entiende por identidad étnica y a partir de qué instante o bajo qué circunstancias se politiza. La segunda y tercera variables independientes se sustentan, sobre todo, en el trabajo desarrollado por la teoría de los movimientos sociales. Finalmente, en relación a la variable dependiente se analizán los resultados bajo el prisma de la acción colectiva aplicada a poblaciones étnicas, en este caso, las latinoamericanas.

Estas variables son amplias e interrelacionadas de manera que resulta necesario e importante desarrollar el análisis alrededor de una serie de indicadores para cada una de las variables. En referencia a los incentivos / motivos (primera variable independiente) esta investigación se centra en: el proceso histórico de consolidación de los límites o fronteras étnicas entre las poblaciones no-indígenas y las indígenas; las diferencias en cuanto a ingresos, educación y otros indicadores de bienestar entre poblaciones indígenas y no indígenas; las diferencias políticas entre las poblaciones indígenas y no indígenas (en relación a la representación política); los niveles de discriminación hacia estas últimas; la secuencia temporal en la que se producen los procesos de modernización; el contenido de las ideologías de construcción del estado-nación y los intentos de asimilación / integración; el acceso y control de las poblaciones indígenas a la tierra y el nivel de autonomía en los procesos vinculados a ella. La precisión que ofrecen estos indicadores permite observar cómo históricamente se han construido barreras étnicas y cómo las alteraciones estructurales y políticas impactan sobre la identidad.

Esta investigación considera que, en la medida en que estos indicadores denotan inequidades entre poblaciones indígenas y no indígenas (o que éstas últimas las perciban) se producen motivos / incentivos para la movilización. En la medida que estas inequidades aumentan se espera que también lo hagan las razones para movilizarse.

En cuanto a los medios / recursos (segunda variable independiente), los indicadores que son tenidos en cuenta son: la experiencia organizativa previa por parte de las poblaciones indígenas; la presencia de aliados (Iglesia, ONGs); la habilidad para formar coaliciones / alianzas. Finalmente, en cuanto a la oportunidad (tercera variable independiente), se atiende a: la apertura del sistema político y la tendencia del estado al uso de mecanismos represivos.

Se espera que la participación en organizaciones previas y la interacción con aliados ofrece una experiencia muy valiosa y otorga capacidades formativas y de liderazgo que constituyen recursos determinantes en los procesos de movilización y emergencia indígena. Según el planteamiento sugerido, en la medida que la capacidad organizativa aumenta también lo hace la probabilidad de emergencia de un movimiento. Así mismo, que un sistema político represivo y "cerrado" reduce las oportunidades para la movilización; en la medida en que este espacio se amplía, lo hace también la probabilidad de emergencia de un movimiento indígena (ver anexo 1 para modelización y representación gráfica de medios y oportunidades para el proceso organizativo).

De acuerdo a este planteamiento, nuestra hipótesis de trabajo determinaría, de partida, que allí donde existen motivos / incentivos, medios y oportunidades se produciría la emergencia de movimiento indígena.

Y ---------- Variable independiente ---------- Movimiento Indígena

X (1) --------- Variable independiente ---------- Incentivos / Motivos

X (2) ---------- Variable independiente ---------- Estructura de oportunidad

X (3) ---------- Variable independiente ----- Disponibilidad de Medios / Recursos

$$Y = X(1) + X(2) + X(3)$$

Así, esta investigación considera que los movimientos indígenas, en la zona andina, son una reacción / respuesta a la percepción de la consolidación de las situaciones de desigualdad, provinentes de la época colonial, derivadas de la aplicación de las políticas económicas de ajuste estructural y la llegada de las nuevas democracias durante la década de los ochenta. En otras palabras, la situación de desigualdad percibida por parte de las poblaciones indígenas y generada por el cambio de regímenes de ciudadanía corporativistas a otros neoliberales[3]. En referencia a la situación corporativista anterior, las políticas económicas de ajuste tuvieron efectos nocivos para las poblaciones indígenas como la reducción de créditos, desaparición de subsidios, disminución del gasto social, pérdida de autonomía o la apertura de los mercados de tierra que agravaron las condiciones de pobreza y supusieron el empeoramiento en términos socio-económicos de las poblaciones indígenas. Las nuevas democracias en la región no implementaron con efectividad los nuevos derechos individuales que promovían, desmantelaron los derechos corporativos existentes y no materializaron canales de participación para las poblaciones indígenas como los presentes durante la etapa anterior (ello no supone no reconocer el avance que progresivamente se ha venido realizando en materia de reconocimiento de derechos étnicos y culturales).

La investigación desarrollada considera que la percepción en cuanto al incremento de las desigualdades derivadas de este proceso paralelo supone un incentivo poderosamente fuerte para que las poblaciones indígenas se movilicen y se politice su identidad. La percepción de que la identidad campesina (requisito básico de los

[3] Es necesario destacar que la desigualdad puede medirse o considerarse desde dos perspectivas: una material y la otra de carácter más psicológico. Este trabajo aborda ambas perspectivas. Para la primera se propone un análisis de aquellos indicadores más frecuentemente usados para medir situaciones de desigualdad (coeficientes de Gini, evolución de tasas de pobreza, mediciones de acceso en relación a servicios básicos, etc.) en cuanto a diferencias entre población indígena – no indígena. Para la segunda, en la parte de anexos, se ofrece una selección de discursos, manifiestos, declaraciones y entrevistas en las que se pretende mostrar como las poblaciones indígenas muestran como se consideran como aquellos colectivos más desfavorecidos por las situaciones de desigualdad en relación al resto de la población. Esta constatación no sólo para las situaciones más puramente económicas sino también político-sociales-culturales ya que las poblaciones indígenas consideran que, de no mediar ciertas soluciones, los actuales sistemas democráticos, a pesar de los avances logrados hasta la fecha, perpetúan las relaciones de desigualdad provinentes desde la época de la colonia. De este modo, desde estas páginas se quiere mostrar que la situación de desigualdad no sólo depende de su evidencia sino también de cómo es percibida. En este sentido, podrían darse situaciones en las que la desigualdad fuera evidente pero no fuera percibida como tal lo que quizás no provocaría ningún tipo de tensión; sin embargo, este no es el caso para las poblaciones y organizaciones indígenas de los países centro-andinos. En gran medida, esta reflexión podría sintetizarse con las apreciaciones de Atkinson (1981) que inciden sobre el hecho de que el término desigualdad se trata de un "juicio social": la consideración en relación a las situaciones de desigualdad dependerá de los aspectos / dimensiones que sean relevantes y tomados en cuenta.

regímenes corporativistas) apenas tenía valor y de que la situación había llegado a límites extremos convierte a las poblaciones indígenas de actores adversos al riesgo a propensos o tomadores de riesgo al tiempo que propicia la reivindicación de la identidad étnica y su politización. Con este incentivo, se consideraría que en la medida en la que existen redes y espacio político, se produce la emergencia de un movimiento indígena.

Para la zona amazónica, se defiende que los movimientos indígenas allí generados son también una respuesta a la percepción sobre el incremento de las desigualdades pero deben establecerse matizaciones en relación a los procesos que se producen en la zona andina. Básicamente, los movimientos indígenas en la amazonía constituyen una reacción al inicio y expansión de los proyectos de colonización de los territorios amazónicos que tradicionalmente habían estado "ignorados" por parte de los estados. En la medida que estos procesos se incrementan con las políticas de ajuste y formulaciones económicas neoliberales, las poblaciones indígenas amazónicas ven trastocada su situación de relativa autonomía y aislamiento de la que habían disfrutado tradicionalmente. Así mismo, el hecho de que las nuevas democracias en la región no hayan implementado mecanismos para garantizar de una manera efectiva sus derechos ha supuesto para dichas poblaciones una situación de insatisfacción democrática así como de agravio a sus niveles de calidad de vida. De este modo, si bien estas poblaciones no han dependido tradicionalmente de los "privilegios"[4] corporativistas que se detectan en la zona andina, la aceleración de los procesos mencionados y la incapacidad de la democracia para satisfacer sus reclamos, han generado nuevas desigualdades que han sido percibidas por las poblaciones indígenas como el detonante / motivo para movilizarse a través de lineamientos étnicos. Del mismo modo que en la zona andina, con estos motivos / incentivos, en la medida en que se dispone de los medios necesarios y del espacio político, se detecta la emergencia de movimiento indígena (ver anexo 2 para expresión gráfica y matemática de la reflexión indicada).

De este planteamiento, puede inferirse que el objetivo de los movimientos indígenas en los países centro-andinos es la búsqueda de la igualdad. Pero esta igualdad requiere de puntualizaciones. Por un lado, el solventar los desequilibrios más puramente materiales

[4] Hablar de estos "privilegios" supone hacer referencia inevitablemente al coste que comporta conseguirlos. En el caso de las poblaciones indígenas de los países analizados, las "ventajas" de los regímenes de ciudadanía corporativistas implicaron la renuncia de la identidad indígena por otra campesina; este aspecto se analizará con detalle en los diversos capítulos del trabajo.

y que se expresan en diferencias en todo el conjunto de indicadores socio-económicos más frecuentemente usados[5]. Por otro, una igualdad en un sentido más simbólico: lograr un status de igualdad en los sistemas democráticos basado en la diferencia; los pueblos indígenas se consideran diferentes al resto de la población no indígena y desean que esta diferencia se refleje en las actuales estructuras democráticas vigentes en la región. En otras palabras, establecer mecanismos y derechos para que se respete la ideología y cosmovisión propia de las poblaciones indígenas lo que supone establecer diferenciaciones que, según las propias poblaciones indígenas, conduzcan a la igualdad entre ciudadanos. Por este motivo, los procesos de desigualdad no deben únicamente contemplarse en el plano más puramente material sino también en el ideológico / simbólico.

Si se atiende a los estudios de caso, se comprueba que la hipótesis de partida se cumple en la medida en que en Bolivia y Ecuador se detecta el incentivo y se dispone de medios y oportunidad que facilitan la emergencia del movimiento. En Perú el incentivo aparece pero el conflicto interno que vivió el país durante la década de los ochenta hizo que la construcción de redes por parte de agentes externos se inhibiera y, a la vez, el espacio político careciera del grado de apertura que se detecta en los otros dos países; un espacio de apertura que se cerraría aún más con la llegada de Fujimori al poder en 1990. Tan sólo se detectan esfuerzos organizativos a escala local que no son comparables con los desarrollos acaecidos en los países vecinos.

De esta primera observación destaca el hecho de que el incentivo / motivo no genera de manera directa un proceso de organización y emergencia de movimientos. El caso de Perú así parece demostrarlo. Se requieren elementos adicionales como los medios y la oportunidad. En referencia a estos dos elementos, es preciso subrayar su interdependencia puesto que la generación de redes está ligada a la disponibilidad de espacio político y, a la vez, sin éste último es difícil llegar a utilizar los medios. Nuevamente, el caso de Perú parece ser el mejor exponente para este tipo de relación entre variables.

Así mismo, sólo puede hablarse de politización de la identidad en aquellos casos (Ecuador y Bolivia) en los que el movimiento se constituye. La presencia de un

[5] Que recuperaremos, expondremos y analizaremos a lo largo de este trabajo.

incentivo no politiza inmediatamente la identidad; es necesario disponer de medios y oportunidades para que esta politización se "materialice".

Por otro lado, resulta fundamental destacar que el caso de la politización de la identidad étnica en los movimientos indígenas centro-andinos demuestra que las identidades étnicas no son fijas (como propugna el primordialismo o esencialismo) ni completamente manipulables (como defiende el instrumentalismo). Se encuentran en medio del espacio delimitado por ambos extremos y responden a un proceso de adaptación a las circunstancias y coyunturas temporales (tal y como defiende el constructivismo o el situacionismo) en las que el arraigo del pasado se combina con los desafíos del presente.

De este planteamiento bajo el prisma de la teoría de los movimientos sociales, esta investigación considera también necesario especificar cuál es la variable más determinante. El incentivo se detecta en los tres países, de manera que su capacidad explicativa en el modelo inicial es relativamente débil. En cuanto al espacio político, es cierto que Bolivia y Ecuador han dispuesto de un espacio político mucho más estable y abierto que el de Perú; sin embargo, antes de 1990 los tres países disponían de un grado muy similar de apertura con unos niveles muy similares en cuanto a derechos políticos y libertades civiles. El conflicto interno impidió que dichos derechos y libertades se ejercieran tal y como se reconocían (en muchos casos también eliminándolas) pero durante la década de los ochenta los sí surgieron Sendero Luminoso y el Ejército Revolucionario Tupac Amaru (MRTA). De este modo, Perú contempló la emergencia de organizaciones que no fueron indígenas y bloquearon la aparición de éstas. Así mismo, antes de 1990, Bolivia y Ecuador ofrecen esfuerzos organizativos con un elevado grado de consolidación. Tras 1990, la disponibilidad de apertura política impidió este proceso en Perú pero no queda tan claro que así fuera durante los diez años anteriores[6].

De este modo, todo parece apuntar hacia los medios o recursos. Las redes se encuentran disponibles en Ecuador y Bolivia pero no en Perú. La iglesia y las ONGs han actuado consistentemente en ambos países proveyendo redes trans-comunitarias que han

[6] Ver capítulo 9 de conclusiones sobre el modelo y los correspondientes a los estudios de caso (capítulos 6, 7 y 8) para mayor detalle.

generado plataformas para la organización indígena. El conflicto interno en Perú impidió que esto fuera así. Por otra parte, las redes estatales construidas durante los regímenes corporativistas fueron más duraderas y estables en Bolivia y Ecuador. El golpe contra-reformista del general Bermúdez en Perú impidió la consolidación de un proceso que se había iniciado en 1968 y que se truncó de manera brusca y fulminante en 1975[7].

Pero a pesar de que este planteamiento, a través de un esquema propio de la teoría de los movimientos sociales, desvela muchos aspectos fundamentales dentro del proceso de emergencia de los movimientos indígenas en países centro-andinos, la investigación que aquí se presenta, considera que no es suficiente para explicar bajo qué condiciones emergen los movimientos indígenas. Este esquema inicial básicamente indica coincidencias y diferencias en referencia a determinadas variables entre países que contemplan un movimiento indígena y aquellos que no. Sin embargo, el desarrollo en profundidad de los estudios de caso demuestra que deben tenerse en cuenta toda una serie de factores sin los cuales no puede hablarse de emergencia / inhibición de un movimiento indígena en los países analizados[8].

Estos elementos son etiquetados como "factores de ajuste"[9]. Es difícil establecer conclusiones muy generales y específicas en relación a ellos pero podría apuntarse a que dichos factores presentan una influencia positiva en Ecuador, positiva / neutral en Bolivia y totalmente negativa en Perú. Con estos factores en el planteamiento propuesto puede verse con más claridad por qué Perú constituye una notoria excepción a los fenómenos de organización y emergencia que se producen en los países vecinos. Así mismo, porque el movimiento indígena ecuatoriano es más sólido que el boliviano – Ecuador presenta una confederación indígena nacional (agrupando intereses indígenas

[7] Ver capítulo 9 de conclusiones sobre el modelo y los correspondientes a los estudios de caso (capítulos 6, 7 y 8) para mayor detalle.

[8] Como veremos en los siguientes capítulos de este trabajo, algunos autores como Sánchez (1996) afirman que la organización indígena podía haber tenido lugar en Perú en la década de los ochenta si no hubiera sido por la irrupción de Sendero Luminoso y la crisis económica. Sin embargo, consideramos que es demasiado simple afirmar que el movimiento indígena hubiera emergido en Perú en ausencia de Sendero Luminoso. Nuestro planteamiento se acerca a reflexiones similares a las formuladas por autores como Montoya (1999) que afirman que son muchos los factores que han influido para que esto no se produzca.

[9] Ver capítulo 3, apartado 6, para mayor detalle.

de la sierra y la selva) mientras que Bolivia sólo contempla organizaciones regionales (de la selva o de la sierra); Perú sólo pequeñas organizaciones locales.

$$X(4) \text{ ------- factores de ajuste}$$

$$Y = X(1) + X(2) + X(3) + X(4)$$

Por tanto, con la incorporación de estos factores se obtendría:

$$Y \text{ (Ecuador)} = \text{Fuerte y de nivel nacional}$$

$$Y \text{ (Bolivia)} = \text{Fuerte (< Ecuador) con organizaciones a nivel regional}$$

$$Y \text{ (Perú)} = \text{Débil (< Bolivia < Ecuador) con pequeñas organizaciones a nivel local}$$

Al analizar estos factores de ajuste se comprueba la importancia de algunos elementos clave como por ejemplo el disponer de élites económicas que respalden los procesos organizativos o la posibilidad de disponer de liderazgos intelectuales que guíen el devenir de éste. Así mismo, las condiciones geográficas (extensión del territorio) y demográficas (variaciones lingüísticas, mayor o menor presencia de diferencias étnicas), el pasado histórico o la existencia o no de facciones en el proceso de consolidación del movimiento son piezas clave que determinan el futuro, condiciones e impactos de este último.

Estos factores muestran que, en cierto grado, la decisión de un colectivo para movilizarse o no dependerá de una valoración estratégica de amenazas y oportunidades. De este modo, podría darse el caso de que disponiendo de motivos, oportunidades y medios, no se produjera el proceso de organización ni emergencia. Para los casos analizados, esta reflexión no se materializa aunque podría ser posible para otros países o para otras etapas.

Al analizar estos factores es necesario recuperar momentáneamente un tramo de las reflexiones realizadas con anterioridad. Se ha indicado que la existencia del conflicto interno, provocada por la aparición de Sendero Luminoso y el MRTA, provocaban el cierre del espacio político e inhibían la creación de redes. Pero en el caso de que dicho conflicto nunca se hubiera producido: ¿hubiera emergido en Perú un movimiento indígena de la relevancia del ecuatoriano o, al menos, del boliviano? Cierto que en Perú se han desarrollado pequeñas organizaciones indígenas de carácter local en aquellos enclaves que lograron mantenerse aislados de las disputas pero el análisis de los factores de ajuste parecen mostrar una considerable probabilidad de que no emergería un movimiento indígena en Perú si el país se hubiera encontrado en las condiciones de sus vecinos (es decir, con la disponibilidad de redes y de espacio político).

Para sistematizar estos "factores de ajuste" se emplea la técnica del método multi-atributo (que responde a las siglas MAUT de acuerdo a su denominación anglosajona: Multi-Attribute Technique)[10]. Se propone aquí un modelo de carácter experimental que permite ponderar numéricamente atributos e incorporar diversos criterios de cara a valorar de un modo diferente dichos atributos. Los experimentos realizados y los resultados obtenidos se derivan del conocimiento adquirido a través de la revisión de la literatura, el análisis en los estudios de caso y el trabajo de campo desarrollado en los países así como las interacciones y opiniones derivadas de la participación en diversos seminarios y talleres (ver capítulo 5 para mayor detalle sobre el planteamiento teórico del método MAUT y el anexo 3 para casos prácticos sobre su uso).

Este método permite considerar un amplio número de factores presentes en un determinado fenómeno – movimiento indígena - de tal modo que dicho fenómeno puede ser estudiado de una manera multidimensional. Así, para el caso de los movimientos indígenas en los países centro-andinos puede determinarse qué factores son más influyentes para fomentar su emergencia o para inhibirla (la utilización de este método permite analizar tanto las consideradas como variables principales como los factores de ajuste al mismo tiempo; en este trabajo se ha aplicado únicamente a los factores de ajuste puesto que las variables principales son ampliamente desarrolladas en los

[10] En el Anexo I de esta investigación ofrecemos un ejemplo práctico de cómo funcionaría esta modelización. En el apartado 5 del trabajo, se ofrece la reflexión teórica sobre el modelo y la argumentación en cuanto a su posible utilidad.

diversos capítulos de acuerdo a los planteamientos teóricos que han sido señalados en las páginas precedentes).

La utilización de este tipo de planteamiento integrador permite aglutinar las disparidades en el uso de criterios y variables que se detectan en los trabajos anteriores sobre la materia. En otras palabras, pueden incorporarse enfoques y perspectivas diferentes, establecer valoraciones y, a partir de ellas, ver cuáles son las que mejor se adaptan a las realidades de los países estudiados. Este planteamiento puede resultar muy útil ya que se trata con aspectos interrelacionados entre sí y que difícilmente pueden analizarse de manera independiente; en otras palabras, es complicado analizar los efectos y consecuencias de un determinado factor aislándolo de los demás. La modelización que se plantea permite analizar estos factores de un modo aglutinado y salvar las dificultades que un tratamiento independiente podría ocasionar.

Así mismo, este planteamiento pretende adaptarse a realidades complejas como la de los países centro-andinos y analizar fenómenos que heredan esta complejidad como son los movimientos indígenas superando las deficiencias de los esquemas clásicos de la teoría de los movimientos sociales. No sólo eso sino que permite tanto posibilidades de análisis pormenorizados por país así como comparativos (entre países de una misma zona – como los centro-andinos o entre países ubicados en localizaciones dispersas; asimismo permite establecer un análisis comparativos entre regiones de un mismo país – por ejemplo entre la amazonía ecuatoriana y los andes ecuatorianos – o entre países – por ejemplo entre las regiones amazónicas y las andinas dentro de los países estudiados y ver cuáles son las que presentan unas condiciones más idóneas o favorables para la formación y emergencia de un movimiento indígena).

Por el momento no existe constancia que se haya aplicado este método o se haya sugerido su aplicación en un estudio que aborde la temática que planteada por lo que su incorporación puede aportar nuevos resultados y perspectivas para enfocar el tema de los movimientos indígenas en América latina. En un futuro, el propósito sería el de extender este modelo a especialistas en la temática de cara a obtener unos resultados más completos. Así mismo, se dispondría de un esquema aplicable a otros países con poblaciones indígenas y se gozaría de una herramienta capaz de contemplar realidades complejas, incluir factores, construir índices y determinar cuando un país dispone de

unas condiciones más o menos favorables para la emergencia de un movimiento indígena y destacar cuáles de estas condiciones son las más relevantes.

En resumen, este trabajo pretende ser un aporte de cara a reducir las carencias que han sido señaladas al inicio de este prefacio. Al mismo tiempo, desea constituirse como un complemento de la teoría de los movimientos sociales en lo que movimientos indígenas se refiere. Y si bien considera a sus postulados como de gran interés y relevancia para el estudio de los fenómenos étnicos propone ir más allá y atender a aquellos factores que, de entrada, no se comprenden dentro de sus estructuras básicas. De este modo, intenta comprender particularismos, fenómenos y procesos históricos para dar explicaciones más completas a temas complejos.

Al margen de las cuestiones puramente analíticas y metodológicas, este trabajo pretende mostrar como los países analizados se caracterizan por una enorme diversidad cultural y étnica representada en parte por su población indígena. La cuestión de la diversidad se ha convertido en uno de los ejes de conflicto de las democracias centro-andinas (principalmente en Bolivia y Ecuador gracias a la acción de los movimientos indígenas aunque eso no equivale a afirmar que en Perú no se estén produciendo este tipo de tensiones) que pone a prueba y cuestiona tanto la estabilidad como la capacidad de los diferentes Estados-nación. Hasta hace relativamente pocos años, los países analizados pretendían ser monoculturales, monoétnicos, monolingües y con una identidad nacional única. Sin embargo el carácter diverso, que progresivamente había sido invisibilizado a lo largo de los años, empieza a cobrar fuerza y vigor a partir de la década de los ochenta y noventa en parte gracias a los movimientos que son objeto de esta investigación[11]. Es así como uno de los sectores que mayor protagonismo ha tenido en las últimas décadas en la región andina es el de los pueblos indígenas y los logros alcanzados en su lucha por el reconocimiento y la participación constituyen un referente importante para las ciencias sociales y también para las sociedades en las que se inscriben.

[11] Por ejemplo, este tipo de cambios son muy visibles en terrenos como el legal. Así, las reformas constitucionales que reconocen la diversidad étnica y cultural de manera oficial1(Bolivia, 1994; Perú, 1993; Ecuador, 1998) o la ratificación del convenio 169 de la OIT sobre los pueblos indígenas y tribales son buena prueba de ello.

Así mismo, las siguientes páginas también inciden en los rasgos que distinguen a estos nuevos movimientos:

- En primer lugar, las formas de organización y los repertorios de acción. Las primeras no son resultado de las estructuras sindicales (aunque como se verá hacen uso de ellas) y de partido. En cuanto a los segundos, han generado formas de protesta propias a medio camino entre la informalidad y la formalidad. Así, se detectan prácticas muy poco institucionalizadas (levantamientos, cierre de carreteras, ocupación de espacios públicos, etc.), ante las que no debe olvidarse el papel de los partidos indígenas de creación más reciente[12].

- En segundo lugar, sus agendas de trabajo; específicas / concretas por un lado (en relación a cuestiones puntuales como el tema de la coca, las negociaciones con empresas trasnacionales en cuanto a protección de diversidad ecológica, etc.), y de mediano / largo plazo por otro (reestructuración del Estado-Nación, carencias democráticas, etc.), en las que el Estado suele aparecer en la mayoría de casos como el principal adversario e interlocutor al mismo tiempo[13].

[12] Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP) en Ecuador; Movimiento al Socialismo (MAS) y Movimiento Indígena Pachakutik (MIP), en Bolivia, y sus éxitos obtenidos en el terreno electoral. Por ejemplo los del MAS y MIP en las elecciones de julio de 2002 o el hecho de que el MUPP haya entrado a formar parte de la coalición de gobierno que lideró Lucio Gutiérrez hasta los primeros meses de 2005. La transformación de los pueblos indígenas de actores sociales en actores políticos se puede apreciar no sólo por la conformación de movimientos a través de estas organizaciones como las señaladas sino también en la aparición de partidos políticos propios como los precisados y también en la elección de candidatos indígenas en cargos de representación pública. Por ejemplo, desde vicepresidente, en el caso de Víctor Hugo Cárdenas en Bolivia o los diversos senadores, diputados, alcaldes y funcionarios de los gobiernos locales en Ecuador.

[13] El aparato organizativo indígena ha privilegiado relacionarse con diversos actores de las sociedades nacionales aunque el interlocutor más importante ha sido, sin duda, el Estado en sus diferentes instancias nacionales, regionales y locales. Los movimientos indígenas han mantenido con el Estado una relación de diálogo y de oposición: de diálogo al ser parte de las nominaciones de funcionarios que forman parte del aparato estatal, de los gobiernos locales, del Parlamento o de la discusión de programas y proyectos dirigidos al mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos indígenas; de oposición cuando han participado en los levantamientos y bloqueos de caminos, han criticado al Gobierno o cuando han demandado la renuncia de alguno de los poderes del Estado. En general, el papel del Estado ha sido ambiguo y en ninguno de los países analizado ha tomado la iniciativa sobre los temas que afectan más directamente a las poblaciones indígenas; más bien han sido las organizaciones indígenas a través de movilizaciones y presiones las que han logrado avances y reconocimientos en su lucha. También ha sido importante la relación mantenida con otros movimientos sociales, en particular organizaciones sindicales, campesinas y étnicas. La relación con los partidos políticos ha sido marginal y el conjunto de organizaciones indígenas se ha mantenido separada de estos actores aunque se ha producido algún tipo de alianzas (fundamentalmente con partidos de centro izquierda en circunstancias coyunturales vinculadas a la aprobación de determinadas leyes y normas constitucionales). Sin embargo, los partidos políticos de la región, con contadas excepciones, han ignorado sistemáticamente en sus programas y prácticas la

- En tercer lugar, los valores y reivindicaciones que plantean, combinando propuestas vinculadas con factores y cambios estructurales con otros de carácter más cultural y étnico, con énfasis en la autonomía respecto del Estado. Estas manifestaciones tienen una fuerte dimensión expresiva, de afirmación de estilos de vida o de identidades en las que aspectos como el simbolismo o la ritualidad juegan un papel muy importante en las diferentes acciones organizadas por los movimientos[14].

- Por último, y no por ello menos importante, la identidad de estos movimientos deja de lado los vínculos con una identidad exclusivamente de clase (ser obrero, campesino o poblador urbano) y se sustenta en otros principios más vinculados con sus prácticas y valores culturales (la lengua, la pertenencia étnica, el parentesco, la cosmovisión, etc.)[15].

Entre todos los aspectos mencionados, el elemento que más caracteriza al movimiento indígena de la región, cuyo eje fundamental de movilización es principalmente cultural y étnico, es la formación de una identidad propia aunque se trata de un proceso dinámico, sujeto a cambios e inconcluso. Como parte de él, una de las conquistas reivindicadas es la de poder "hablar con voz propia"; es decir, el movimiento indígena

---

cuestión indígena. Entre las excepciones puede mencionarse la de la Asamblea Constituyente de 1998 en Ecuador, en la que el movimiento indígena logró avances significativos en el terreno constitucional mediante alianzas con algunos partidos políticos. Otros actores con lo que el movimiento indígena ha generado vínculos son las ONGs, tanto nacionales como internacionales, que en muchas ocasiones se han constituido en un importante soporte de las luchas indígenas. Cabe mencionar también el papel jugado por un sector de las iglesias, el vinculado con la Teología de la Liberación y la Iglesia de los Pobres, en acciones de solidaridad con los pueblos indígenas. La relación con las elites económicas ha sido eventual y antagónica; en pocas ocasiones estos sectores se han sentado a debatir sobre las reivindicaciones indígenas, la mayoría de veces se han dedicado a desestimar la fuerza del movimiento y a calificarlo de subversivo, minoritario y antidemocrático.

[14] Veremos que en terrenos como el de la educación o la salud se han producido interesantes avances a través del reconocimiento y la práctica de la educación intercultural bilingüe y de la medicina tradicional como sistemas incorporados a las políticas y programas sociales de los diferentes países. En el caso de la administración de justicia, las acciones van dirigidas al reconocimiento del pluralismo jurídico al interior de cada Estado; tal es el caso de los derechos colectivos ecuatorianos o la ley de justicia boliviana.

[15] Mucho más claramente en Bolivia y Ecuador. En Perú, la identidad indígena se solapa con la de clase y averiguar por qué, como ya hemos avanzado, es uno de los principales interrogantes que persigue este trabajo.

ya no necesita de intermediarios[16] para intervenir en la esfera política y pública. En la actualidad, el movimiento se expresa y manifiesta por cuenta propia en el interior de las sociedades nacionales, modificando de esta manera los parámetros tradicionales de lo político, para lograr su posicionamiento. Pero este importante cambio no ha significado que los indígenas sean considerados ciudadanos en toda su dimensión como cualquier grupo social por parte de la sociedad no indígena - como consecuencia de la persistencia de una "frontera étnica"[17] que impide la percepción y práctica de igualdad de trato en la esfera pública - y que se niega a abandonar los prejuicios mantenidos a través de una historia de dominación y exclusión.

Este hecho de carácter profundamente simbólico provoca que el movimiento indígena recurra continuamente a estrategias diversas, con gran carga simbólica también, para fortalecer su identidad. Solo así se entienden algunas prácticas políticas comunes observadas en las movilizaciones en los diferentes países: las marchas que culminan en el centro del poder (la capital), la toma de espacios públicos con alto contenido político (como las sedes de los poderes del Estado), el uso y protagonismo en los medios de comunicación con fines de información y difusión de sus concepciones y planteamientos, la adopción de símbolos propios y originarios que les identifica (el estandarte de la whipala o el lema "ama shua, ama quilla y ama llulla") entre otros[18].

Este trabajo también se ocupará de la incidencia de los movimientos indígenas en los sistemas políticos e institucionales como una consecuencia tanto de sus procesos organizativos como de su acción. En este sentido, uno de los aspectos que define al movimiento indígena de la región, como se detallará en los diversos capítulos de la investigación, es el no haber incorporado en sus propuestas la tesis de la autonomía total o constitución de Estados "indígenas" en interior de los Estados nacionales. Básicamente, los movimientos se mantienen en una posición consistente en formar parte de un Estado-nación, siempre y cuando éste se inscriba en la conformación de un Estado multicultural e intercultural, cuestionando al modelo de Estado homogéneo y unitario

[16] Lo que A. Guerrero ha llamado como "representación ventrílocua".

[17] Tal y como ya lo expresó F. Barth (1976).

[18] La whipala es el estandarte de siete colores del arco iris identificado con el Tawantinsuyu y el lema es el heraldo incaico que quiere decir "no robar, no ser vago, no mentir".

cuando se plantea la aspiración de autonomía como pueblos o nacionalidades al interior de cada país[19].

Pero, tal vez, lo más importante es que el movimiento indígena ha puesto en discusión un tema largamente debatido, el de la llamada "identidad nacional", vinculada fuertemente al proceso de mestizaje, integración nacional y homogeneización cultural. En este sentido, la tesis de los movimientos indígenas que promueven la consolidación de un Estado diverso e intercultural - entendido como la interrelación entre las diversas culturas de los pueblos que habitan en un mismo espacio geopolítico y basada en el respeto a las diferencias culturales así como en el logro de la unidad a través de la diversidad[20] - pasa a convertirse en el referente de su lucha en el corto y mediano plazo y en un reto para la sociedad civil en su conjunto. Por el momento, la presencia y acción del movimiento indígena ha logrado trastocar las relaciones de fuerza política y étnica existentes hasta la década de los años ochenta[21], pero el proceso tan sólo está empezando y la perspectiva del movimiento indígena aún es amplia y repleta de retos.

En síntesis, este conjunto de aspectos cuestionan el modelo de Estado vigente y, a través de la acción de los movimientos indígenas, se le obliga a introducir reformas que respondan a las demandas formuladas; en ese sentido, podría hablarse de un proceso de "democratización de la democracia". Pero, a pesar de que la relación entre los movimientos indígenas y el Estado tiende cada vez a ser más estrecha, este mismo Estado sigue mostrando grandes "vacíos" con respecto a los pueblos indígenas. Únicamente ante la insurgencia indígena se ha visto obligado a responder a las demandas de estos grupos sociales, hecho que muestra no solamente el histórico grado

[19] La autonomía es vista como el reconocimiento de parte del gobierno central de territorios propios, el uso y explotación de los recursos naturales, la elección de sus propias autoridades de acuerdo con sus prácticas, la administración de justicia de acuerdo a sus "normas y costumbres" (o usos y costumbres, lo que también se ha denominado como "derecho consuetudinario"), la vigencia de la lengua nativa y la práctica de otras manifestaciones culturales relacionadas con la medicina, el conocimiento, la educación, etc.

[20] en contra de aquellas posturas que proclaman que las identidades étnicas y nacionales son una fase transitoria de la historia humana. El caso de los países centro-andinos (especialmente Bolivia y Ecuador) demuestra lo contrario, el mito de un Estado monocultural es cada vez más irreal y ha llevado a que los países de la región, en buena parte gracias a la acción de los movimientos indígenas, sean cada vez más abiertos al pluralismo y a la diversidad.

[21] Avances como el reconocimiento constitucional abren nuevas perspectivas de participación ciudadana para estos grupos y empiezan a romper con aquella noción de ciudadanía fruto de un largo proceso de dominación y exclusión, con raíces coloniales y republicanas, de la población blanca-mestiza sobre la población indígena.

de discriminación al que ha estado sometida esta población, sino también el nivel de dificultad de los Estados nacionales, como sistemas políticos, para definir y articular una política pública dirigida a los pueblos indígenas que reemplace a la de corte indigenista mantenida hasta finales de los años setenta. De este modo, queda patente el grado de desconocimiento de la problemática étnica y se dota al movimiento de un campo amplio de acción política que le permite mantener la iniciativa y ubicarse, generalmente, un paso adelante respecto a las propuestas estatales. Asimismo, el movimiento indígena presenta un permanente afán de proclamar que no ha sido cooptado por los gobiernos de turno o cualquier otra fuerza política[22]. La independencia de acción es celosamente cuidada ya que en ella reside la capacidad de crítica a los gobernantes, a los partidos y al sistema político[23].

A pesar de todo, el desarrollo y legitimidad del movimiento indígena ha tenido que enfrentarse a cuestionamientos cómo: ¿las reivindicaciones indígenas representan solamente a los pueblos indígenas de un país o representan también a otros sectores de los países que no son indígenas? Ante los cuales, las opiniones han resultado muy controvertidas[24] y diametralmente opuestas.

Todo este conjunto de aspectos teóricos, metodológicos y analíticos serán tratados en los diversos capítulos que en los que conforman la estructura de la tesis que se presenta en esta introducción.

[22] Un aspecto discutible si tenemos en cuenta casos como el ecuatoriano. En las últimas elecciones el movimiento indígena, a través de Pachakutik – su brazo político, formó parte de una alianza que ganó las elecciones y acabó formando parte de la coalición de gobierno encabezada por Lucio Gutiérrez. Por otra parte, algunos partidos políticos tradicionales han usado la figura de algún candidato indígena con la intención de atraer votos provinentes de las poblaciones originarias. Quizás el caso más paradigmático sea el de Víctor Hugo Cárdenas que ocupó la vicepresidencia de la República de Bolivia durante el primer mandato de Gonzalo Sánchez de Lozada.

[23] En este sentido se marcan las distancias entre el desempeño de los movimientos o partidos políticos indígenas y el movimiento como tal, pues ha habido ocasiones en que aquéllos han votado en alianza con el partido de gobierno y la centroizquierda, y otras veces éste ha liderado la oposición hasta el punto de provocar una caída gubernamental.

[24] Por ejemplo, el movimiento indígena ecuatoriano, con la consigna "nada solo para los indios" pretende asumir propuestas y conquistas que le den mayor protagonismo político. Mientras tanto, otros movimientos sociales, por ejemplo, en otros países de la región, no consideran que las consignas y demandas indígenas los representen con lo que se genera una multiplicación de demandas sociales y económicas por parte de sectores diversos de la población ante los que el Estado se ve forzado a reaccionar.

Así, la primera parte de esta investigación se inicia con un primer capítulo en el que se plasman de manera sintetizada todos los aspectos relevantes y que dan sentido a la misma. Se plantean las preguntas de investigación, las hipótesis correspondientes, las corrientes teóricas usadas como base para el trabajo así como las diversas variables e indicadores que constituyen las herramientas y parámetros básicos a través de los que se estructura el análisis de los casos de los países seleccionados. Asimismo, este primer tramo realiza una breve presentación de dichos casos así como los factores de ajuste a los que se ha aludido anteriormente y el modelo que se plantea para lograr un estudio más completo y comprehensivo de los movimientos indígenas en los países de la región.

El segundo capítulo aborda las principales corrientes de pensamiento que sustenta el uso de las variables empleadas en la investigación así como la metodología y las fuentes de trabajo empleadas en relación a la misma.

El tercer capítulo detalla los diversos paralelismos (históricos, políticos, sociales, etc.) que los caracterizan a los países objeto de estudio en los que se centra la investigación y que constituyen una de las premisas básicas de la investigación: iguales procesos, diferentes resultados en referencia a los procesos de organización y emergencia indígena. Se sitúa el origen de la desigualdad de las poblaciones indígenas (arraigado en la colonia), su situación en el presente y se da paso al análisis del concepto de ciudadanía y regímenes de ciudadanía en América Latina, en general, y en los países centro-andinos en particular. Se señala a través de qué mecanismos se otorga el status de ciudadanía, cuál es su contenido y cuáles son sus destinatarios. Asimismo, las diferentes formas de relación entre los estados y los ciudadanos y una breve antesala de los vínculos entre los regímenes de ciudadanía y las movilizaciones étnicas positivas (Bolivia y Ecuador) y la negativa (Perú). Asimismo, se analizan, de manera comparada, las variables independientes y los factores de ajuste que determinan dichas movilizaciones.

El cuarto capítulo repasa las principales respuestas que se han dado en anteriores trabajos en cuanto a las inquietudes a las que esta investigación pretende responder. Se precisa cuáles han sido las respuestas que han dado dichos trabajos, los puntos de coincidencia con el planteamiento sugerido y qué elementos se incorporan para tratar de superar las posibles inconsistencias detectadas en exploraciones precedentes.

El quinto capítulo reflexiona sobre las posibilidades del método MAUT como mecanismo de análisis de los procesos de movilización étnica en los países centro-andinos e incluso en otras áreas geográficas.

La segunda parte de esta investigación consta de tres capítulos (sexto, séptimo y octavo) que abordan con detalle y de manera exhaustiva los respectivos estudios de caso mientras que la tercera parte, de conclusiones, se estructura en dos capítulos (noveno y décimo) que reflexionan sobre las consecuencias que los movimientos indígenas han tenido sobre las actuales democracias en la región. En primer lugar se exponen las conclusiones que derivan del modelo planteado y, en segundo lugar, los desafíos que las democracias centro-andinas deberán afrontar a raíz de este surgimiento y emergencia étnica así como los planteamientos o posibles vías que ya se han apuntado para poder dar cauce a las inestabilidades generadas.

Finalmente se cierra el trabajo con las referencias bibliográficas empleadas y con una serie de anexos que pretenden ser un apoyo para el lector. En dichos anexos se incluyen entrevistas a líderes y personalidades indígenas así como manifiestos, proclamas, declaraciones y reivindicaciones surgidas por parte de los propios movimientos indígenas. Estos materiales reflejan la idiosincrasia de las poblaciones indígenas latinoamericanas y constituyen una conexión empírica con la argumentación más académica que guía el resto de los capítulos de la investigación. En otras palabras, que el lector pueda contemplar por boca de los propios colectivos indígenas cuales son sus demandas y motivos para actuar y emprender procesos organizativos; los discursos surgidos de las organizaciones son marcos de ideas compartidas que son importantes para legitimar la acción colectiva (de ahí que se incluyan en este trabajo como herramienta adicional para el lector pueda comprobar este proceso).

Para finalizar esta presentación queda apuntar el límite temporal que maneja la investigación. Cada país, debido a sus respectivos procesos y particularidades, provoca que este límite sea, con pequeñas distancias, diferente. Para el caso de Bolivia contempla hasta la caída del Presidente Sánchez de Lozada a finales del año 2003 aunque en el texto se hagan menciones o referencias al mandato presidencial de Carlos

Mesa Gisbert que finalizó la segunda semana del mes de junio de 2005[25]. Para el caso de Ecuador, el análisis comprende el mandato de Lucio Gutiérrez aunque no analiza con intensidad los sucesos acaecidos durante el año 2004 y que propiciaron la caída del ex-coronel en abril de 2005. El análisis de estos sucesos no es parte del objetivo que persigue este trabajo; son, en parte, consecuencias de los procesos organizativos acaecidos entre las décadas de los setenta y noventa que constituyen el núcleo contemporáneo de trabajo de esta investigación además de ser capítulos que se repiten en la reciente historia de estos países andinos. Además, la continua inestabilidad que ha caracterizado tanto a Bolivia y Ecuador durante los últimos años, hace complejo el mantener actualizado un seguimiento de todos los sucesos que han marcado la implicación de la población indígena. Finalmente, para el caso de Perú, un país menos agitado que sus vecinos en último lustro, el análisis comprende hasta la llegada de Alejando Toledo a la presidencia del país en el año 2001.

[25] En diciembre de 2005, Evo Morales fue elegido como nuevo Presidente de Bolivia.

## Primera parte. Planteamiento de la investigación. Marco teórico y metodología

Esta investigación tiene como principal objetivo ofrecer explicaciones sobre el por qué han emergido movimientos indígenas en los países centro-andinos de la región latinoamericana en el periodo contemporáneo. Para ello, se plantea un modelo de análisis que aborda tres estudios de caso y trata de especificar las diferencias o variación en cuanto a la aparición de dichos movimientos. Este primera parte pretende ser el marco de presentación de los elementos básicos, teóricos y metodológicos sobre la cuestión. Dicha parte se estructura en diversos capítulos: (1) en primer lugar se contextualiza la investigación, se presenta la hipótesis de trabajo, se detallan las variables que componen el modelo y se justifica no sólo la elección de los casos sino también porqué el análisis planteado puede ser relevante para la ciencia política; (2) en segundo lugar, se establece un repaso a las principales corrientes teóricas que pueden respaldar esta investigación y su relación con las variables elegidas; (3) en tercer lugar, se establece una presentación del contexto histórico, político y socio-económico que determina los incentivos para organizarse como movimiento (primera variable; vinculada a las teorías de la modernización y construcción del Estado-nación así como a la teoría de formación de identidades); (4) en cuarto lugar, se incorporan los medios y oportunidades para organizarse (segunda y tercera variable que delimitan la variación en la emergencia de movimientos; vinculadas a la teoría de los movimientos sociales); (5) en quinto lugar un ajuste al planteamiento a través de un listado de factores que si bien no se presentan propiamente como variables son tratados a lo largo del trabajo y que son especificaciones a tener en cuenta para expresar la variación en las movilizaciones. Se plantea un modelo, basado en el uso del Multi-Atribute Technique (MAUT) o método Multi-Atributo para expresar la incidencia de estos factores en los estudios de caso elegidos; en último lugar, (6) un breve sumario de las principales investigaciones y aportaciones teóricas sobre el tema indicando sus principales carencias y aciertos; en este sentido, se sitúa la investigación en relación a estos aportes previos y los avances que el planteamiento de esta investigación puede aportar; (7) de acuerdo a las principales lagunas teóricas detectadas se justifica la idoneidad del modelo planteado con la incorporación de los factores de ajuste a través del método MAUT.

## 1. Hipótesis, justificación de casos e importancia del estudio

Durante las dos últimas décadas la región latinoamericana ha experimentado una ola de organización política dentro y a través de las comunidades indígenas. Las comunidades indígenas han formado confederaciones indígenas y campesinas a regional, nivel nacional e internacional, centros jurídicos indígenas, centros culturales indígenas y, más recientemente, plataformas y partidos políticos que podrían ser considerados indígenas o de base indígena. Desafiando la imagen histórica de los indígenas como un grupo sumiso y retrógrado, estas nuevas organizaciones se han declarado, comprometido y movilizado alrededor de su identidad indígena. Han establecido lazos indígenas a diversos niveles, proclamado sus demandas para el beneficio de las comunidades indígenas y se han movilizado para perseguir estos fines[26]. En líneas generales y entre otras cosas, las demandas incluyen el derecho a la autonomía territorial, el respeto por los usos y costumbres indígenas, nuevas formas de representación política y el derecho a una educación bicultural. Las organizaciones han articulado estas demandas tanto en las calles como en las salas de los ministerios estatales o en los legislativos. Mientras las características específicas de las organizaciones y de sus agendas varía considerablemente, colectivamente han demandado cambios que permitan que sus derechos individuales democráticos puedan ser respetados al tiempo que los nuevos derechos colectivos indígenas sean garantizados (la tabla 1 muestra estas demandas por país; se aprecia la coincidencia de reclamos a pesar de proceder de diferentes estados; la siguiente tabla – tabla 2 - indica como estas demandas se vinculan a unos ejes principales). Así, estas organizaciones están cuestionando los términos de referencia y la práctica de la ciudadanía en las nuevas democracias latinoamericanas.

| **Tabla 1. Demandas indígenas actuales por país (América Latina)** | |
|---|---|
| País | Demandas indígenas |
| México | Autonomía y autodeterminación; Reconocimiento de derechos colectivos; Tierras y control de recursos naturales |
| Guatemala | Tierras; Medidas y acciones contra la discriminación; Participación y representación política |

[26] Con esto no queremos decir que la organización en el entorno rural indígena sea nueva sino que no ha sido llevada a cabo por grupos indígenas como tales. En segundo lugar, no pretendemos explicar la emergencia de nuevas identidades indígenas a nivel individual o comunitario; estamos haciendo referencia a identidades que ya existían en varios grados y formas a lo largo del espacio y del tiempo. Así, lo que pretendemos es centrarnos en la translación de estas identidades locales en unas políticas y organizacionales a nivel nacional, regional e internacional. Así mismo, no afirmamos que todas las poblaciones indígenas de la región viven en áreas no urbanas – aunque restringimos el eje de nuestro análisis a los procesos de organización de las comunidades indígenas rurales.

| | |
|---|---|
| | Educación bilingüe intercultural; Derechos de las mujeres indígenas; Cumplimiento de los Acuerdos de Paz sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. |
| Nicaragua | Tierras y control de recursos naturales; Demarcación y titulación de territorios indígenas; Control sobre las concesiones para la explotación de recursos naturales en tierras indígenas. |
| Costa Rica | Reconocimiento de los pueblos indígenas por parte del Estado; Respeto y consulta a los pueblos indígenas con relación a la puesta en práctica de megaproyectos que afecten al medio ambiente de sus territorios. |
| Panamá | Reconocimiento legal de territorios indígenas; Derechos a la propiedad de la tierra; Derecho a la vivienda; Derecho a la salud; Derechos culturales. |
| Colombia | Autonomía territorial frente a la guerra; Protección de derechos territoriales y medioambientales; Protección frente a los efectos de la guerra, desplazamientos de población, asesinatos masivos, y otros. |
| Venezuela | Participación política; Protección de tierras y recursos naturales; Cumplimiento de los principios estipulados en la Constitución y las leyes. |
| Brasil | Cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas como garantiza la Constitución; Demarcación de todas las tierras indígenas; Retirada de invasores de las tierras indígenas; Reconocimiento de los pueblos resurgentes y de sus territorios; Protección contra la invasión de los territorios de los pueblos aislados; Respeto por el derecho exclusivo de los pueblos indígenas al usufructo de todos los recursos naturales en las áreas indígenas, con atención a la "biopiratería"; Detención de proyectos hidroeléctricos en marcha; Fin de la discriminación, expulsión, masacres, amenazas, actos de violencia e impunidad contra indígenas; Reconocimiento en la educación de la "verdad histórica" del Brasil en relación con los indígenas; Participación en la reglamentación sobre el patrimonio genético. |
| Ecuador | Autonomía; Participación política; Protección de territorios y recursos indígenas; Demanda por un Estado plurinacional; Replanteamiento del sistema democrático. |
| Perú | Propuesta de gobernabilidad local basada en pactos civiles interculturales; Ley indígena; Regulación de las explotaciones de hidrocarburos en tierras indígenas; Aplicación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y sistemas de administración de justicia indígena; Pautas de administración de áreas culturalmente protegidas; Protección y reconocimiento de derechos de propiedad territorial indígena; Educación intercultural bilingüe; Sistema intercultural de salud; Participación en el manejo y beneficio de áreas naturales protegidas; Protección de pueblos indígenas en aislamiento voluntario; Respeto y protección de conocimientos colectivos indígenas. |
| Bolivia | Demandas por derechos de agua; Demandas políticas y sociales; Demandas por la protección de tierras comunitarias de origen indígena; Titulación de tierras indígenas. |
| Paraguay | Demandas por tierra y protección de derechos territoriales; Participación en la reforma a la Ley indígena; Demandas por mejoras en salud, educación, desarrollo sostenible, acceso a la justicia, y otros. |
| Argentina | Demandas por restitución de tierras y derechos territoriales indígenas; Defensa jurídica adecuada; Recursos para el funcionamiento de la institucionalidad indígena; Participación directa en todos los temas que les conciernen. |
| Chile | Ratificación del Convenio 169 de la OIT; Reconocimiento constitucional Autonomía, autogestión y autodeterminación; Educación intercultural bilingüe; Restitución de tierras; Protección de territorios y recursos naturales; Detención de megaproyectos (hidroeléctrica, carreteras) |

Fuente: Elaboración propia a partir de Bello (2004)

| **Tabla 2. Demandas indígenas (grandes ejes)** |
|---|
| **Pobreza/Inequidad**. La lucha contra la pobreza y la inequidad está directamente relacionada con los pueblos indígenas ya que siguen siendo los más pobres entre los pobres de la región. Una pobreza también lleva al empobrecimiento y extinción de muchas manifestaciones culturales (tecnologías agropecuarias, fiestas, culinaria). |
| **Descentralización**. Los movimientos indígenas se encuentran en varios países a la vanguardia de quienes luchan por una reestructuración nacional sobre las bases de una mayor descentralización, la existencia de gobiernos regionales y/o municipales con recursos suficientes, y en algunos casos con autonomía. |
| **Protección ecológica y tecnológica.** Ante la amenaza de colonos y grandes empresas así como ante los acuerdos sobre libre comercio y patentes que permiten la expropiación de conocimientos desarrollados a lo largo de milenios por pueblos que carecen de mecanismos sólidos para hacer respetar sus derechos en |

| |
|---|
| el mundo global. |
| **Lucha contra la discriminación cultural, el no reconocimiento y la exclusión.** Quizás el más difícil de resolver porque se enraíza en la vida cotidiana y en una historia de siglos de marginación y exclusión. Este problema tiende a incluir entre sus reivindicaciones algunos elementos cruciales: (1) Educación bilingüe intercultural respetuosa de las diferencias y de los intercambios culturales; se pretende acabar con la educación homogeneizadora, abrir camino hacia la pluralidad, reconocer que las otras culturas "no hegemónicas" tienen los mismos derechos, son parte y enriquecen el patrimonio cultural de los países y de la región. (2) Evitar discriminación por diferencias culturales en diversos ámbitos como el mercado laboral o los medios de comunicación. (3) Promoción del respeto a las culturas indígenas y una imagen positiva de las mismas. |

Fuente: Elaboración propia a partir de Degregori (2000).

La emergencia de organizaciones indígenas durante las dos últimas décadas desafía las normas históricas y las conclusiones de los académicos sobre los *cleavages* étnicos no politizados. Durante el siglo XX, la labor en pro de una organización activa dentro y entre las comunidades indígenas rurales ha corrido a cargo de sindicatos campesinos, partidos políticos, la iglesia o los revolucionarios que han tratado de movilizar a los indígenas para forjar identidades de clase, de partido, religiosas y/o revolucionarias y, a menudo, en contra de aquellas propiamente indígenas. Las comunidades indígenas raramente se han organizado o han sostenido movimientos sociales que proclamaran una identidad indígena o se movilizaran por los derechos indígenas[27] (la tabla 3 muestra como este tipo de movilizaciones son frecuentes desde mediados del siglo XVI hasta finales del XVIII; sin embargo, desde 1781 hasta la actualidad se produce un vacío que sólo se ve interrumpido por la aparición de movimientos cuyo eje de actuación gira entorno de la identidad étnica). Este bajo nivel de movilización étnica ha provocado que los estudiosos de las ciencias sociales resaltaran la débil politización de los *cleavages* étnicos en la región. Tradicionalmente, han afirmado que la etnicidad en la América Latina contemporánea ha tenido un menor impacto en lo que se refiere a la organización política, a las plataformas de partidos políticos, a los debates políticos o el conflicto político si se compara la región con otras del mundo[28]. Del mismo modo, estos

[27] La historia latinoamericana está provista de famosas, aunque dispersas, rebeliones incluyendo la de Tupac Amaru y Tupac Katari. Estas rebeliones permanecen aisladas y constituyen excepciones de corta duración en la historia de América Latina; si bien se dieron otras formas de resistencia cotidiana. Durante el siglo XX, sin embargo, raramente se han producido movimientos que actuaran alrededor de los reclamos indígenas. Véase Smith (1990); Maybury-Lewis (1991); Stern, ed. (1987) and Stern (1992); Mallon (1992 y 1995); y Larson & Harris con Tandeter (1995).

[28] Ver Young (1976); Young, ed. (1993); Horowitz (1985); Gurr (1993); Patrinos (1994); Psacharopoulos & Patrinos (1994, 207); and Helwege (1995).

académicos han argumentado que las identidades étnicas desaparecerían y cederían el paso a otras identidades más modernas[29].

| Tabla 3. Cronología de levantamientos, guerras y rebeliones indígenas (Mediados s. XVI - s. XIX) | | | |
|---|---|---|---|
| **América del Sur** | | **México y Centroamérica** | |
| 1536-1572 | Rebelión de Manco Inca continuada por Sairi Túpac, Titu Cusi Yupanqui y Túpac Amaru | 1511 | Alzamiento en Puerto Rico |
| 1560-1570 | Movimiento milenarista del Taqui Ongo | 1519 – 1533 | Rebelión en la isla de La Española |
| 1562 –1659 | guerras y rebeliones calchaquíes en el noroeste argentino | 1541 | Levantamiento de las tribus cascanes en el Norte de México |
| 1571-1575 | Alzamientos de los tarionas | 1550 – 1590 | Guerras chichimecas (enfrentamientos con zacatecos, guachichiles, pames, cascanes y guamares) |
| 1577 | Insurrección de los indios quimbayas en el valle del río Cauca | 1604 | Sublevación de los acaxées de la sierra de San Andrés |
| 1579 | Rebelión de corte milenarista de tribus guaraníes | 1616-1617 | Levantamientos de los tepehuanes en Nueva Vizcaya |
| 1632 | guerra fronteriza contra distintos pueblos del Chaco (especialmente los guaycurúes), donde sobresale el levantamiento de olongastas, capayanes y los cacanos o diaguitas | 1624 | Alzamiento general de los guachichiles en Nueva León |
| Mediados del siglo XVII | Levantamiento en el bajo Urubamba y rebelión indígena | 1632 | Rebelión de los indios guazaparis en Sinaloa |
| 1655-1656, 1723 y 1766 | rebeliones mapuches | 1643 | Rebelión en el norte de Nueva Vizcaya (Chihuahua), que aglutina a tobosos, cabezas, salineros, mamites, julimes, conchos y colorados |
| 1700-1800 | guerras contra los chiriguanos en la Audiencia de Charcas | 1646, 1650-1652 y 1684-1690 | Alzamientos tarahumaras |
| 1712 | levantamiento de los nativos de la isla de Chiloé en el sur de Chile | 1680 | Sublevación de los indios pueblo en torno a la ciudad de Santa Fe |
| 1727 | levantamiento de los chiriguanos | 1734 y 1735 | Levantamiento de los indios de la Baja California (pericúes y coras) contra las misiones jesuitas |
| 1730 | Insurrección popular en Oropesa (Cochabamba-Bolivia) | 1740 | Alzamiento de yaquis, pimas y mayos de Sonora |
| 1742 | Rebelión en la selva amazónica en tierras del Gran Pajonal | 1758 | Enfrentamientos con grupos apaches de Tejas |
| 1754-1756 | Guerras guaraníticas | 1761 | Movimiento milenarista en Yucatán |
| 1778 y 1779 | alzamientos chiriguanos | 1768 – 1770 | Rebelión de los pimas |
| 1780 | Rebelión de José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II | | |

[29] Los teóricos de la modernización y aquellos más orientados hacia los postulados marxistas esperaban que las diferencias étnicas desaparecieran a favor de una identidad nacional común en los estados latinoamericanos como resultado de un proceso natural de modernización. De este modo, las poblaciones indígenas se "civilizarían". La realidad contemporánea demuestra que, a corto plazo, no podemos creer que las identidades étnicas vayan a desaparecer incluso cuando los contenidos culturales se encuentran en proceso de cambio y transformación. Además, en muchos sentidos, la etnicidad en América Latina sólo ha empezado a ser estudiada.

| | | |
|---|---|---|
| 1781 | Rebelión de Túpac Katari en la Audiencia de Charcas | |
| 1781 | Levantamiento en la ciudad de Oruro | |
| 1781 | Participación indígena en el movimiento de los comuneros del Socorro en Nueva Granada | |

Fuente: elaboración propia

**Recuadro 1. Las insurrecciones y levantamientos indígenas durante el siglo XVIII**

Las insurrecciones más importantes fueron las de Túpac Amaru en lo que hoy es Perú y la de Tomás y Túpac Katari en lo que actualmente sería Bolivia. Uno de los motivos principales de la participación indígena en los sucesivos levantamientos y revueltas, e incluso en la guerra de la independencia, fue la esperanza de liberarse de las prácticas de la mita, el tributo, la encomienda y la servidumbre agrícola (se entrará con más detalle en estas cuestiones en los siguientes capítulos de este trabajo). La creación de las repúblicas no significaron para los indígenas un cambio favorable en sus condiciones de vida, trabajo y organización. Sin desconocer la importancia que tienen las motivaciones culturales, espirituales o religiosas, las razones de carácter social y económico resultaron determinantes en la gestación y desemboque de estas luchas emancipadoras. Hacia 1720 el movimiento libertario se había estructurado. Los sucesos más importantes fueron los levantamientos de Ayapata (julio de 1726); Chacaro (diciembre de 1730); Castrovirreina; el de Azángaro (1737), liderizado por el cacique Andrés Ignacio Kauna Kunturi; el conato de Oruro (1739), acaudillado por Juan Vélez de Córdoba; la guerrilla de Juan Santos Atahuallpa (1742); la conspiración indígena develada en Lima (1750); la acción de Francisco Inka en Huarochiri (1750); la conjura de Lorenzo Farfán de los Godos en Cuzco (1780); el alzamiento de los Katari en el Norte de Potosí (1780); la revolución de José Gabriel Túpac Amaru en Tinta (1780), cuyo ejército estuvo a punto de lograr sus cometidos; el cerco a La Paz por Túpac Katari y por Andres Túpac Amaru en Sorata (1781). La repercusión de este incendio libertario se hizo sentir en Oruro con Pagador (1781) y en Tupiza con Lazo de la Vega (1781). Dionisio Inka Yupanki, en 1810, alegó ante las cortes de Cádiz la igualdad de sus coterráneos con los españoles. Aguilar y Ubalde en el Cuzco dirigieron un vasto movimiento con ramificaciones en Arequipa y La Paz. Juan Manuel Cáceres aglutinó a los indios en 1811, y en 1814 M. García Pumacawa hizo lo mismo. Estos levantamientos fueron posibles en gran medida gracias al surgimiento de importantes líderes indígenas como los Katari, José Gabriel Condorcanqui, Santos Mamani...Una de las rebeliones más importantes fue el cerco a La Paz, liderizado por Julián Apaza (o Túpac Katari) en 1781 que asedió a la ciudad en dos ocasiones consecutivas: la primera durante 109 días (desde el 13 de marzo al 30 de junio), y la segunda 75 días (desde el 4 de agosto al 17 de octubre). Otro movimiento de gran significación fue el llevado a cabo por Andrés T'upac Amaru, sobrino de José Gabriel, quien tomó Sorata después de un efectivo ataque sobre la población. Los factores de carácter económico y social fueron las causas de la insurgencia india con el intento de supresión del funcionamiento de los corregimientos, ya que los corregidores no funcionaban como consecuencia de los excesivos abusos de los repartimentos, aduanas, mitas, estancos, alcábalas, pensiones...[30]. Los indígenas no olvidaron jamás que las encomiendas les habían privado de su libertad personal, y los repartimientos de la propiedad de sus tierras. También es menester destacar la segregación a la que estaban sometidos los indígenas como consecuencia del régimen de castas, factor determinante en los levantamientos. La hegemonía política, económica y social estaba restringida a la población de raza blanca. Por el contrario, la población indígena estaba sometida a disposiciones jurídicas especiales, se hallaba compelida al trabajo forzado, al tributo personal y a vivir en asentamientos diseñados especialmente. La servidumbre, institución clave del sistema de explotación colonial, identificaba a los naturales con los trabajos forzados, justificando que las poblaciones indígenas eran incapaces de conocer ni discernir y menos aún de gobernarse por sí mismos. Por tanto, la característica fundamental de la sociedad colonial era la polarización entre la minoría dominante española-criolla con su apéndice mestizo por un lado y, la gran mayoría india por el otro. El poder y la riqueza eran sólo de la minoría, que dependía del trabajo y la tributación (en especies, dinero y mediante el sistema de mita) del grupo mayoritario (el encargado de asegurar la ligazón con el sistema era el corregidor). Al respecto, es interesante precisar que el levantamiento de Túpac Amaru en el Bajo Perú y el de Túpac Katari en el Alto Perú se diferenciaban porque el programa de lucha del primero conjugaba los intereses de indígenas, criollos y mestizos; en cambio para Túpac Katari no existió ninguna forma de confederación con el sector criollo, ya que con

[30] Sin embargo, algunos autores han intentado mostrar que las luchas indígenas estaban motivadas por el cuestionamiento a la monarquía española, y planteaban la restauración del sistema de sus antepasados incas o el inicio de acciones mesiánicas y raciales.

excepción de la intervención eventual de algunos mestizos, negros y mulatos, el movimiento que dirigiera Julián Tupac Katari fue dirigido solamente por indios. En el Bajo Perú abundaron los disidentes que se pusieron al frente de Túpac Amaru y su familia, rencorosos por la preeminencia adquirida por éstos como descendientes directos de la dinastía inca[31]. Las divisiones internas de los indígenas, limitaciones militares y la soledad de los alzados con relación a otros grupos sociales, determinó finalmente el fracaso del levantamiento de 1781. El 13 de noviembre de 1781, sentenciado por Tadeo Diez de Medina, es ajusticiado Julián Tupac Katari en las Peñas (intendencia de La Paz). Más tarde brotaron estallidos aymaras en Larecaja, Río Abajo y zonas próximas a los Yungas. El epílogo de estas luchas fue una aplastante derrota (Acevedo, 1984). Una consecuencia inmediata de los levantamientos indígenas fue el establecimiento de las intendencias por parte de la Corona española. Los levantamientos llegaron a los cimientos del sistema colonial y pusieron en evidencia la descomposición del dominio español en América. Por otra parte la Corona, en el intento de superar la crisis económica que atravesaba a causa de sus conflictos internacionales y por tratar de mejorar su estructura administrativa, impuso sobrecargas fiscales sobre sus colonias americanas. Estas medidas fomentaron los abusos administrativos ejecutados especialmente por los corregidores sobre las poblaciones indígenas. Las insurrecciones cuestionaron las bases de la estructura y administración vigentes en el coloniaje, puesto que se dirigieron contra el tributo, el reparto comercial y la mita, terminando siempre con la muerte del corregidor o el cacique encargado del cobro de la mita y la entrega de mitayos.

La emergencia de las organizaciones indígenas durante las dos últimas décadas y los logros cosechados por los partidos de base indígena en los últimos años constituyen, consiguientemente, un nuevo fenómeno que requiere explicación. En esta línea, Gros (2000) y Harvey (2000) inciden sobre la necesidad de estudiar el fenómeno en la medida en que la politización de la identidad étnica, y de diversos espacios sociales en general, es un claro ejemplo de las nuevas formas de ejercicio de la ciudadanía surgidas América Latina durante las últimas décadas; Bello (2004) puntualiza que no puede negarse que se ha producido una transformación de la acción colectiva indígena, otrora basada sólo en demandas campesinistas y de clase, que se expresa ahora en el uso de la etnicidad y la identidad como estrategia política. Explicar este fenómeno es aún más relevante en la medida en que el conflicto étnico constituye un reto para las nuevas democracias latinoamericanas en aquellos países con mayorías indígenas y en la medida en que la etnicidad y los *cleavages* étnicos en la región permanecen como un fenómeno poco estudiado (Storaker, 2001).

En este sentido, sobresalen preguntas que deben responderse: ¿por qué la identidad indígena se ha convertido en la base más notable de la organización política? ¿por qué se ha convertido en la nueva fuente de proclamas y reclamos en la región durante las últimas dos décadas? ¿por qué este proceso es más evidente y sólido en unos países que en otros? ¿Por qué emergen movimientos indígenas en unos países y no en otros?

[31] Entre los más distinguidos están Mateo Pumacahua, Diego Choquehuanca, Pedro Sahuraura, Nicolás Rosas y Eugenio Sananyuca. Pumacahua, nacido en Chincheros (Prov. de Calca y Lares)cuya familia era descendiente por línea de varón a varón del inca Tucaycapac.

Se pretende explorar estas cuestiones eligiendo los casos de Bolivia, Ecuador y Perú; tres países con una tradición histórica común, mayorías indígenas en sus poblaciones nacionales y que forman parte, a pesar de las distintas realidades dentro de cada país, de un espacio geográfico común. Sin embargo, a pesar de estas similitudes, la identidad indígena se ha visto progresivamente más politizada durante las dos últimas décadas en los dos primeros países aunque esta tendencia no ocurre en el tercero; de igual manera, Bolivia y Ecuador contemplan la emergencia de movimientos indígenas mientras esto no sucede en Perú (sólo se detectan pequeños esfuerzos organizativos de carácter local que distan de los desarrollos a nivel regional – Bolivia y Ecuador - y nacional – sólo para el caso de Ecuador - que experimentan los otros dos países). Por tanto, como precisa Sánchez (1994) ¿cómo pueden entenderse tres sociedades tan cercanas geográfica, histórica y culturalmente pero que han tenido trayectorias diferentes en este aspecto? Además, siendo Bolivia y Ecuador los dos casos que podrían calificarse de más exitosos en la región, en cuanto a logro organizacional y electoral indígena basado en la identidad, por qué no se produce esta situación en Perú?[32]

Como indica Martí (2004) y el Instituto Internacional de Gobernabilidad (2005), la respuesta no es sencilla: es fruto de la conjunción de múltiples factores. Pero tratando de afrontar el desafío que supone el dar respuestas, esta investigación propone un análisis comparativo e histórico para situar la politización de la identidad indígena y la formación de movimientos en relación al proceso de construcción del estado y al proceso de democratización. Siguiendo a León (1994), Selverston (1994) o Yashar (1998, 2002, 2004), entre otros, se considera aquí que las reformas estatales latinoamericanas durante la década de los ochenta, y en pleno proceso de democratización, expandieron las oportunidades políticas para la organización aunque, por otra parte, se convirtieron simultáneamente en restricciones en referencia a los procesos de acceso político, participación y autonomía que las comunidades rurales habían desarrollado durante periodos anteriores; el estado no extendió de manera efectiva los derechos individuales democráticos a las zonas rurales y desmanteló los derechos corporativos reconocidos por el estado. Este proceso contribuyó a consolidar e

[32] En Perú no podemos hacer referencia a una representación indígena en el congreso. Únicamente podríamos destacar hacer referencia el caso del movimiento Indígena de la Amazonía Peruana (MIAP), partido formado en 1999 por la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep); el MIAP ganó 12 alcaldías en las elecciones de 2000.

incrementar aún más las relaciones de desigualdad[33] imperantes en la región desde la época de la colonia. Las reformas democráticas, junto a las políticas de ajuste económico, dejaron a los indígenas sin poder como actores políticos corporativos / campesinos y temerosos de las inestables relaciones de propiedad sobre las que se había apoyado la autonomía política local; una idea que ha sido fuertemente subrayada por Bretón (1997). Este proceso se sumó al anterior y contribuyó a agravar las condiciones (y las percepciones) de desigualdad entre población indígena y no-indígena que, como se ha mencionado, han dominado a la región desde la época de la colonia (Kay 1995; Murmis 1994; de Janvry, 1994; Martínez, 1994; Brysk, 2000; Escárzaga, 2004; Wyrod, 2004; Bello, 2004; del Alamo, 2004). Ante esta situación, las poblaciones indígenas han hecho uso de las redes organizacionales previas (allí dónde ha sido posible; derivadas de las políticas estatales – redes formales - o de la acción de actores como la iglesia u ONGs – redes informales) para demandar que aquellos derechos individuales constitucionalmente reconocidos sean apoyados y que se produzca la extensión de los derechos colectivos indígenas. En otras palabras, esta investigación considera que los movimientos indígenas responden a las nuevas situaciones de desigualdad resultantes de la incorporación del binomio democracia – políticas económicas de ajuste.

Dicho de otro modo, y quizás más claro, se considera que los movimientos indígenas se ven impulsados o son una reacción a la consolidación y profundización de las relaciones de desigualdad (ver tabla 4 para obtener detalle sobre los tipos de desigualdad detectados en la región latinoamericana y que afectan en especial a las poblaciones indígenas) entre población indígena y población no indígena (del Alamo, 2004). Este proceso es el resultado, en primer lugar, de los efectos de la aplicación de las políticas de ajuste económico (o neoliberales) y, en segundo lugar, de la insatisfacción generada por la implantación de las nuevas democracias en América Latina. Como precisa Lucero (2005), el punto de inflexión en el que emergen los movimientos indígenas latinoamericanos coincide con el periodo de implementación de las medidas de ajuste estructural así como con la consolidación de las nuevas democracias en la región. Las

[33] Entendemos desigualdad como la diferencia entre individuos o grupos de población. Mientras desigualdad implica diferencia entre individuos o grupos de población, inequidad representa la calificación de esta diferencia como injusta. No todas las desigualdades son injustas, aunque toda inequidad implica una desigualdad injusta. En el caso de las poblaciones indígenas latinoamericanas, hablar de desigualdad implica hacer referencia a connotaciones de injusticia en relación al resto de la población de manera que, en las siguientes páginas, emplearemos los términos desigualdad e inequidad indistintamente.

políticas económicas de ajuste eliminaron los "privilegios" que los sistemas corporativistas habían garantizado a las poblaciones indígenas a cambio de la renuncia a su identidad indígena por la campesina. Dichas políticas se tradujeron en una reducción de créditos, subsidios o privatización de tierras que aumentaron los niveles de pobreza en el entorno rural y precarizaron, aún más, los procesos de desarrollo en las zonas propiamente indígenas. Por su parte, las nuevas democracias latinoamericanas erradicaron los canales de participación que los regímenes corporativistas habían garantizado y no llegaron a implementar de manera efectiva los derechos individuales que propugnaban. La acción conjunta de estos fenómenos (políticas de ajuste e insatisfacción con la democracia) consolidaron y agravaron las relaciones de desigualdad étnica (una constante desde la época de la colonia) generando un fuerte incentivo a las comunidades indígenas para movilizarse.

**Tabla 4. Tipos y dimensiones de desigualdad**

| | **Desigualdad económica** | **Desigualdad social** | **Desigualdad política** |
|---|---|---|---|
| **Tipos de desigualdad** | Ingreso y niveles de consumo; condiciones de empleo | Acceso a salud; niveles educativos y alfabetización; acceso a otros servicios sociales (seguridad social, asistencia social; etc.) | Derechos de acceso al poder político; derecho a votar; acceso a las instituciones legales. |
| **Dimensiones de la desigualdad** | Localización (urbana / rural)<br>Geográfica (entre regiones)<br>Grupos (género, raza y etnicidad) | | |

Fuente: Justino (2003)

La llegada de las nuevas democracias, por otro lado, supuso la oportunidad para organizarse y, allí donde se dispuso de redes organizacionales previas (formales e informales), se detecta la emergencia de movimientos (sin embargo, como se detalla más adelante, este planteamiento no explica suficientemente la emergencia de movimientos en los países analizados y debe darse entrada a otros factores explicativos).

En cuanto al marco teórico y analítico, cabe destacar que si bien en el análisis se emplean insumos que provienen de enfoques organizacionales e identitarios así como aquellos centrados en los movimientos sociales y la acción colectiva, se destaca que, sin el empleo del análisis institucional comparado e histórico, dichos enfoques no pueden explicar por sí mismos cómo y cuando la identidad indígena es notable a nivel político;

cómo y cuando estas identidades se traducen en organizaciones políticas y por qué este fenómeno ocurre en unos lugares y no en otros. En referencia a la teoría de los movimientos sociales, se analizan los cambios en cuanto a las oportunidades políticas, los incentivos, las redes y las políticas simbólicas como Tarrow postula en su trabajo sobre acción colectiva (1994, 1996) para sugerir las condiciones bajo las cuales la identidad y la organización emergen para generar movimientos indígenas en América Latina[34].

Lo que queda claro es que la emergencia de los procesos de organización indígena y las actividades y protestas que de ellos se han derivado desafían la idea de que la etnicidad como identidad política es anacrónica y efímera[35] al mismo tiempo que ha abierto un terreno a una serie de explicaciones parciales (primordialismo, instrumentalismo, etc.) sobre el fenómeno de la protesta y acción colectiva indígena.

En relación a dichos enfoques o explicaciones puede indicarse que la ausencia de perspectiva histórica de los mismos supone una limitación a su validez para explicar la relevancia contemporánea de la identidad indígena y los procesos de organización en torno a ella en América Latina[36]. Sin evaluar el periodo contemporáneo en relación a los otros no puede explicarse la identidad y las dimensiones relativas a la organización de los *cleavages* étnicos más politizados en América Latina. Si bien este tipo de enfoques no pueden descartarse plenamente tampoco pueden ser empleados de forma individual

[34] Ver en particular, Tarrow (1994 & 1996) y los otros capítulos en McAdam, McCarthy, and Zald, eds. (1996).

[35] Para una visión más completa de este desafío podemos acudir a Esman (1994); and Young, ed. (1993). Tanto si operamos desde una perspectiva liberal o marxista, nos encontramos con que teóricos, activistas y formuladores de políticas, habían asumido que las identidades indígenas retrocederían en la medida que otras identidades y lealtades más modernas las remplazaran. Los liberales asumieron que los individuos se desprenderían de sus identidades por adscripción ( revisar el término ) y las substituirían por vínculos hacia el estado-nación; los marxistas, por su parte, asumieron que los individuos desarrollarían una conciencia de clase que determinaría sus intereses, lealtades y estrategias de acción. Desde estas perspectivas, el que los *clevages* étnicos no se politizaran en América Latina supondría una evidencia de progreso y modernidad. La reciente emergencia de las actividades de organización y protesta en América Latina desafía este tipo de asunciones

[36] Por ejemplo, los primordialistas contemplan la identidad de manera constante, negando la posibilidad de cambio con el transcurso del tiempo; los instrumentalistas asumen unas funciones de utilidad determinadas para los individuos y, en consecuencia, dejan el contexto histórico fuera del modelo; los postmodernos, incluso cuando se centran en el proceso y el contexto, ven la identidad y a la acción basada en ella como ampliamente contingente y no generalizable. Esto ha conducido a que Mallon ( 1995 ) afirme que los aportes postmodernos son "ahistóricos"; una observación que puede realizarse del resto de enfoques analizados.

para explicar la politización y organización en torno a la identidad indígena[37]. Como diría Martí (2004) citando a Tarrow (1997), *el cuándo* de una movilización explica en gran medida el porqué y el cómo.

En consecuencia, se apuesta por un enfoque más histórico más sensible a: a) las políticas de la identidad – por qué las identidades indígenas se han vuelto políticamente más relevantes en la región durante los últimos tiempos? b) las cuestiones de capacidad organizacional: cómo es posible formar organizaciones basadas en la identidad, a nivel nacional / regional ?; c) una comparativa en cuanto a la política de oportunidades: por qué las identidades se han transformado de manera exitosa en movimientos sociales durante las dos últimas décadas en Bolivia y Ecuador pero no en Perú?

Fundamentalmente, la dimensión histórica que planteada trata de comprender el proceso de creación del estado. El estado define e institucionaliza la ciudadanía, crea espacios para la organización y formación de la sociedad civil y provee los recursos para responder al propio estado[38]. Como objetivo y proveedor (Assies et. al. – 2000 – hace esta misma reflexión identificando al Estado como rival e interlocutor[39]), la construcción del estado es clave en cuanto a la formación y organización de movimientos sociales basados en la identidad. Configura oportunidades, motivos, redes y símbolos.

Por tanto, en base a las preguntas planteadas, el argumento o hipótesis de esta investigación defiende que los movimientos indígenas latinoamericanos en los países

[37] Por ejemplo, estableciendo un balance entre los primordialistas y los postmodernistas, destacamos aquí el poder de los vínculos étnicos sin asumir que ellos sean primarios o inmutables. En cuanto a la preocupación de los instrumentalistas en cuanto a la construcción organizativa ( y los problemas de la acción colectiva ), debemos evaluar las condiciones en las que los actores se unen y pueden unirse a las organizaciones. De cara a integrar identidad y cuestiones organizativas debemos situar estas cuestiones en la historia.

[38] Véase Tilly (1978); Skocpol (1979); Bright & Harding (1984); Laitin (1986); Tarrow (1994); y Foweraker (1995). Estos académicos se centran en el estado y el proceso de construcción del estado en la medida que moldea los movimientos sociales.

[39] Wyrod (2004) hace una reflexión sobre los frutos de esta relación. De ella, conviene extraer el debate sobre los logros del movimiento indígena frente al estado neoliberal. Desde una perspectiva más eufórica se considera que dichos logros son el resultado de la estrategia exitosa del movimiento indígena. Desde otra más moderada, se indica que el Estado realiza concesiones en forma de derechos de segundo nivel para reducir la presión de los movimientos y emprender las medidas de ajuste con menos obstáculos. Entraremos con más detalle en esta cuestión en los siguientes capítulos de este trabajo aunque no constituye la preocupación básica de nuestra investigación.

analizados son, en primer lugar, una respuesta a la consolidación e incremento de la desigualdad así como a su percepción (del Alamo, 2004) generadas por el incompleto proceso de liberalización política como por las reformas económicas del estado. La liberalización política de la década de los ochenta creó un mayor espacio para la articulación pública de identidades étnicas, demandas y conflictos. Sin embargo, las comunidades indígenas han experimentado una nueva etapa de desencanto político en la medida que el estado ha presentado fracasos a la hora de sostener los derechos individuales asociados con la democracia liberal y en la medida que las reformas económicas han desmantelado las instituciones estatales que previamente habían extendido *de iure* o *de facto* derechos de corporativos de clase y autonomía comunitaria; dichas reformas económicas generaron efectos que tuvieron sobre las comunidades indígenas unas consecuencias muy negativas. Como consecuencia, se han agravado y consolidado las relación de desigualdad que ha marginado a los grupos y poblaciones étnicas del resto en la región. Si bien las relaciones de desigualdad entre población indígena / no indígena son una constante en la historia latinoamericana desde la época de la colonia, encuentran en el periodo contemporáneo un nuevo punto de referencia. En esta investigación, se defiende que este proceso supone un fuerte motivo / incentivo para movilizarse. A través de las redes sociales establecidas por rondas previas de organización política y religiosa (así como por la acción de las ONG), los grupos indígenas se han movilizado a través de las comunidades para demandar derechos y recursos que les eran negados como indígenas[40].

El desarrollo de la investigación muestra que, entre los tres países analizados, únicamente dónde se presentaron estos tres factores emergieron movimientos indígenas:

(a) INCENTIVO derivado de la consolidación y agravamiento de las condiciones de desigualdad entre población indígena-no indígena; provocado por la implantación de medidas de ajuste económico y la llegada de las nuevas democracias a la región latinoamericana. El neoliberalismo, al menos en este trabajo, no se enfoca como una simple cuestión económica sino que implica un conjunto de dinámicas o regímenes estatales. El neoliberalismo supuso una

[40] En esencia, se han movilizado en torno a los derechos por la tierra como medios para lograr la supervivencia material con autonomía política local / regional.

reestructuración de las relaciones estado-sociedad dentro de América Latina; esta transformación es lo que autores como Yashar (1998, 2002, 2004), Laurie (2001), Paley (2002), Kohl (2003), Tamborini (2003), Wayland (2004), Bauböck (2004), González (2004) o Hooker (2005) desarrollan con mucha claridad al hablar de cambio de "régimen de ciudadanía" en los países analizados (de corporativista a neoliberal). Asociado a estos procesos de cambio, Gurr (2000) ya ha argumentado que en la medida en que una determinada población se encuentra en desventaja o discriminada porque pertenece a una minoría es muy probable que aumente la importancia de la identidad étnica y provea incentivos para la movilización. Por otra parte, autores como Scott (1976), Bates (1981) o Smith (1981) advertían sobre el impacto que los procesos de modernización y neoliberalismo podían tener en cuanto a impulsores de los movimientos sociales; algo que Connor (1972) ya había predicho al indicar que en países multiculturales la modernización causaría el fortalecimiento de los clivajes étnicos en la sociedad. Rivera (1986), Rosero (1990), Stavenhagen (1992), Eriksen (1993), Calla (1993), Brysk & Wise (1995), Candial (1995), de Ibarra (1996), Bretón (1997) confirmarían esta suposición en años posteriores. Así mismo, Margolis (1992) y Stavenhagen (2001) han indicado que los procesos de organización y conflicto étnico están directamente relacionados con las transformaciones experimentadas por el estado en los últimos años.

(b) REDES sociales. El uso de las redes sociales es un elemento clave. McAdam (1996) especifica la importancia de los recursos en los procesos de movilización. En el caso de las poblaciones indígenas, las redes constituyen el medio básico a través del que se logran articular los procesos de organización. Sin embargo, no puede hablarse genéricamente de redes sino que deben especificarse todas aquellas que intervienen en los procesos de organización indígena. Básicamente son de tres tipos: (*) las construidas (directa o indirectamente) por las políticas estatales como precisa Yashar (1998, 2002, 2004), Le Bot (1994, 1995, 1997) o Rosero (1990); (*) las generadas a partir de la iglesia – sobre este tipo de redes han trabajado varios autores como se irá viendo en el posterior desarrollo de los estudios de caso; entre ellos, Santana (1993), Le Bot (1994, 1995, 1997), Bastos

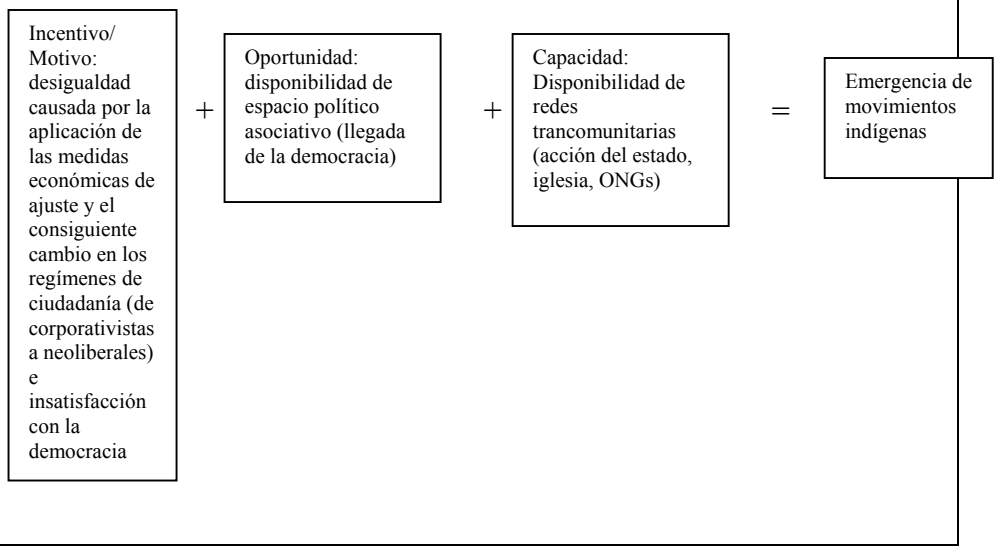
& Camus (1995), Harvey (1998), De Vos (1999)[41] o Lucero (2005); (*) en tercer lugar, aquellas que han sido fomentadas por la acción de las ONG tal y como han mostrado Bretón (2001), Brysk (2000), Gledhill (2001), Rosero & Betancourt (2001), Keck & Sikkink (1998), (Swyngedow, 1997), Zúñiga (2003), Perreault (2003) o Lucero (2005).

(c) ESPACIO POLÍTICO asociativo. Tilley (1978), McAdam (1982) o Tarrow (1983) ya enfatizaron la importancia de las instituciones políticas y del sistema político para facilitar o inhibir la acción colectiva por parte de los movimientos sociales. La aparición de la democracia, supone la apertura que los movimientos indígenas requerían. Para el caso de las movilizaciones étnicas en América Latina, autores como León (1994), Selverston (1994), han subrayado la importancia de la apertura del espacio político como oportunidad para la organización y emergencia de los movimientos indígenas. De un modo cercano a estos planteamientos, Gurr & Moore (1997) sugieren que donde existe un régimen con una institucionalización democrática endeble (un régimen en transición), una movilización de base étnica es probable (si el Estado es incapaz de responder a las demandas de grupos étnicos bien organizados los cuales han expresado agravios sociales; este parece ser el caso de Bolivia y Ecuador).

Por tanto, desde la perspectiva de las teorías de la construcción del estado / modernización, movimientos sociales y de las políticas de identidad, puede decirse que allí donde se agravó la situación de desigualdad y dónde los indígenas pudieron disponer de redes sociales preexistentes (fomentadas por la acción estatal, eclesiástica o de las ONGs) y tomar partido del espacio asociativo (que dispuso la llegada de las democracias), las comunidades indígenas tendieron a movilizarse (ver gráfico 1). Para los casos de estudio elegidos, se aprecia que estos tres factores se presentan en Bolivia y Ecuador a finales del siglo XX (estuvieron ausentes en tramos anteriores del mismo siglo). Sin embargo, estos tres factores no aparecen juntos en Perú, donde los espacios políticos asociativos fueron esquivos y las redes comunitarias débiles, haciendo casi imposible para las comunidades indígenas el organizarse más allá del nivel local.

[41] El estudio de las redes generadas a partir de la acción de la iglesia ha sido un tema recurrente al hablar de los medios a disposición de los movimientos indígenas. Sólo citando el caso de Ecuador, podemos encontrar aportaciones de gran valor como las de Warren & Jackson (2002); Sider (2002); Nash (2001); Stephen (2002); Leyra (2002); Zamosc (1993); Espinosa, Macas & Arteta (1991), León o Striffler (2002).

**Gráfico 1. Incentivos, oportunidades y medios**




Como se verá en el resto del trabajo, las tres variables inciden aunque presentan diferentes niveles explicativos:

- Los incentivos / motivos se manifiestan en los tres países pero no emerge movimiento indígena (a escala regional / nacional) en Perú. Por tanto, esta variable no es la que resulta determinante para explicar la emergencia o no de un movimiento indígena en los países analizados.

- En cuanto al espacio político, constatar que la democracia llega a los tres países objeto de estudio prácticamente al mismo tiempo. En Ecuador, en 1979; Bolivia en 1982; Perú en 1980. Cierto que en Perú, como se verá, el conflicto armado interno impidió que las condiciones de este espacio fueran similares a las de los otros dos países. Unas condiciones que empeoraron con la llegada de Fujimori en 1990. Sin embargo, en 1990, en Bolivia y Ecuador se detectan fuertes esfuerzos organizativos y no en Perú. El espacio temporal entre 1980 y 1990 no fue aprovechado por las poblaciones indígenas peruanas mientras sí lo era por las bolivianas y ecuatorianas. Las poblaciones indígenas de Perú no aprovecharon la debilidad de una democracia en transición para organizarse; eso no equivale a decir que en Perú no se produjeron esfuerzos organizativos (como se verá, Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru sí

emergen en este contexto). Por tanto, esta tampoco parece ser la variable más explicativa.

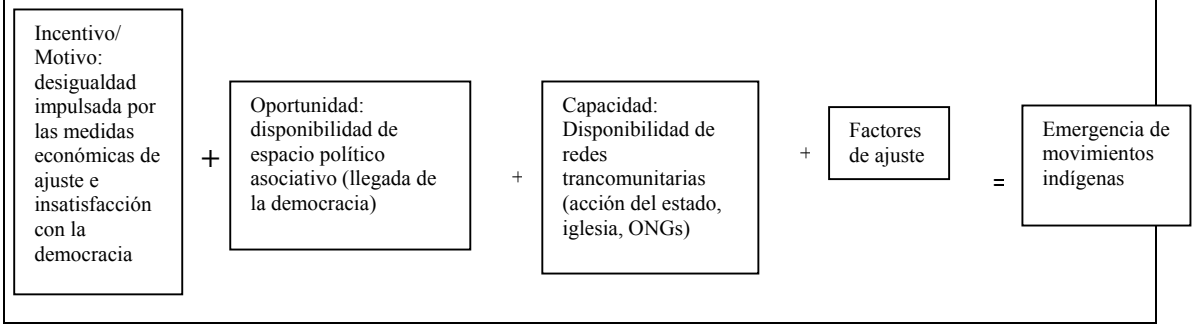
- Los medios parecen ser la variable que más determina las diferencias entre los casos. Estos medios, entendidos como redes, se manifiestan en Ecuador y Bolivia pero no en Perú. La disponibilidad de estos medios es clave para la emergencia de los movimientos y la no disponibilidad de los mismos, desde un análisis basado en la teoría de los movimientos sociales, parece ser el elemento determinante (los motivos/incentivos se manifiestan en los tres países; el espacio político también al menos por un lapso de tiempo concreto; los medios claramente están en unos países – Ecuador y Bolivia – pero no en el otro – Perú).

Sin embargo, la inesvtigación no se puede detener sólo ahí y es necesario ir más allá de lo que muestra la teoría de los movimientos sociales, la teoría sobre la construcción del Estado o aquellos postulados sobre las políticas de identidad. Al basar y desarrollar los estudios de caso desde el prisma de estas teorías se obtiene un resultado muy claro: diferencias entre países en cuanto a los procesos de organización y movilización indígena. Sin embargo, esta investigación considera que estos aportes no son suficientes para explicar la formación y la emergencia de los movimientos indígenas en aquellos países que los han contemplado.

Deben tenerse en cuenta toda una serie de particularismos (que se detallan en el capítulo 4 de esta primera parte bajo la etiqueta de "factores de ajuste" – ver gráfico 2) que actúan de manera positiva (promoviendo la emergencia del movimiento), ambigua (sin un impacto considerable) o negativa (inhibiendo la emergencia del movimiento) según el caso. Con ello, se indica que los aportes teóricos indicados con anterioridad deben completarse con otras apreciaciones para ser lo suficientemente explicativos en lo que a formación y emergencia de movimientos indígenas se refiere en países centro-andinos. Del análisis realizado, se desprende que en aquellos países dónde existen medios, oportunidades e incentivos / motivos se generan movimientos indígenas. Sin embargo, no puede afirmarse que éstos sean los factores exclusivos que provocan el fenómeno ya que la incidencia de otros factores es tan fuerte que no se puede negar su influencia. Cierto que algunos de estos factores van ligados a lo que la teoría de movimientos

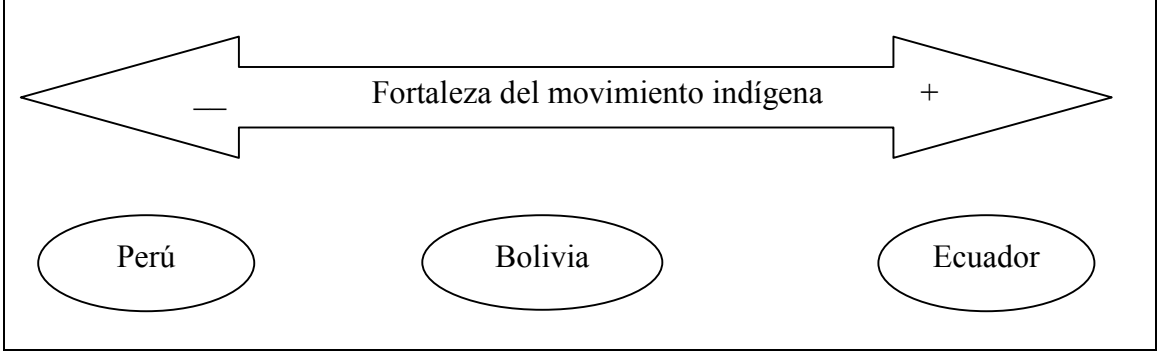
sociales considera como medios y oportunidades (por ejemplo, la importancia del liderazgo, como señala Becker – 1997, Gledhill – 2001, o Rosero & Betancourt, 2001) pero no todos y es necesario atender a factores como la concentración geográfica, el tamaño del grupo, el aislamiento geográfico (como señalan Fearon & Laitin, 1997) o las desigualdades entre grupos (como postula Horowitz, 1985) entre otros.

**Gráfico 2. Incentivos, oportunidades, capacidades y factores de ajuste**




Estos particularismos hacen muy difícil el establecer generalizaciones más allá de aquellas que se desprenden del análisis de la teoría de movimientos sociales, de la construcción del estado o de las políticas identitarias. Sin embargo, de las puntualizaciones que se realizan en el capítulo 4, se puede indicar que tanto Ecuador como Bolivia contemplan la influencia positiva (sobretodo en el caso ecuatoriano mientras que en el boliviano alguno de estos efectos podría ser considerado como ambiguo o, al menos, no negativo) de una serie de precisiones que, en el caso peruano, desempeñan un efecto totalmente contrario. Ello conduce a pensar que, aún en el caso de que existieran medios y oportunidad (el incentivo sí se produce en Perú) podría darse el caso de que no se organizara ni emergiera un movimiento indígena en Perú.

**Gráfico 3. La fortaleza del movimiento indígena en países centro-andinos**



Así mismo, el tener en cuenta estos factores diversos, ayuda a comprender las diferentes intensidades de los movimientos indígenas en los países analizados (ver gráfico 3). Esta investigación considera que Ecuador es el país con el movimiento indígena más fuerte puesto que ha contemplado la emergencia de una organización que articula las demandas e intereses de las poblaciones indígenas a nivel nacional (demandas indígenas de la sierra más demandas indígenas de las poblaciones amazónicas); Bolivia se queda a nivel regional (con organizaciones que representan los intereses de los indígenas andinos o amazónicos respectivamente): Perú simplemente presenta pequeñas organizaciones a nivel local (en la amazonía o en la sierra) que constituyen una mínima excepción a la tendencia que afecta a todo el país.

Esta percepción es compartida, en líneas generales, por parte de los diversos académicos que se han ocupado de la cuestión aunque las etiquetas varían al respecto. Por ejemplo, en uno de los trabajos más recientes, Lucero (2005) califica al movimiento indígena ecuatoriano como el más fuerte y unificado; al boliviano como fuerte aunque dividido; y, en último lugar, al peruano como débil y casi ausente. Este tipo de visión ha motivado que el movimiento indígena ecuatoriano sea considerado como el "modelo" organizativo sobre el que fijarse, el peruano como el curioso caso de ausencia y el boliviano como un fenómeno situado entre ambos polos (Lucero, 2005).

La complejidad de los casos analizados y la multiplicidad de factores (y su diferente impacto según el país) que intervienen en la organización y emergencia de los movimientos indígenas lleva a afirmar que la teoría de los movimientos sociales, la teoría sobre la modernización / construcción del Estado y la de las políticas de identidad arroja luz sobre algunos de los aspectos más complejos del tema que ocupa a estas páginas. De este modo, hay que isistir en que dichas teorías son necesarias pero no suficientes para explicar los movimientos indígenas emergentes en la zona centro-andina latinoamericana. Ello, obliga a descartar como modelos absolutamente explicativos a aquellas escasas, aunque extensivas, explicaciones sobre el fenómeno. Del mismo modo, a pesar de conocer o detectar las falencias de dichas explicaciones no es parece posible plantear un modelo perfecto, sino destacar aquellas condiciones que coinciden en los países analizados y plantear una serie de factores adicionales que deben tenerse en cuenta y que se derivan del estudio en profundidad de los casos.

Las razones que afectan a la selección de los casos son muy claras. En primer lugar, los tres países se encuentran entre los que concentran un mayor cantidad de población indígena, dentro de la región, tanto en cifras absolutas como relativas (ver tablas 5 y 6). De acuerdo a estimaciones recientes (Albó, 2000), en el territorio de los tres países habitan alrededor de 13 millones de indígenas. Este hecho justifica que el análisis realizado afecta a "mayorías" nacionales lo que supone una cuestión a tener en cuenta en el desarrollo de los países. En segundo lugar, porque dos de ellos, Bolivia y Ecuador, han contemplado la emergencia de dos de los movimientos indígenas más importantes (por no decir los más importantes) en América Latina y con una mayor repercusión en el espectro político. En tercer lugar porque surge el interrogante de por qué en Perú no se ha contemplado una emergencia similar cuando los tres países parten de una tradición histórica común, de un espacio geográfico compartido o de unas condiciones socio-económicas muy similares.

| **Tabla 5. Población indígena estimada en América Latina** | | |
|---|---|---|
| | **País** | **% Estimado sobre el total poblacional** |
| **Sobre el 10%** | Bolivia | 60-70 |
| | Guatemala | 45-60 |
| | Perú | 38-40 |
| | Ecuador | 30-38 |
| | México | 12-14 |
| **Entre 5-10%** | Panamá | 4-8 |
| | Chile | 4-6 |
| **Bajo 5%** | Honduras | 2-3 |
| | Paraguay | 2 |
| | El Salvador | <2 |
| | Colombia | <2 |
| | Nicaragua | <2 |
| | Argentina | <2 |
| | Venezuela | <2 |
| | Costa Rica | <1 |
| | Brasil | <1 |

Fuente: Varese (1991); Statistical Abastract of Latin America (2001)

| **Tabla 6. Grupos indígenas más importantes** | | |
|---|---|---|
| **Grupos más importantes** | **Población estimada** | **Ubicación** |
| Quechua | 12.581.114 | Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia, Argentina |
| Maya | 6.500.000 | Guatemala, México, Honduras, El Salvador |
| Aymará | 2.296.000 | Bolivia, Perú, Chile, Argentina |
| Náhuatl | 1.197.238 | México, El Salvador |
| Mapuche | 988.000 | Chile, Argentina |
| Zapoteco | 403.457 | México |
| Wayúu (Guajiro) | 297.456 | Venezuela, Colombia |
| Misquito | 285.000 | Nicaragua, Honduras |
| Otomí (Ñahnu) | 280.238 | México |
| Garífuna | 220.000 | Honduras, Nicaragua, Guatemala |

| | | |
|---|---|---|
| Lenca | 220.000 | Honduras |
| Totonaca | 207.876 | México |
| Paez | 140.000 | Colombia |
| Ngöbe (Guaymí) | 123.626 | Panamá |
| Subtiava | 100.000 | Nicaragua |
| Total | 25.840.095 | |

Fuente: PNUD (2004)

Como ha expresado claramente Dollfus (1980, 1991), estos tres países presentan, al mismo tiempo, una particular unidad geográfica y socio-cultural. Por su parte, Pajuelo (2004) indica que el espacio ocupado actualmente por estos tres países centrales andinos presenta, a su vez, la mayor unidad de la región[42], sobre todo por el hecho de que se trata de países con una fuerte composición multiétnica[43], y que han compartido una historia común de raíces prehispánicas, que pareció unificarse con la breve existencia del Tahuantinsuyu o Imperio de los Incas, cuyo territorio cubría justamente el que actualmente ocupan los tres países[44] (ver mapa 1). Así pues, el objetivo no consiste únicamente en contemplar el fenómeno en Bolivia y Ecuador sino también comprobar por qué éste no se ha dado en Perú. Como diría Mayer (1996), por qué no hay movimiento indígena en Perú. Una tarea de importancia si se tiene en cuenta que teóricos como Haber (1996) indican que se ha producido muy poca atención sobre los casos de no movilización; el propio Haber (1996) explicita que son muy pocos los estudios que analizan las variaciones regionales entre casos de movilización y no movilización que comparten en condiciones aparentemente muy similares; de este modo, prosigue, la investigación comparativa debería prestar más atención al por qué los movimientos no emergen y, si lo hacen, por qué fracasan al tratar de alcanzar sus propósitos de manera plena.

[42] Existe un fuerte consenso por parte de los diversos estudiosos y expertos en la materia que el espacio comprendido por Bolivia-Ecuador-Perú ha constituido una fuerte unidad económico-cultural desde tiempos precolombinos y en parte durante la Colonia.

[43] Si bien los tres países se caracterizan por poseer una fuerte diversidad, la incorporación de sus territorios en la estructura del imperio inca primero y después dentro de la colonia española los ha acabado haciendo muy similares con el transcurso de los siglos.

[44] A lo largo de todo el período colonial, dicho territorio fue administrado como parte del Virreinato del Perú, conservando un grado considerable de unidad política y administrativa, a pesar de los vaivenes de las jurisdicciones territoriales coloniales, reflejados en la azarosa filiación de las Audiencias de Quito -actual Ecuador- y Charcas -actual Bolivia-. Pero la unidad de la región no se reflejó tanto en los aspectos administrativos del gobierno colonial, sino más bien en la expansión de los dos principales idiomas andinos: el quechua y el aymará que fueron adoptados por parte de las diversas poblaciones que componían el mosaico étnico agrupado en el Tahuantinsuyu -muy precisa en el caso del aymara, cubriendo la llamada meseta del Collao y buena parte del altiplano peruano/boliviano de hoy, y más amplia en el caso del quechua, cuya expansión cubrió justamente los linderos territoriales del Tahuantinsuyu.

**Mapa 1. El imperio inca**

Fuente: Thinkquest, 2004.

En esta línea, la investigación que se desarrolla en estas páginas encuentra justificación aquí y trata de constituirse como un aporte para solventar esta carencia. Más aún si se tiene en cuenta, como afirma Storaker (2001), que Perú puede ser contemplado como una "desviación" en la medida que se han desarrollado movimientos indígenas en todos los países con amplias poblaciones indígenas[45]. El caso peruano parece desvalorizar los postulados de todos aquellos que han hecho o hacen referencia a un "efecto de contagio" (ver recuadro 2). Como precisa Cayuqueo (2005), a principios del siglo XXI, se detectan grupos indigenistas (algunos más radicalizados que otros en la mayoría de los países latinoamericanos) y que, en este escenario se supondría que, para el 2020, los mismos habrían crecido exponencialmente y logrado la adhesión mayoritaria de los indígenas en sus países; en otras palabras un "efecto demostración" o "contagio" podría hacer que el fenómeno de los movimientos y la rebelión indígena en un país se extendiera a otros países.

**Recuadro 2. Movilización indígena en Perú: la profecía incumplida**

El hecho de que no se haya producido una movilización propiamente indígena en Perú (a diferencia de Bolivia y Ecuador) supone descartar algunas de las predicciones que, a finales del siglo XIX y principios del XX fueron formuladas en relación a las capacidades y posibilidades de las poblaciones indígenas en el terreno de la política. Así, en 1888, el poeta y crítico cultural peruano Manuel González Prada declaraba que Perú es una nación de indígenas (Starn et al., 1995), una afirmación que constituiría un precedente del posterior movimiento indigenista. En 1927, Luis Valcárcel publicaba "Tempestad en los Andes" que

[45] Cabe destacar aquí los movimientos indígenas desarrollados en México y Guatemala pero que no constituyen objeto de este trabajo.

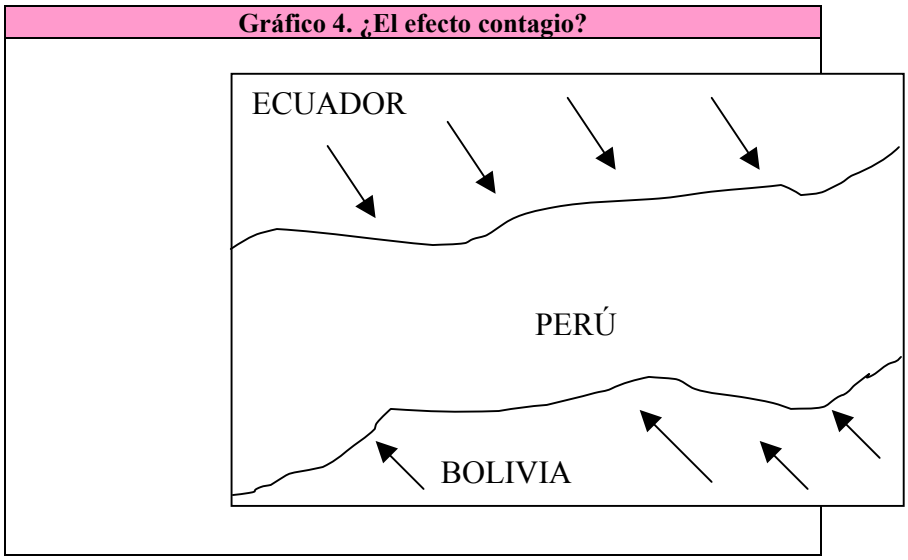
pronosticaba que un "Lenin indígena" lideraría una "tempestad en los andes" liberando a los mayorías indígenas y restableciendo la hegemonía indígena y a Cuzco como la auténtica capital de Perú. Proclamaba que, durante muchos años, se había negado una verdad: que Perú era una nación de indígenas y que el indígena había sido el único trabajador de Perú, que lo había hecho todo mientras los mestizos y blancos se dedicaban simplemente al placer del ocio. De acuerdo a Valcárcel, la raza indígena es biológica y culturalmente superior a la española y mostraba muy poco respeto por la zona costera peruana y su capital, Lima, en la medida en que las tierras altas eran el auténtico Perú. Con estos postulados, Valcárcel fue considerado como el padre de la etnología en Perú (en 1946 fundó el Instituto de Etnología en la Universidad de San Marcos de Lima mientras desempeñaba la función de Ministro de Educación). Por su parte, José Carlos Mariátegui estaba más preocupado por la situación económica de los indígenas que de las condiciones raciales y culturales. De este modo, afirmaba que sólo una revolución socialista y el reemplazo de la sociedad feudal / capitalista por un colectivismo marxista brindaría justicia a los descendientes de los Incas. Mariátegui veía a los indígenas como el centro de la nación y creía que el sistema de trabajo comunitario de las comunidades indígenas, supondría la fundación del socialismo peruano (Skidmore & Smith, 1997). Finalmente, Víctor Raúl Haya de la Torre, fundador de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) – que se ha convertido en el partido político más longevo en Perú – apostaba por una ideología de solidaridad con los pobres. Aunque más moderado que Mariátegui, compartía muchas de sus perspectivas sobre los problemas de las poblaciones indígenas y su uso del simplismo indegenista provocó que los sectores y estratos medios fueran conscientes de los problemas de las poblaciones indígenas lo que acabó siendo útil para colocar las cuestiones indígenas dentro de la agenda política. Pero, a pesar de la importancia que estos autores e intelectuales otorgaron a las poblaciones indígenas y sus capacidades políticas, la evidencia demuestra que el país ha estado (y parece estar) lejos de contemplar la emergencia de un movimiento indígena mientras esto sí se ha producido en Bolivia y Ecuador.

Martí (2004) precisa que si además existe conexión con el "tiempo mundial", es decir, si hay coincidencia con una coyuntura internacional favorable, pueden aparecer dinámicas de contagio (como el llamado "efecto dominó" o "bola de nieve") que desemboquen en procesos de movilización en cadena[46]. El caso peruano demuestra que esto no ha sucedido (y en un entorno de coyuntura internacional favorable marcado por el reconocimiento de derechos indígenas y una mayor sensibilidad interna por parte de los gobiernos – justamente por la presión internacional – ver tabla 7) y ofrece pocas perspectivas de que vaya a suceder (si se atiende a las variables y precisiones que se irán señalando a lo largo de las páginas que componen este trabajo). De este modo, la evidencia peruana invalida el argumento que Gurr & Moore (1997) propugnaban al indicar la influencia o difusión de movilizaciones anteriores sobre las siguientes; al menos, no para el caso de Perú. Así mismo, Lake & Rothchild (1997) indicaban que la difusión de la movilización se presenta cuando la violencia étnica en un determinado país aumenta la probabilidad de que la violencia dé inicio en países vecinos. El caso peruano parece dejar inconsistente dicho argumento[47].

[46] Por ejemplo, hace unos años, Chomsky (2001) mencionaba el efecto de contagio que el fenómeno del zapatismo podía tener sobre la región y sobre otras zonas del mundo. Ecuador y Bolivia parecen haber formado parte de ese contagio, pero no Perú.

[47] Al respecto, Lake & Rothchild (1997) indican que la difusión del conflicto suele tomar tres canales: cuando el flujo de refugiados de un país a otro afecta el equilibrio étnico en el país receptor; cuando la acción violenta en un país sirve de ejemplo para grupos étnicos en países vecinos, y cuando los grupos

**Gráfico 4. ¿El efecto contagio?**




| Tabla 7. Hitos y Reconocimiento derechos indígenas (panorama internacional) |
|---|
| 1948: Novena Conferencia Internacional Americana; se aprueba la Carta Internacional Americana de Garantías Sociales (también llamada Declaración de los Derechos y Deberes del Hombre) en la que se solicita que los Estados adopten las medidas necesarias para prestar a los indígenas adecuada protección y asistencia así como resguardo de la opresión y la explotación y miseria. |
| 1957: La Organización Internacional del Trabajo (OIT) aprueba en el Convenio 107, uno de los primeros instrumentos jurídicos internacionales destinado a la protección de los derechos de los pueblos indígenas. |
| 1965: Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial. |
| 1969: Se aprueba el Protocolo Adicional de la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, conocido como Protocolo de San Salvador. Aunque éste no aborda en forma directa la cuestión de los derechos de los pueblos indígenas, sus órganos de fiscalización –la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la Corte Interamericana de Derechos Humanos– han tenido una activa participación en el resguardo de sus garantías y derechos. |
| Desde 1983 se discute, dentro del Sistema de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, y en el interior de la región un Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. |
| 1989: Aprobación del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Admite, por primera vez, el derecho a una identidad, el reconocimiento a formas de expresión propias a través del carácter de "pueblo", y la necesidad de otorgar mayores grados de autonomía a los grupos sociales afectados. |
| 1996: Naciones Unidas declaran el Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo. |
| 2002 (13 - 24 de mayo): realización de la Primera Sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas (Nueva York). |
| 2002 (31 de agosto - 8 de septiembre): realización de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (Durban, Sudáfrica). |

Además de los motivos señalados, es conveniente mencionar una cuarta puntualización: la existencia de una bibliografía considerable de estudios de caso referidos a situaciones

actualizan sus expectativas en torno a los costes y consecuencias del uso de la violencia, a partir del éxito que tengan otros grupos en países vecinos.

y experiencias locales de organización indígena mientras que existe una lamentable carencia de trabajos comparativos (ver tabla 8)[48].

| Tabla 8. Principales investigaciones sobre los movimientos indígenas en América Latina | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Estudios de caso | | | | | Explicaciones comparadas | | |
| Autor | Bastos/Camus | Romero | Santana | Rivera | Harvey | Stavenhagen | Brysk/Wise | Le Bot |
| Países | Guatemala | Ecuador | Ecuador | Bolivia | Chiapas (México) | México y América Latina | Bolivia, Ecuador, México y Perú | Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua y Perú |

Realizar este estudio comparativo, puede ayudar a revertir esta situación. Además, desde estas páginas se considera necesario pensar en procesos y fenómenos intentando ir más allá de los marcos nacionales con el objetivo de intentar hallar rasgos comunes que se constituyen en procesos transnacionales y que justamente por eso requieren una mirada simultáneamente. Esto resulta indispensable en el caso de una región como la andina, la cual, a pesar de su heterogeneidad y fraccionamiento nacional, muestra también un grado muy alto de unidad cultural e histórica, reflejado en la existencia de uno de los conglomerados indígenas más importantes del planeta. Y precisamente ligado a este hecho, una constatación y justificación final de acuerdo a autores como Martz (1994) y Menéndez-Carrión & Bustamante (1995) que han señalado la amplia diversidad interna de América Latina y la necesidad de incrementar el trabajo en relación a sub-regiones como la andina. En efecto, Martz (1997) expresa que los países de mayor extensión y más homogéneos como los del Cono Sur (Argentina, Brasil, Chile, Uruguay, Paraguay) reciben y han recibido más atención que los andinos. En la medida en que han carecido de la importancia económica, diplomática y estratégica que se ha atribuido a otros países de la región, los países andinos han recibido una menor atención por parte de diversos sectores entre los que se encuentra el académico (Dash, 1997).

Así mismo, Trejo (2001) no se olvida de resaltar que los teóricos de la etnicidad y del conflicto étnico han omitido de sus explicaciones a las "minorías" étnicas

[48] Resulta interesante atender a la inquietud que señala Martí (2004): la inusitada fuerza con que lo étnico ha aparecido en buena parte de las arenas políticas de América Latina supone la necesidad de reflexionar hasta qué punto los estudios sobre los procesos de transición que acontecieron en los ochenta y a inicios de los noventa ignoraron (debido a su misma naturaleza analítica e instrumental) un fenómeno de tan difícil operacionalización.

latinoamericanas debido a su propensión a estudiar casos donde existen conflictos interétnicos graves y violencia a gran escala. Casos y regiones del mundo donde históricamente la violencia étnica se ha mantenido a niveles bajos son continuamente ignorados (la tabla 9 muestra como la región latinoamericana, a pesar de la elevada conflictividad que la caracteriza, ha sido la menos violenta).

| **Tabla 9. Conflictos armados por región, 1990 – 1999**[49] | | | |
|---|---|---|---|
| Región | 1990 | 1995 | 1999 |
| Asia y Pacífico | 21 | 21 | 20 |
| América Latina | 7 | 5 | 2 |
| África del Norte y Oriente medio | 7 | 9 | 4 |
| África Sub-Sáhara | 17 | 21 | 16 |
| Europa | 4 | 4 | 5 |
| Totales | 56 | 60 | 47 |

Fuente: Smith (2000)

Es por ello, como señala Trejo (2001), que la literatura comparativa sobre conflictos étnicos presenta un marcado sesgo regional: África, Asia del Sur o Europa Central están sobre-representados, y regiones como América Latina están ausentes de la teorización étnica[50].

Por tanto, la propuesta de esta investigación de trabajar con estudios de caso y su comparación al mismo tiempo, pretende responder a las deficiencias manifestadas por los expertos en la materia y, ofrecer nuevos planteamientos o aportes ante una materia escasamente desarrollada. Sólo recientemente algunos científicos sociales y políticos han empezado a investigar sobre las tensiones étnicas y sus posibles implicaciones políticas en los países latinoamericanos. Como se ha avanzado, sólo un número limitado de trabajos han analizado la intersección de las políticas étnicas y democráticas en los países de la región a pesar de las predicciones que apuntan a que los *cleavages* étnicos

[49] Puede acudirse a otras fuentes que ofrecen cifras diferentes pero que apenas suponen ningún cambio en referencia a las ofrecidas. Por ejemplo, Wallensteen & Sollenberg, M. (2001) o Gleditsch, Wallensteen, Erikson, Sollenberg y Strand (2002).

[50] Para Fearon & Laitin (1997) esto se traduce en que la mayor parte del conocimiento sobre etnicidad y conflictos étnicos se ha construido sobre bases metodológicas endebles: al estudiar solamente una cara de la moneda (el rostro violento de la etnicidad) estamos ante un campo caracterizado por el sesgo estadístico.

son aquellos factores que implicarán mayores desafíos para las nuevas democracias[51]. Además, los países analizados dentro de esta investigación parecen adaptarse perfectamente a lo que Menéndes-Carrión & Bustamante (1995) afirman: el estudio de casos similares con resultados diferentes puede ayudar a los científicos sociales a identificar nuevas variables y factores influyentes así como a detectar relaciones no establecidas con anterioridad (espúreas). Así mismo, como diría Ragin (1987), los países centro-andinos constituyen el laboratorio ideal para comprobar cómo similares condiciones combinadas de manera diferente y en contextos diferentes producen resultados diferentes.

En último lugar, también podría alegarse una justificación ética para la realización de este tipo de investigaciones. Muchos autores han encabezado sus obras diciendo que suponen una reacción contra una historia caracterizada por la exclusión, el rechazo y la represión hacia los pueblos indígenas en América Latina. Junto a este aspecto, parece interesante añadir que es necesario trabajar para garantizar el rumbo futuro de la democracia en la región y más en estados pluriétnicos, como los que se pretende analizar, que son los que, durante los últimos años han mostrado una mayor inestabilidad. Si ser indígena en Bolivia, Ecuador o Perú (o en cualquier otro país) supone experimentar desigualdad y exclusión (a todos los niveles), la democracia se encuentra ante un gran reto sobre el que es necesario trabajar. La democracia requiere que las poblaciones indígenas sean consideradas como iguales en los procesos de toma de decisiones. Las movilizaciones que se han producido durante los últimos años han desvelado cuestiones fundamentales relativas a la relación entre el estado y la nación así como entre la nación y la democracia. Si bien el conflicto étnico es percibido por los gobiernos latinoamericanos como una amenaza hacia las frágiles instituciones democráticas y a la unidad nacional, Van Cott (1994) argumenta que el origen de la inestabilidad y las amenazas, en los países en proceso de democratización de la región, provienen del estado excluyente y no de aquellos que demandan inclusión en el proceso de gobernanza y de definición del Estado-Nación.

[51] Gran parte de la literatura más reciente sobre democratización en América latina se ha centrado en aspectos como la acomodación de élites, formulación de pactos, construcción institucional, establecimiento de agendas o sistema de partidos. Se ha prestado muy poca atención a ámbitos como el entorno rural, las políticas locales, los canales de representación o los *cleavages* étnicos. Por tanto, las fracturas étnicas y sus implicaciones políticas en la región, siguen siendo materias poco estudiadas.

## 2. Marco teórico y planteamiento de variables (independientes y dependiente)

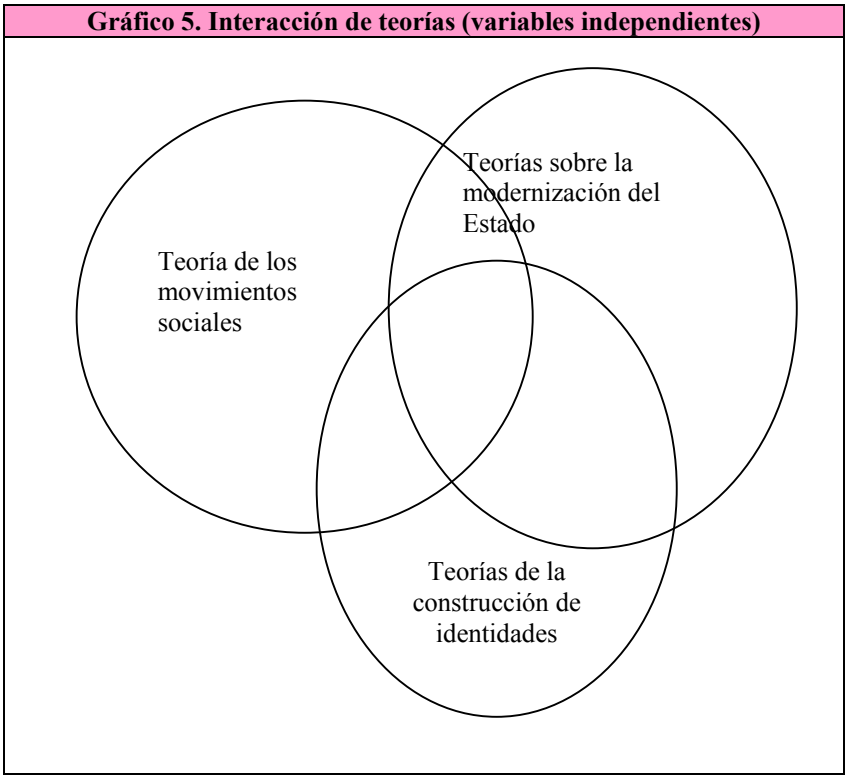
El planteamiento de la investigación combina una serie de aportes teóricos que se presentan en este apartado. Como se ha precisado en las anteriores páginas, los *cleavages* étnicos han sido frecuentemente ignorados y más en los países que son objeto de esta investigación. Debido a que es relativamente poco lo que se sabe acerca de las causas que se encuentran detrás de las movilizaciones indígenas y de su diferente desarrollo en dichos países, se hace uso de diferentes perspectivas teóricas. Básicamente se emplea la teoría sobre movimientos sociales para hablar de los medios y oportunidades sobre los que se "construyen" los movimientos indígenas; de las teorías de la modernización y la construcción del Estado-nación para hablar de los incentivos que conducen a la movilización y la politización de las identidades étnicas. En tercer lugar, de los aportes teóricos sobre la etnicidad y las identidades étnicas; dichos aportes ayudan a delimitar con mayor precisión qué se entiende exactamente por grupo étnico, identidad étnica (así mismo, brevemente, se contemplan cuáles han sido las principales tendencias dentro de este enfoque, sus aportes más valiosos y las críticas que se formulan en relación a sus argumentos de justificación sobre la politización de la identidad étnica) y etnicidad. Finalmente, desde los postulados de la acción colectiva, se precisa qué se entiende por movimiento indígena.

A través de estas corrientes teóricas se presenta y justifica la elección de las variables independientes (incentivos, redes y oportunidades) y dependiente (movimiento indígena) de la investigación que, en los siguientes apartados se abordan con mayor detalle. En primer lugar, se contempla, desde la teoría de los movimientos sociales, como los recursos organizativos y las oportunidades políticas son importantes en la medida que determinan el potencial para la movilización indígena. En segundo lugar, desde las teorías de la modernización y la construcción del Estado-Nación, se especifica como las políticas perseguidas por el estado son importantes en la medida que pueden constituirse como intentos de cara a la eliminación de las diferencias étnicas o alterar las condiciones relativas a los recursos indígenas; esto genera incentivos para la movilización. En tercer lugar, desde las teorías de la identidad, se detalla qué se entiende por identidad y cuáles son los factores que pueden provocar que ésta se politice (la relación entre situaciones de desigualdad / desventaja e identidad resultan cruciales),

actuando de impulso para la movilización. En cuarto y último lugar, las formulaciones desde la acción colectiva ayudan a delimitar que "movimiento indígena" se operacionaliza, en esta investigación, como aquellas organizaciones formadas sobre la base de la identidad indígena con la capacidad de movilizar a una parte significativa de la población indígena para perseguir fines determinados.

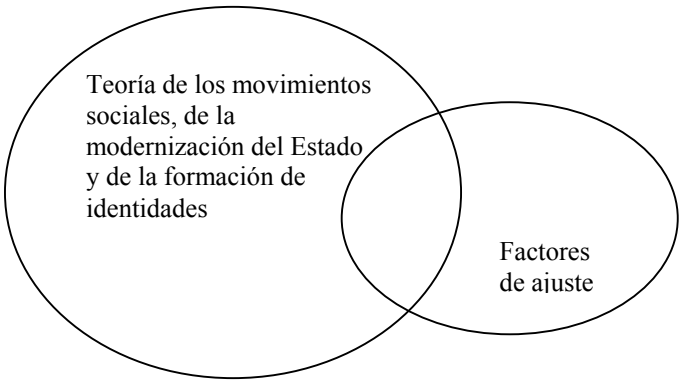
Retomando la hipótesis que se plantea para esta investigación, se expresa que: la insatisfacción derivada de las nuevas democracias y la implementación de medidas económicas de ajuste o neoliberales (en otras palabras, los cambios en los regímenes de ciudadanía - de corporativistas a neoliberales) generan y consolidan situaciones de desigualdad, politizan la identidad y se constituyen como incentivos para la emergencia de movimientos indígenas (algo que comparten Bolivia, Ecuador y Perú); sin embargo, éstos únicamente se forman en aquellas zonas en las que existen medios (disponibilidad de redes) y oportunidad (espacio político – democracia). Si bien en Perú se detecta el incentivo, la carencia de medios y oportunidad (al menos no en el nivel que presentan Bolivia y Ecuador) parecen inhibir la emergencia del movimiento.

**Gráfico 5. Interacción de teorías (variables independientes)**



Estas variables son relevantes para explicar la emergencia de movimientos indígenas en los países centro-andinos de la región pero tras realizar los estudios de caso detallados por país, se afirma que son necesarias pero que no resultan suficientes a la hora de explicar por qué y bajo qué condicionamientos o factores emergen los movimientos indígenas en unos países y no en otros. Para ello se incorporan una serie de factores – etiquetados como "factores de ajuste"[52] – muy ligados a los postulados de Fearon & Laitin (1997), Gurr & Moore (1997), Horowitz (1985), Becker (1997), Gledhill (2001), Rosero & Betancourt (2001) o Colloredo-Mansfeld (2003), entre otros[53]. Las perspectivas teóricas y la delimitación de variables que se detalla a continuación son necesarias en la medida que identifican factores comunes en aquellos países que han contemplado emergencia indígena pero son insuficientes en la medida que no contemplan ciertos fenómenos que, tras intensos estudios de caso, parecen relevantes para configurar, de manera más precisa, cuáles son las condiciones bajo las que emerge un movimiento indígena en Bolivia y Ecuador pero no en Perú.

**Gráfico 6. La influencia de los factores de ajuste**




Como se expresa en el tramo final de esta primera parte, es muy difícil inferir conclusiones o parámetros generales sobre la influencia de estos factores de ajuste. Del

[52] Dichos factores se detallan y desarrollan en el apartado 3.6, dentro del primer capítulo de la investigación.

[53] Por ejemplo con matices en referencia a la cuestión del liderazgo. Cierto que las cuestiones de liderazgo van estrechamente ligadas a los medios que propugna la teoría de los movimientos sociales pero no comprenden cuestiones como la concentración geográfica, la cohesión grupal, el tamaño del grupo, las desigualdades, antecedentes históricos de relevancia o particularismos que no pueden ignorarse en el caso de Bolivia, Ecuador y Perú.

análisis que se realiza en esta investigación, se desprende que dichos particularismos afectan de una manera más positiva a Ecuador, positiva / ambigua en Bolivia y negativa en Perú. Ello inhibe o facilita la emergencia del movimiento según el caso y de acuerdo también a las variables principales.

Por tanto, tras estas puntualizaciones y antes de dar paso al análisis de corrientes teóricas y justificación de variables y factores se precisa que: (1) la variable dependiente (movimiento indígena) se operacionaliza como aquellas organizaciones formadas sobre la base de la identidad indígena con la capacidad de movilizar a una parte significativa de la población indígena; (2) una serie de condiciones (variables independientes) son las que se tienen en cuenta para expresar este resultado – tres variables: (a) incentivos / motivos (b) medios (c) oportunidad; (3) las unidades de análisis o estudios de caso (Bolivia, Ecuador, Perú) presentan diferentes valores sobre la variable dependiente: Bolivia y Ecuador coinciden (han emergido movimientos indígenas aunque con diferente intensidad – mayor en Ecuador que en Bolivia) pero no Perú (no han emergido movimientos indígenas); (4) la variación se debe, en parte, a los distintos valores que (o presencia de) adoptan las variables independientes (los tres estudios de caso presentan incentivos / motivos; Bolivia y Ecuador también disponen de medios y oportunidades pero no Perú); (5) es necesario aportar una reflexión en forma de factores de ajuste que ayuda a comprender mejor bajo qué condiciones emergen los movimientos indígenas en los países centro-andinos; las variables principales empleadas son necesarias pero no suficientemente explicativas para determinar la emergencia de un movimiento. Por ese motivo, es necesario precisar factores de importancia en este proceso derivados del estudio en profundidad de los casos.

## 2. 1. Aporte de la teoría de movimientos sociales

La exploración de las variaciones en la organización y movilización de las poblaciones indígenas considera, desde el planteamiento sugerido, los factores políticos y organizacionales bajo los que la población es capaz o probablemente capaz de organizarse sobre la base de la identidad étnica. De acuerdo a McAdam et al.(1996) los teóricos de los movimientos sociales trabajan con diferentes tradiciones teóricas que, generalmente, coinciden en un conjunto de factores que influencian sobre la emergencia

y el desarrollo del movimiento social; son: las estructuras de oportunidad política y las estructuras de movilización. Son, en otras palabras, las variables que, junto al incentivo, se han planteado para estudiar la desigual emergencia de los movimientos indígenas (redes como medios y apertura de espacio político como oportunidad; sí en Bolivia y Ecuador; no en Perú). De este modo, las variables que se plantean en esta investigación reciben, de este modo, un considerable respaldo por parte de la comunidad académica.

Siguiendo a McAdam (1996), los teóricos del proceso político como Tilley (1978), McAdam (1982) o Tarrow (1983) enfatizaron primero la importancia de las instituciones políticas y del sistema político para facilitar o inhibir la acción colectiva por parte de los movimientos sociales. Tarrow (1996) argumenta que la movilización en lo que a movimientos sociales se refiere varía en la medida en que las oportunidades para la acción colectiva se "abren" o se "cierran", aparecen y desaparecen aliados, cambian los alineamientos políticos o las élites se dividen o se agrupan. La estructura de oportunidad política, por tanto, se refiere a los factores políticos que son externos a los grupos que intentan movilizarse; unos factores que influenciarán en la forma, el contenido y las posibilidades de movilizarse. Identificar estos factores implica un conocimiento de cómo las estructuras políticas permiten o constriñen la acción colectiva (McAdam, 1996). Mientras la estructura de oportunidad política es única en cada país, se pueden indicar factores que han sido comúnmente estudiados: la apertura del sistema político, la tendencia estatal al uso de la represión o la habilidad de los movimientos para atraer aliados dentro o fuera de las élites políticas (McAdam, 1996). Estos factores, serán contemplados en los estudios de caso que se desarrollarán en los siguientes capítulos de este trabajo. Es necesario puntualizar que la estructura de oportunidad política puede verse influenciada por la movilización y organización social, de manera que no puede analizarse de manera aislada (Storaker, 2001). De este modo, se contemplará la interacción entre los movimientos indígenas emergentes y el espacio político comprobando el grado de sinergia entre ambos y los efectos derivados de esta relación.

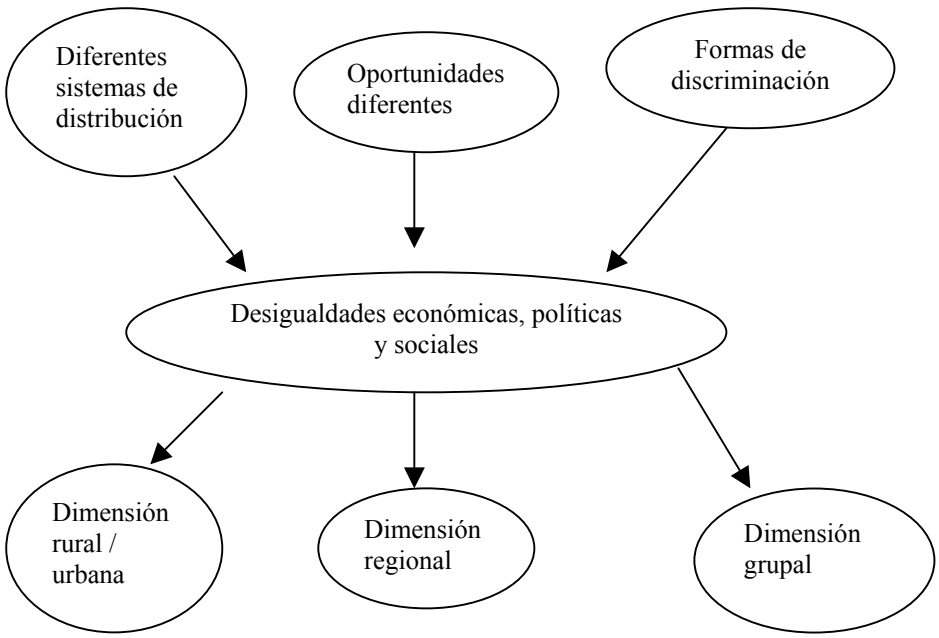
Por otra parte, McCarthy (1973) y Zald (1977) han enfatizado la importancia de recursos y medios formales en relación a la emergencia de movimientos sociales. McAdam (1996) precisa que Tilly (1978) ya señaló que no sólo los factores puramente formales sino también aquellos más informales pueden incrementar la capacidad

organizativa. De este modo, siguiendo a McAdam (1996), podría decirse que las estructuras de movilización son aquellos vehículos colectivos, tanto formales como informales, a través de los que la población se moviliza y se compromete en la acción colectiva. Gurr (2000) expone, en relación a los grupos étnicos, una consideración referente a las organizaciones formales y las redes informales: la cohesión de una identidad grupal va en función de elevados y sostenidos niveles de interacción entre sus miembros (por ejemplo, hablar una misma lengua o compartir un trasfondo común promueven la interacción). De acuerdo a estos parámetros teóricos, se justifica que el análisis de las redes existentes y generadas (tanto las previas resultantes de la organización socio-estatal – las promovidas por el corporativismo estatal o aquellas existentes dentro de las propias comunidades o poblaciones indígenas – como las generadas por otros actores – iglesias, ONGs, etc.).

Así mismo, junto a estas dos variables, debe destacarse la influencia e importancia de los procesos de "encuadre" de los movimientos estudiados. Dichos procesos, se refieran a las ideas y sucesos que moldean la comprensión que los actores tienen de sí mismos (McAdam, 1996). McAdam (1996) advierte el riesgo de equiparar el concepto con todos los aspectos culturales de los movimientos sociales y propone una definición más precisa: son aquellos esfuerzos estratégicos conscientes por parte de grupos de población para formar comprensiones compartidas del mundo o de ellos mismos que legitimen y motiven la acción colectiva.

Esta constatación se vincula con la otra variable independiente que se propone en este estudio: el motivo / incentivo para la movilización vinculado a la politización de la identidad indígena. O sea, el agravamiento de la situación de desigualdad (provinente desde épocas de la colonia), provocado por las medidas económicas de ajuste y la insatisfacción con las nuevas democracias, politiza la identidad y ofrece el incentivo para la organización y movilización. Ello implica que los movimientos indígenas surgen también por la existencia de estos procesos de encuadre a los que se aludía anteriormente. Gurr (2000), en relación a las poblaciones indígenas, indica con mayor exactitud estos procesos de encuadre que resultan claves en el planteamiento propuesto como la autodeterminación o los derechos propiamente indígenas y de minorías han espoleado a los movimientos etno-políticos.

**Gráfico 7. Condicionantes de la desigualdad**




Fuente: Justino (2003)

Así, la oportunidad política, las estructuras / medios para la movilización y los procesos de "encuadre" interaccionan y son considerados en esta investigación de manera conjunta en la medida en la que influyen sobre el potencial de los procesos de movilización. McAdam (1996) ya indica que la oportunidad política es un pre-requisito necesario para la acción. En ausencia de una organización suficiente – ya sea formal o informal – estas oportunidades probablemente no puedan ser aprovechadas (esta reflexión es importante ya que sitúa la importancia de los medios por encima de la de las oportunidades; ambas variables son muy importantes pero, como se ha considerado anteriormente, los medios parecen ser más determinantes para determinar la emergencia de un movimiento indígena; la carencia de medios en Perú es notable mientras que la disponibilidad de oportunidad política podría entrar en una discusión menos clara). Finalmente, mediante los requisitos estructurales de oportunidad y organización se encuentran los significados y definiciones – o encuadres – compartidos por todos aquellos que se adhieren al movimiento.

Es muy importante señalar que debe tenerse en cuenta el problema de que la variable dependiente (movimiento indígena entendido como organización – se precisa con más detalle en los siguientes apartados) influya sobre las variables independientes. En la

medida en que el movimiento indígena en cuestión está en proceso, puede tener influencia sobre aquellos factores que se consideran como variables independientes (por ejemplo, la existencia de un movimiento indígena puede tener un impacto sobre aquellas políticas gubernamentales en relación a las poblaciones indígenas). Por ese motivo, esta investigación considera que es muy importante situar las variables en el tiempo y comparar el periodo contemporáneo con los anteriores en los países elegidos.

### 2.1.1 La incorporación de lo "indígena" en la Teoría de los Movimientos Sociales

La teoría de los Movimientos Sociales se ha desarrollado principalmente a través de los estudios de caso de los movimientos sociales europeos y norteamericanos (Candial, 1995). En los casos norteamericanos, se ha prestado una especial atención hacia la estrategia, la participación y los intereses organizacionales de los movimientos; además, se analiza su impacto político y social. Todo este conjunto de cuestiones son abordadas por la que se ha llamado "Teoría de los Recursos de la Movilización". Por su parte, la literatura europea se centra en el origen de los movimientos: por qué estos emergen y cómo la creación de nuevas identidades desafía el orden político y social – aspectos abordados por la calificada como "Teoría de los Nuevos Movimientos Sociales" (Álvarez & Escobar, 1992; Foweraker, 1995). De esta manera, el planteamiento de esta investigación se encontraría a caballo de estas dos tradiciones al recoger aspectos clave tanto de una como de otra para explicar la emergencia de los movimientos indígenas contemporáneos en América Latina.

Tradicionalmente, la evaluación de los movimientos sociales en países latinoamericanos ha sido influenciada por estas dos vertientes teóricas aunque ha tendido a comprender más los paradigmas de la Teoría de los Nuevos movimientos Sociales que la de los Recursos sobre la Movilización. Al respecto, Foweraker (1995) indica que, en el contexto latinoamericano, la teoría de los nuevos movimientos sociales serviría para explicar la progresiva incidencia y el creciente enfoque de la movilización mientras que la teoría sobre los recursos se ocuparía de las constricciones y oportunidades para explicar el éxito de los movimientos sociales.

Sin embargo, como ya se ha incidido con anterioridad, los movimientos indígenas apenas han sido estudiados y han tendido a quedar fuera de los trabajos realizados dentro de estas perspectivas teóricas. Fundamentalmente, esto se debe a la incidencia de unos factores y a su trayectoria histórica. El origen de la movilización de masas en América Latina, durante el siglo XX, se produce durante la época de los regímenes populistas entre la década de 1930 y 1960. Durante este periodo se produjo un proceso de industrialización a través de una política de substitución de importaciones. En ese momento, el rango de los movimientos sociales era relativamente limitado, construido sobre la noción de actores de clase así como con los movimientos agrarios y de trabajadores. Dos sucesos clave fueron los que cambiaron este escenario; primero, el cambio de sociedades rurales a urbanas e industriales a través de proyectos industriales y la capitalización de la agricultura; segundo, la crisis del populismo y la llegada de los regímenes militares a partir de la década de los setenta (Foweraker, 1995). Así mismo, Alvarez & Escobar (1992) enfatizan la crisis de los partidos políticos y el mecanismo de representación que se traslada de los partidos tradicionales a los partidos de izquierda. Dentro de este contexto, los sindicatos y los movimientos campesinos, basados en el concepto de clase, fueron quedando atrás gracias a la emergencia de nuevos movimientos sociales. Estos movimientos, como señala Foweraker (1995), supusieron la consolidación de una categoría "abierta" que dependía del momento, lugar y circunstancias y que podía incluir nuevas variantes en cuanto a movimientos; entre ellos, los étnicos, empezaron a afirmar sus demandas como derechos (educativos, sobre el trabajo o sobre la propiedad de la tierra).

La emergencia de muchos fenómenos sociales en el espectro latinoamericano tendió a incluirse en el término Nuevos Movimientos Sociales. Pero, tal y como Foweraker (1995) advierte, no todo lo que se "mueve" es un movimiento social; éste debe mostrar un sentido de propósito colectivo y objetivos políticos que requieren interacción con otros actores políticos y debe movilizar a sus miembros para obtener sus objetivos. Además, es necesario señalar, como puntualiza Slater (1985) que la protesta política de los Nuevos Movimientos Sociales converge en tres rasgos: el excesivo centralismo en la toma de decisiones por parte del aparato estatal combinado con la creciente ineficacia administrativa; la incapacidad del estado para proveer servicios adecuados en cuanto a bienes de consumo colectivo; la progresiva erosión de la legitimidad estatal junto con el escepticismo hacia los partidos políticos establecidos. Esta situación ha incrementado la

articulación de demandas sociales al margen de los canales tradicionales de representación política. Escobar y Álvarez (1992) consideran que el concepto de Nuevos Movimientos Sociales desafía el modelo económico y político del estado y cuestiona los mecanismos tradicionales de hacer política. Mainwaring & Cardoso (1987) aprecian que muchos nuevos movimientos sociales son incapaces de desplazarse desde tácticas confrontacionales a estrategias de negociación y compromiso requeridas por el nuevo periodo democrático; este rasgo no se cumple para los movimientos indígenas abordados en este trabajo (por ejemplo, el caso más paradigmático sería el ecuatoriano, capaz de pasar de estrategias de confrontación a las de diálogo y negociación como parte de su estrategia habitual; igualmente el boliviano – en este sentido, las poblaciones indígenas se han movilizado oponiéndose a los diversos aspectos han considerado como amenazas a sus condiciones de vida y su cosmovisión ancestral pero también han sabido negociar para obtener nuevos marcos y compromisos institucionales[54]).

De este modo, parece poder establecerse una distinción entre los "viejos" y los "nuevos" movimientos sociales. Esta distinción se ha convertido en una nueva fuente de debate entre los especialistas de la teoría de los movimiento sociales. Autores como Mainwaring & Vitola (1984) la consideran una clasificación útil y expresan que los nuevos movimientos sociales se inclinan hacia preocupaciones afectivas, relaciones expresivas, orientaciones grupales y una organización horizontal; para ellos, los viejos movimientos sociales se inclinan hacia preocupaciones materiales, relaciones instrumentales, se orientan hacia el estado y mantienen una organización vertical. Por el contrario, Fuentes (1989) y Frank (1992) observan que muchos de los movimientos sociales que ahora son calificados como "nuevos" son, con pocas excepciones, nuevas formas de movimientos sociales que han existido anteriormente. En relación a esta problemática, Scott (1991) indica claramente que los nuevos movimientos sociales absorben el proyecto de los viejos movimientos en un aspecto fundamental: "abren" la esfera política, articulan demandas populares y politizan cuestiones que previamente estaban confinadas al ámbito privado.

[54] En los siguientes tramos de este capítulo, al referirnos de manera específica a los estudios de caso, realizaremos una primera aproximación a esta cuestión. Posteriormente, en los capítulos centrados en el desarrollo de cada uno de dichos estudios, esta cuestión se abordará con una mayor profundidad.

No parece existir una frontera clara entre los que se consideran "nuevos" y los "viejos" movimientos sociales aunque no puede negarse que hay nuevos elementos dentro de los movimientos sociales (Candial, 1995). Para Cardoso (1993) la novedad de los movimientos sociales en América latina se encuentra en la introducción de sectores populares previamente excluidos dentro del balance de fuerzas entre la sociedad civil y su habilidad ocasional para desafiar al estado. Al respecto, el caso de los movimientos indígenas supone un claro ejemplo de esta reflexión.

Las primeras revueltas de los grupos indígenas contra los españoles carecían de una estrategia unificada o de una visión más amplia en cuanto al cambio social (Becker, 1992). Durante la década de los veinte y los sesenta del siglo XX, las poblaciones indígenas empezaron a organizarse con el objetivo de la lucha por la tierra. Además, el desarrollo económico acaecido durante la década de los sesenta y los setenta modeló la composición de sus demandas. En el entorno rural, amenazado por la introducción de tecnología moderna y valores capitalistas, las comunidades indígenas empezaron a demandar el reconocimiento étnico por parte del Estado (Wray, 1989; Findji, 1992).

Por tanto, el nuevo componente en los movimientos indígenas contemporáneos es la conciencia de la lucha por la identidad y la necesidad de una estrategia para adquirir derechos políticos, económicos y sociales. En este sentido, la prioridad del movimiento indígena pasará por aquellos proyectos (programas de educación bilingües o recuperación de las culturas tradicionales, por ejemplo) que refuercen su sentido de identidad. Evers (1985) puntualiza que la capacidad de innovación de estos movimientos recae en su habilidad para crear y experimentar con diferentes formas de relaciones sociales en la cotidianeidad así como para generar espacios de prácticas sociales en las que el poder no está centralizado.

La estrategia adoptada por los movimientos sociales de cara a obtener el acceso a la esfera política no se ha basado simplemente en la solidaridad entre los miembros del movimiento y otros sectores de la sociedad sino como señala Evers (1985) por un antagonismo compartido hacia los "otros". Tarrow (1988) ha definido esta situación como una relación de conflicto, abierta y continuada, entre actores colectivos y autoridades. De hecho, como se verá en las siguientes páginas, la afirmación de la identidad indígena se define, en gran parte, en términos de antagonismo hacia el resto de

la sociedad; las poblaciones indígenas quieren tener su propia identidad, su propia cultura y tradiciones reconocidas como elementos diferentes al resto de la sociedad.

Tarrow (1989) considera que los "marcos de acción colectiva" que afirman el compromiso de la población con los objetivos deben encontrar injusticias y una autoridad injusta en particular si desean ser efectiva; el conflicto consolida esta solidaridad y el sentido de la identidad como una causa común. Esta autoridad "injusta" siempre se canaliza en el estado porque el estado posee un poder excepcional para definir actores como legítimos o ilegítimos, de manera que apoya a unos mientras destruye a otros. Además, una característica compartida por los movimientos sociales es la de fuerza y moralidad; un sentido de injusticia en la motivación individual y la fuerza de la movilización social para desarrollar el poder social; de este modo, los movimientos sociales movilizarían a sus miembros ante una ofensa / defensa en relación a un sentido compartido de injusticia moral. Esta dialéctica de la justicia y la injusticia es común en el discurso indígena y este tipo de argumentos ayudan a reforzar la identidad indígena y a justificar los levantamientos de la población como algo justo.

Esta lucha identitaria en la sociedad contemporánea ha sido subrayada para evitar la reducción del problema a un conflicto de clase. Sin embargo, el conflicto de clase y el étnico pueden encontrarse juntos desde los inicios de los movimientos indígenas (Candial, 1995).

Como se verá con más detalle en el desarrollo de los estudios de caso, el movimiento indígena puede entenderse en términos de clase en la medida en que parte de sus demandas se remontan al sistema de haciendas. Durante este periodo, se necesitaron trabajadores indígenas para incrementar la producción pero se fomentaron los conflictos entre los campesinos indígenas y los propietarios de tierras. En este sentido, el problema indígena puede contemplarse como un conflicto de clase ya que, en parte, supone una lucha por la tierra y el derecho a la vida comunitaria en la vertiente del capitalismo rural (CCDH, 1990). De forma similar, el conflicto étnico que se detecta en los movimientos indígenas tiene, en parte, sus raíces en el periodo del sistema de hacienda. La lucha por la tierra no sólo era / es un reclamo en cuanto a los derechos de los campesinos sino también un reconocimiento de su territorio histórico (Wray, 1989). En la actualidad, la rápida modernización de los países latinoamericanos es vista por la población indígena

como una seria amenaza a su identidad. Así, las demandas indígenas se han expandido para incluir su derecho a la auto-determinación forzando la necesidad de reformular la estructura del estado-nación.

Bajo este prisma, Candial (1995) indica que el armazón de los movimientos indígenas se modela por dos factores: la recuperación de la identidad indígena y la necesidad de abrir un espacio dentro del entorno político, económico y social de los países. Así mimo, Candial (1995) precisa que, dentro de este contexto, los movimientos indígenas deben desarrollar un proyecto político si desean prosperar.

Scott (1991) argumenta que los movimientos sociales deben observarse no sólo como elementos culturales sino también políticos en el sentido de que politizan nuevas cuestiones y no expresan un retiro de la esfera política sino una extensión de lo "político" para cubrir un amplio abanico de preocupaciones y relaciones sociales. Foweraker (1985) añade que son políticos en la medida en que son capaces de entrar en la arena institucional y son capaces de interactuar estratégicamente con el estado. De este modo, a pesar de la aparente hostilidad hacia la política formal, el estado se convierte en el foco central de la estrategia del movimiento (Foweraker, 1985). Los movimientos indígenas tratan de buscar su propia independencia a pesar de su relación con el estado. Pero este balance no resulta fácil en la medida en que el éxito del movimiento depende, en gran medida, de lo que se puede "obtener" del Estado.

Junto a todo lo visto hasta aquí, es necesario añadir que los movimientos sociales, al menos los indígenas, deben verse inevitablemente como luchas en relación a los significados y las condiciones materiales (Escobar & Álvarez, 1992). Como se verá, las organizaciones indígenas no formulan sólo demandas culturales sino que también solicitan mejoras económicas y sociales. Por tanto, el reto del movimiento indígena estaría en alcanzar un equilibrio entre la identidad cultural y el logro económico y social dentro de las sociedades actuales; como se detallará en los siguientes apartados, el reconocimiento étnico no supone una satisfacción suficiente para las poblaciones indígenas (Candial, 1995).

## 2.2 Teorías sobre la modernización y la construcción del Estado-Nación

Las políticas de construcción del Estado-nación se constituyen en un factor crucial en el planteamiento de esta investigación. En la medida en que las políticas de construcción del Estado-Nación tratan de asimilar a "minorías" étnicas dentro de la cultura dominante o se amenazan los intereses de grupos étnicamente definidos se proveen incentivos para la movilización étnica. Esto es vital para comprender cómo las políticas estatales afectan a las poblaciones indígenas dentro del territorio estatal con el objetivo de entender la movilización indígena. Desde el planteamiento formulado, se considera que el incentivo para movilizarse en los casos analizados proviene de la consolidación e incremento de la situación de desigualdad (entre población indígena y aquella no indígena) provocada por los efectos de las medidas de ajuste económico (o neoliberales) y por la insatisfacción generada, por parte de las poblaciones indígenas, en relación a las nuevas democracias en la región latinoamericana (por tanto puede hablarse de una desigualdad provinente de lo que autores como Laurie (2001), Paley (2002), Kohl (2003), Tamborín (2003), Yashar (1998, 2002, 2004), Wayland (2004), Bauböck (2004) o Hooker (2005) han denominado como cambio de régimen de ciudadanía – de corporativista a neoliberal – ya que ésta es fruto de los efectos democráticos y de aquellos más económicos vinculados a las políticas de ajuste que acompañan a las nuevas democracias).

El colonialismo finalizó en América Latina durante la primera mitad del siglo XIX; momento en el que las anteriores unidades administrativas coloniales se convirtieron en estados independientes. Una premisa de las sociedades coloniales era que gobernantes y gobernados tenían diferentes derechos y obligaciones lo que recalcaba la estratificación y diferenciación cultural. Por el contrario, en la moderna concepción del Estado-nación, la idea básica es que todos los habitantes deberían tener tanto los mismos derechos como obligaciones y, preferiblemente, la misma cultura. Así, si bien el colonialismo se basaba en la construcción de la diferencia a través de la estratificación, los estados modernos favorecen la igualdad y homogeneización cultural. De este modo, la ideología nacionalista se encomienda a un activo proceso de construcción nacional así como de integración o asimilación de minorías en aquellos casos en los que el estado y la nación

son incongruentes. En estados étnicamente divididos, como los que se analizan en estas páginas, esto supone un gran desafío. Como indican McGarry y O´Leary (1993), la respuesta de los sujetos (en esta investigación, los colectivos indígenas) a los procesos de asimilación e integración va en función de cómo se perciban los motivos que se esconden tras esas políticas.

Mientras numerosos pueblos indígenas y minorías étnicas han sido asimilados o integrados dentro de las culturas dominantes a lo largo de la historia en todo el mundo, casos como los analizados en este trabajo muestran que un creciente número de poblaciones indígenas se encuentran en un proceso de revitalización étnica[55]. Gurr (2000) indica que las estrategias estatales de subordinación y asimilación generalmente incrementan las quejas colectivas de los grupos étnicos. Por su parte, Eriksen (1993) señala que la revitalización étnica es casi siempre una reacción a los crecientes procesos de modernización y homogeneización cultural[56].

Como se verá, algunas políticas son especialmente propensas a generar desacuerdos entre las élites partidarias del Estado-Nación y las minorías étnicas; principalmente aquellas políticas vinculadas a los derechos sobre la tierra, el lenguaje o la educación – la supervivencia de los grupos minoritarios depende, en última instancia, de la posición del estado en estas cuestiones (Storaker, 2001). A nivel simbólico, la posición del estado en estas políticas también revela ideas y concepciones sobre el valor de las "culturas minoritarias" y el status de los "grupos minoritarios" dentro del estado.

---

[55] Gurr (1993) precisa que de todas las minorías étnicas políticamente activas en el mundo, las poblaciones indígenas han experimentado el mayor incremento, proporcionalmente hablando, en la magnitud de los conflictos de todo tipo; Gurr (1993) establece esta afirmación para el periodo 1945-1989 aunque consideramos que sería válida también desde 1989 hasta la actualidad.

[56] Pero aunque los procesos de modernización e integración amenazan la identidad de las poblaciones indígenas, estos procesos también les proveen de recursos como alfabetización o conocimiento en relación a la "sociedad dominante". Con estos medios, se vuelve más fácil para las poblaciones indígenas el afirmar su propia identidad así como sus demandas de un modo comprensible para la "sociedad dominante". Esta circunstancia podría explicar por qué el renacimiento étnico tiene lugar cuando los procesos de homogeneización y asimilación han llegado tan lejos. Eriksen (1993) se atreve a decir que la identidad étnica se vuelve más importante en la medida en que se ve más amenazada. Así mismo, es muy probable que los movimientos étnicos sean o hayan sido ayudados por la creciente legitimidad internacional de las políticas de identidad; mientras las políticas estatales de asimilación e integración fueron raramente cuestionadas antes de la década de los ochenta, se ha convertido en algo legítimo el elevar demandas en nombre de las minorías étnicas en las últimas dos décadas: Así mismo, se ha producido una creciente preocupación académica en relación a los derechos de las minorías; ver Kymlicka (1995), Raz (1994) y Taylor (1994) para una discusión y defensa teórica del multiculturalismo.

Si las "culturas minoritarias" son denigradas u ignoradas, es probable que se genere resistencia entre las "minorías", en la medida de que dispongan de recursos para movilizarse en contra de estos intentos de destrucción cultural. Desde el planteamiento de esta investigación, se argumenta que la insatisfacción con las nuevas democracias en la región y el impacto de las políticas de ajuste (o cambios en los regímenes de ciudadanía – Laurie, 2001; Paley, 2002; Kohl, 2003; Tamborín, 2003; Yashar, 1998, 2002, 2004; Wayland, 2004; Bauböck, 2004; González, 2004; Hooker, 2005) consolidan y agravan las relaciones de desigualdad proveyendo los incentivos para organizarse / movilizarse; en la medida que estos cambios ignoraron a las poblaciones indígenas o redujeron su nivel de bienestar quedan evidenciados los argumentos para la acción. En aquellos países (Bolivia, Ecuador) donde existían medios (redes) y oportunidad (espacio político abierto – democracia), la movilización se produjo; allí donde no existían dicha movilización fue inexistente (Perú; la carencia de medios es notable mientras que la apertura del espacio político no alcanza los niveles que se detectan en Bolivia y Ecuador)[57].

Entre otras áreas, como se verá, la de la tierra es una de las más importantes y constituye un recurso vital para las poblaciones indígenas. La colonización de la región implicó una masiva expropiación de las tierras indígenas – y, en consecuencia, un desempoderamiento de la población indígena – y el estado moderno ha acentuado este proceso en un momento en que la necesidad de tierras por parte de las poblaciones indígenas se ha vuelto más acuciante; este hecho se convierte en un factor de primer orden para explicar la movilización de las poblaciones indígenas. A menor acceso a la tierra, mayor es el incentivo de las poblaciones indígenas para movilizarse; así lo provocó la sustitución de los regímenes corporativistas por los neoliberales. Así mismo, las carencias de las nuevas democracias en cuanto al reconocimiento específico de derechos para las poblaciones indígenas incrementaron aún más estos incentivos.

Es por ello que resulta clave atender específicamente a las reformas agrarias emprendidas en los países analizados. Como indica claramente Bretón (1997), dichas

[57] Cuando los pueblos indígenas o las minorías étnicas demandan un reconocimiento oficial de sus lenguas o símbolos culturales, se está produciendo también una demanda de un mayor respeto, importancia y valor dentro de la sociedad. Horowitz (1985) indica que aquellas cuestiones simbólicas que pueden parecer menores son muy importantes en los conflictos étnicos precisamente porque implican disputas más profundas sobre el status del grupo.

reformas van a servir no sólo para cambiar, parcialmente, las condiciones de vida de los hasta ese momento campesinos indígenas, sino que también serán una plataforma para el desarrollo de las organizaciones campesinas e indígenas, así como para la toma de conciencia y la participación política. Las reformas agrarias abren un nuevo escenario de relaciones entre comunidades y organizaciones locales, que de a poco se irán expandiendo hacia el ámbito regional y nacional, y que van tener sus expresiones más claras a partir de los años sesenta. Las políticas desarrollistas llevaron carreteras y puentes a las puertas mismas de las comunidades indígenas, lo que permitió trasladar con mayor eficiencia las políticas integracionistas a las "regiones de refugio". En todo caso, el desarrollismo nunca distinguió entre el sujeto social indígena y el campesino, porque para él eran la misma cosa (Bretón, 1997). Tras varias décadas de ensayo de estrategias de desarrollo, la integración y la modernización quedaron a medio camino – un proceso que se interrumpió definitivamente con la llegada del neoliberalismo - y al cabo de algunos años se pudo apreciar un creciente descontento originado en la frustración de las reformas agrarias y los repartos de tierras. No obstante, estos procesos –junto con la influencia de organismos de cooperación e instituciones como la iglesia católica tal y cómo se verá – fueron fundamentales para la formación de los movimientos políticos campesinistas y obreros, antecedente de los movimientos indígenas que van a surgir a partir de los años setenta y ochenta en países como Ecuador y Bolivia.

Con estos apuntes, la propuesta de esta investigación expresa que aquellas políticas de construcción de Estado-Nación que ignoran las culturas indígenas (con la relevancia de aspectos como la creciente necesidad por la tierra), hacen más probable la movilización indígena; algo directamente vinculado, como se apuntaba, a la implementación de medidas de ajuste económico así como a la insatisfacción democrática (en general los cambios provocados por la implantación de nuevos regímenes de ciudadanía; de corporativistas a neoliberales). De este modo, se afirma que el aumento de los llamados "conflictos indígenas" se relaciona directamente con las transformaciones experimentadas por el Estado durante los últimos años (Stavenhagen, 2001; Margolis, 1992), así como con otras causas, entre las que se encuentran el problema de la tierra, la pobreza y los atropellos a los derechos humanos. Todas estas cuestiones conforman el núcleo de demandas que la acción colectiva indígena procura conjugar por medio de la "política del reconocimiento".

Para finalizar este apartado, basta señalar que Anthony Smith (1981) uno de los principales precursores de la materia indicaba que las formas que toman las estrategias étnicas siempre están en función de un Estado nacional, lo que incluye un territorio, formas de organización social y cultural, una sociedad dominante o ambas – ver tabla 9. El hecho de que a un grupo étnico específico se le identifique con una de estas estrategias no significa que sea algo permanente en él, por el contrario, un mismo grupo puede transitar de una estrategia a otra o tal vez operar con más de una de ellas de manera simultánea. Desde luego, siempre habrá estrategias principales y estrategias secundarias o subordinadas. Smith (1981) señala que existirían a lo menos cinco estrategias étnicas características (ver tabla 10) que irán apareciendo en el desarrollo de los estudios de caso en los siguientes capítulos; no es objetivo de este trabajo basarse ni discutir el modelo de Smith. Simplemente se precisa aquí como respaldo al estudio de las políticas de construcción del Estado-Nación y como ejemplo de lo variadas que pueden ser las estrategias de los movimientos indígenas en función de ellas; se verá, en el desarrollo de los estudios de caso, como los movimientos indígenas emergentes tienden a acercarse a una u otra estrategia en función del momento histórico y de las acciones estatales.

| **Tabla 10. El modelo de Anthony Smith (1981)** | |
|---|---|
| 1. Estrategia de aislamiento | Fue la más común de las estrategias de las pequeñas comunidades étnicas en el pasado. La comunidad elige aislarse de la sociedad como una totalidad. |
| 2. Estrategia de la acomodación | El grupo étnico tiene por objetivo ajustarse a la sociedad mayor, de ahí que sus miembros participen de la vida política y social, de la sociedad y el Estado. A menudo, miembros individuales participan en el Estado anfitrión y son "aculturados". |
| 3. Estrategia comunalista | Es más bien una forma activa de acomodación. Aquí el objetivo es controlar los asuntos comunales y la comunidad étnica en aquellos lugares o regiones donde los grupos étnicos son mayoría demográfica. En algunos casos, piden ser reconocidos como un actor político de nivel nacional. Se transforman en grupos de presión política al controlar el "voto étnico" a cambio de concesiones políticas. Su objetivo es influir en la dirección de las políticas de Estado en función de los intereses de la comunidad. |
| 4. Estrategia autonomista | Existen varios grados y formas de autonomía a la que aspiran los grupos étnicos. Según Smith, las más importantes son la autonomía cultural y la política. La autonomía cultural implica el control, por medio de representantes o de la comunidad en su conjunto, de todos los aspectos de la vida cultural, la educación, los medios de comunicación y las cortes. En la autonomía política, las normas locales están por encima de todos los demás aspectos de la vida social, política y económica, excepto en los asuntos referidos a la defensa y las relaciones internacionales. Idealmente, los autonomistas demandan una estructura federal del Estado. |

| | |
|---|---|
| 5. Estrategia separatista | Ligada a la estrategia anterior, aunque no necesariamente, está el separatismo, que es el clásico objetivo político del etno-nacionalismo de la autodeterminación. Su objetivo es avanzar a una forma de Estado soberano propio. Smith señala que los movimientos clasificados como diásporas son también una variante del separatismo. |
| 6. Irredentismos | Se trata de comunidades étnicas cuyos miembros están divididos o fragmentados en Estados separados y que se proponen reunificar el irredento y perdido territorio que ellos ocupan. Esto ocurre en comunidades que viven en Estados o áreas adyacentes. Una variante de estos movimientos son los pan-movimientos, donde muchos Estados culturalmente similares procuran dar forma a un gran súper Estado. |

Como se verá en las siguiente páginas de este trabajo y cómo señala el propio Smith (1981), las estrategias étnicas varían de un contexto a otro, según las condiciones históricas y las relaciones de poder existentes. Por ejemplo, una estrategia como el autonomismo puede dar paso a la constitución de una estrategia etno-nacionalista de autodeterminación, pero esto no quiere decir que la una sea condición para la otra. Los procesos sociales y políticos en sociedades complejas no son predecibles, ni existen leyes para tratar de entender los movimientos y estrategias étnicos. La teoría permite enfocar la mirada en procesos y conductas sociales, pero no implica la posibilidad de prever las conductas futuras; por ello, la única forma de entender los movimientos indígenas es la de analizarlos y explicarlos en su contexto. Y eso es precisamente lo que se intentará[58].

## 2.3. Las teorías sobre la identidad étnica y la etnicidad

Grupo étnico, identidad étnica y etnicidad son conceptos esquivos y, en consecuencia, los diferentes significados de estos conceptos implican diferentes comprensiones de las fuerzas motrices que se encuentran tras la movilización étnica. Para aclarar más el terreno en el que se mueve la investigación, debe precisarse más nítidamente qué comprenden dichos términos.

[58] Planteamientos como el de Smith (1981) o el nuestro pretenden ayudar a entender algunas de las dinámicas y características actuales que poseen los movimientos indígenas. Por supuesto, se trata de modelos y, por lo tanto, tienen sus limitaciones. Es por ello que consideramos no centrarnos únicamente en las variables principales sobre las que se basa este trabajo sino también en aquellas especificaciones – indicadas al final de este capítulo – que pretenden ajustar al máximo posible las condiciones por las que no se ha desarrollado un movimiento indígena en Perú.

Los grupos étnicos**.** Barth (1969) rompía con la visión esencialista de la etnicidad[59] y que había provocado que, durante bastante tiempo, fuera común equiparar los "grupos étnicos" con "grupos culturales" en base a la creencia que postulaba que los grupos étnicos podían ser identificados con referencias a características culturales objetivas y observables. Sin embargo, los rasgos culturales como el lenguaje o la religión pueden traspasar los límites del grupo y, raramente, puede detectarse un conjunto de aspectos culturales que sea compartido por todos los miembros del grupo. En otras palabras, los límites culturales no están claramente definidos y no se corresponden necesariamente con los límites étnicos (Eriksen, 1993).

De acuerdo a estos parámetros, el foco de la investigación debería centrarse en los límites étnicos que definen al grupo y no en los aspectos culturales que éstos engloban (Barth, 1998). La conciencia de grupo se desarrolla a través de la interacción social y, de acuerdo a Barth (1998), sólo aquellas diferencias que son consideradas como socialmente relevantes por parte de los miembros del grupo se convierten en características definitorias o criterios para separar a un grupo de los otros.

Sin embargo, ningún grupo es completamente libre para escoger sus características definitorias y Barth (1998) enfatiza que la identidad étnica es una cuestión de auto-adscripción y adscripción por los otros en un proceso de interacción. Si bien el término "indígenas" parece ser la nomenclatura preferida para referirse a los habitantes originarios de América latina, algunos movimientos indígenas se refieren a ellos mismos como movimientos indios (Albó, 1991). Tanto la categoría "indígena" como "indio" son resultado del proceso de colonización y dominio español sobre los habitantes originarios del territorio de la región. "Indio" fue una categoría construida por los colonizadores y que hacía referencia a todos los habitantes nativos de la región. En el momento de la invasión-conquista, estos habitantes pertenecían a diferentes grupos étnicos aunque fueron incorporados a un sistema de gobierno como el que se produjo en la época del imperio inca. Así, desde el siglo XVI, ser "indio" en América ha supuesto un recurrente trayecto hacia la ambigüedad, una indagación sobre unos límites

[59] Calhoun (1997) indica que el esencialismo implica una reducción de la diversidad en una población determinada a unos criterios específicos a través de los que se definiría su "esencia" y carácter.

y atributos que son más el resultado de la interacción colonial que un fruto de elecciones autónomas (Varese, 1996)[60].

Criterios como el lenguaje, la religión o una historia común se han convertido en caracteres definitorios de un grupo étnico como resultado de la interacción social, la auto-definición y el establecimiento de límites o fronteras (Storaker, 2001). Aunque este proceso implique "construir" e "imaginar", Lindblom (1993) apunta que, en la medida en que la identidad étnica ha sido establecida, ésta se convierte en absoluta, esencial y primordial para el grupo étnico. De este modo, los grupos étnicos conciben y objetivan, por sí mismos, cultura e identidad. Este hecho, muestra los problemas derivados de emplear criterios que podrían ser considerados como "objetivos". Por eso, Lindblom (1993) propone considerar los criterios definitorios como construcciones analíticas.

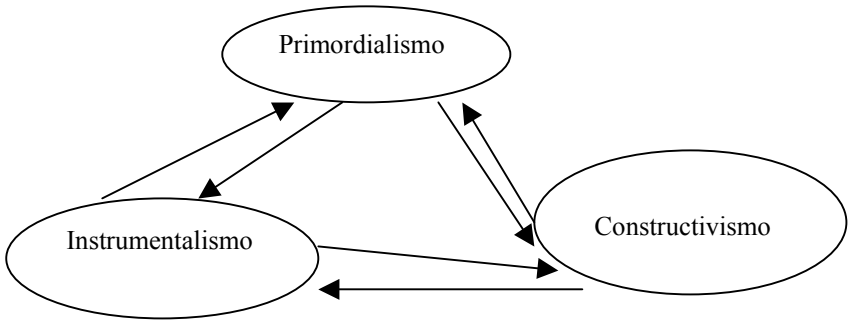
La relación entre los criterios objetivos y subjetivos es sólo una de las tensiones dentro de la teoría de la etnicidad. Otra de las controversias importantes es la generada entre los enfoques o perspectivas instrumentalistas y primordialistas (Gurr, 1993; Eriksen, 1993; Lindblom, 1993). En las teorías sobre la etncidad, el primodialismo y el instrumentalismo son, a menudo, considerados como aquellas corrientes principales y enfrentadas aunque, más recientemente, se viene hablando de otra escuela general de pensamiento en este campo: el constructivismo; así mismo, se argumenta que estas visiones deben ser consideradas no como competitivas sino como complementarias (Calhoun, 1997; Tilley, 1998; Yashar, 1998). Tilley (1998) indica que estos tres enfoques son complementarios puesto que ofrecen importantes hallazgos en cuanto a los casos de movilización étnica; se mencionan brevemente sus postulados puesto que se hará referencia a ellos nuevamente, a continuación, para presentar qué puede entenderse por identidad étnica.

El término "primordialismo" ha sido usado, de manera confusa, con varios sentidos aunque, básicamente se refiere a las identidades étnicas como naturales o primarias (Tilley, 1998). Desde la óptica primordialista, se indica que la gente siente una especial fijación hacia los miembros de su grupo étnico y que los sentimientos étnicos son

[60] Por ejemplo, en Bolivia, un *slogan* frecuente ha sido: "Como indios nos explotan, como indios nos liberaremos (Albó, 1991).

anteriores a la formación de los Estados-nación. El poder de los vínculos étnicos recalaría en su continuidad desde un pasado lejano (Calhoun, 1997)[61]. Degregori (1991) argumenta que el peligro de los enfoques primordialistas es la esencialización y exotificación del "otro étnico" y una visión de la identidad étnica como estática. Aunque los enfoques primordialistas reconocen que los vínculos étnicos pueden ser muy poderosos, tienen dificultades para justificar la variación en las movilizaciones étnicas. Incluso suponiendo que las lealtades no cambien y se encuentren profundamente arraigadas (algo extremadamente dudoso), los argumentos primordialistas ofrecen pocos hallazgos para explicar por qué, cuando, o cómo se traducen en organización y acción política en unos casos pero no en otros (Yashar, 1998).

**Gráfico 8. Relaciones de interacción: primordialismo, instrumentalismo, constructivismo**

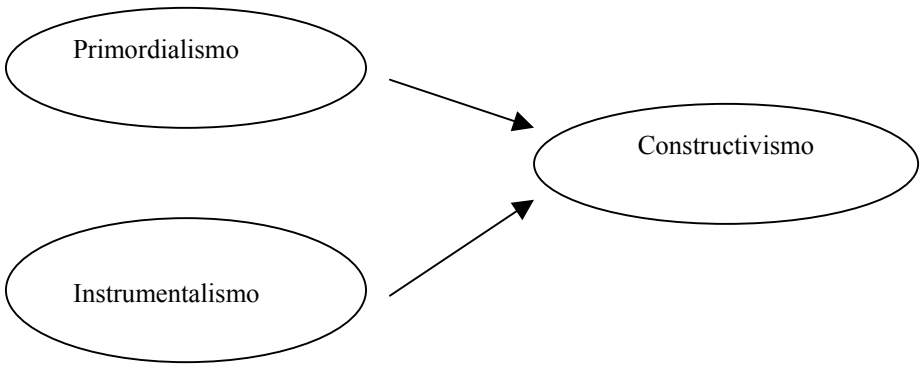



Desde el prisma instrumentalista, la identidad étnica es más un resultado de la movilización política y no un pre-requisito. Desde sus postulados, se argumenta que la población se moviliza como resultado de la manipulación de unas élites que emplean los símbolos culturales para lograr el apoyo de las masas (Brass, 1991). Así, las élites serían relativamente libres para elegir los símbolos culturales más eficientes para la movilización y la cultura se convertiría en una herramienta para las élites de cara lograr objetivos como el poder político o ganancias económicas. De este modo, la identidad no es la que cobra relevancia sino el interés común del grupo o los intereses de una élite que manipula la identidad grupal para propósitos políticos. Esto implicaría que la identidad étnica es fluida y puede cambiar de acuerdo a intereses particulares (Lindblom, 1993). Aunque no hay duda de que el liderazgo y la organización son

[61] De acuerdo a Tilley (1998), algunos de los teóricos más citados dentro de este paradigma son Shils (1957) y Geertz (1963) aunque podría cuestionarse si realmente pertenecen a la corriente primordialista.

importantes para la movilización indígena, los instrumentalistas tienen problemas para explicar por qué las masas deberían seguir a élites con intereses propios. Además, es cuestionable si las élites pueden "desplazarse" fuera de la cultura y calcular qué símbolos son los más eficientes para atraer el apoyo de las masas[62].

**Gráfico 9. Constructivismo, entre el primordialismo y el instrumentalismo**




Por su parte, el constructivismo no considera a los grupos étnicos como entidades naturales ni como una formación resultante de emprendedores políticos. Desde sus fundamentos, se considera que las identidades se encuentran en constante evolución como respuesta al discurso étnico, a la experiencia social y a la elección individual. Como Tilley (1998) indica, empleando un enfoque "construccionista" para reconciliar las aparantes contradicciones entre los factores primordialistas e instrumentalistas, puede empezar a considerarse como una determinada etiqueta étnica puede desarrollarse - a partir de una historia marcada por el cambio cultural, las relaciones políticas y socio-económicas – y funcionar - proveyendo una herramienta para explicar dichas relaciones.

Por tanto, con las precisiones señaladas, es necesario tratar de definir qué se entiende por identidad étnica . Pese a que goza de un difundido uso, el término es utilizado en numerosas ocasiones de manera ambigua o poco clara. Durante años, se relacionó la identidad étnica con un conjunto de atributos objetivos que definían la existencia o no de una identidad. En base a atributos como la lengua, la ropa o los caracteres físicos, se podía definir a un "otro" como perteneciente a un determinado grupo social. Sin embargo, podían surgir los casos de grupos que perdían estas características y, pese a

[62] Tilley (1998) nos indica que la interpretación instrumentalista puede contemplarse como una orientación muy política que trata de rechazar las demandas étnicas revelando que los movimientos étnicos son construcciones fruto de la acción de las élites.

ello, seguían auto-definiéndose de acuerdo a una pertenencia grupal. Ante la existencia de estos casos, surgió así la necesidad de buscar explicaciones en factores subjetivos, básicamente en el campo de las relaciones sociales. Sin embargo, la dicotomía siguió vigente tras comprobarse que en cuanto a identidades étnicas, los sujetos que viven su identidad ven que la separación entre elementos objetivos y factores subjetivos no es real; por el contrario, para dichos sujetos la evidencia de su identidad étnica radicaría en un conjunto de elementos objetivos –como la lengua, por ejemplo– que los hacen parte integrante de su totalidad, a la vez que reconocen a "otros" como parte de ese colectivo a partir de la evidencia seleccionada o interiorizada para tal efecto.

Bourdieu (1991) quiso resolver esta dicotomía intentando comprender las relaciones que existen entre lo objetivo y lo subjetivo del mundo social. Bourdieu pensaba que factores sociales objetivos y subjetivos están íntimamente relacionados y que ambos se explican mutuamente. Además, procuró entender cómo es que los sujetos interiorizan y subjetivan los elementos objetivos que se les presentan en la realidad. Esto le permitió explicar por qué las personas asumen como verdades objetivas o como creencias profundas cuestiones que en la práctica han sido inculcadas, aprendidas y construidas socialmente. Asimismo, explicó estos procesos como "estructurados" dentro de "campos" de relaciones, donde el poder y los contextos juegan un papel fundamental como modeladores y organizadores de dichas creencias y de las prácticas sociales derivadas de ellas, a las que Bourdieu llamaba "habitus"[63].

La perspectiva de las identidades que deriva del trabajo de Bourdieu, parte del interés por cuestionar la "naturalización" de los procesos (postulado clave del primordialismo), las causas y los resultados de la constitución de las identidades colectivas. Esta perspectiva busca explicaciones en la realidad, los hechos sociales, la contingencia y no sólo en las estructuras, y entiende que la producción de sentido, de símbolos, no se puede explicar sin apego a los contextos y las prácticas concretas de los sujetos. Al

[63] El autor francés define así el *habitus:* "Los condicionamientos asociados a una clase particular de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su fin, sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares", sin ser el producto de la obediencia a reglas y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas, sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta".

contrario, la esencialización (primordialismo) de las identidades impide ver con claridad procesos como las relaciones de poder, las desigualdades económicas, la historia y el carácter de las relaciones entre los grupos étnicos y el Estado. En todo caso, asumir esta perspectiva no significa pensar que fenómenos sociales como las identidades sean volátiles o instrumentales – base del instrumentalismo; aunque puede darse el caso de que así ocurra– o que exista una "falsa conciencia", utilizada de manera perversa por los sujetos. La perspectiva, que se acerca al constructivismo, permite entender empíricamente los contextos y procesos bajo los cuales "surgen" las identidades.

De ahí que pueden entenderse las identidades étnicas como un conjunto de repertorios culturales interiorizados, valorizados y relativamente estabilizados, por medio de los cuales los actores sociales se reconocen entre sí, demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado (Giménez, 2002). Por estructuración se entienden las condiciones que gobiernan la continuidad o transmutación de estructuras y, en consecuencia, la reproducción de sistemas sociales, como señalan Bourdieu (1991) y Giddens (1995) sobre la base de éste. Las estructuras se refieren a reglas y recursos, o conjuntos de relaciones de transformación que se organizan como propiedades de sistemas sociales, mientras que los sistemas sociales son relaciones reproducidas entre actores o colectividades, organizadas como prácticas sociales regulares (Giddens, 1995).

La construcción de las identidades se puede entender dentro de un conjunto de condiciones y momentos. El momento de producción de la identidad es también el momento de reproducción de los contextos donde se escenifica (expresa) dicha identidad. Los contextos se relacionan con la vida cotidiana de los sujetos, de ahí que en los movimientos indígenas, la comunidad, el territorio histórico y la organización sean un producto de las relaciones sociales y los intereses colectivos, al mismo tiempo que el escenario en que se produce y cobra sentido aquello que los sujetos entienden como su identidad social. Los sujetos son conscientes de las operaciones que les permiten reproducir la identidad, pero ello no quita que tras una cierta estabilidad espacio-temporal de la reproducción identitaria, se produzca la subjetivación, la interiorización y finalmente, la "naturalización" discursiva de la identidad, esto es, en palabras de Bourdieu (1991, 1999), que la identidad se internaliza en un proceso de *habitus*.

Giddens (1995) señala que incluso los actores pueden "registrar" y, por ese camino, gobernar condiciones de reproducción sistémica de elevada generalidad. Este intento por controlar las condiciones propias de reproducción es lo que da sentido y explica el modo en que se expresa la identidad y, de manera distinta, la acción colectiva indígena. A esto habría que agregar que algunos actores, "estratégicamente situados", como señala Giddens, pueden incluso intentar regular reflexivamente algunas condiciones generales de su reproducción sistémica.

Entendida dentro de este enfoque teórico, la identidad es, por tanto, un producto de contextos sociales e históricamente estructurados. Pero con relación a la acción colectiva y los movimientos sociales, la identidad étnica es también un producto de las regulaciones que ciertos actores, en determinados momentos y bajo ciertas condiciones, hacen de ella. Es en este marco en el que se intentan entender las identidades étnicas. Éstas son construcciones sociales surgidas en contextos históricos específicos, dentro de un marco relacional y de lucha por el poder. No obstante, su historicidad y contextualidad no es sinónimo de un relativismo que inhabilite su análisis desde la perspectiva antropológica o sociológica.

La importancia de entender la producción de la identidad étnica bajo estos parámetros es que aleja la posibilidad de comprenderla como una categoría manipulable que en definitiva tienda a una opción racional (rational choice) del individuo o del grupo. Ello no significa que no exista un nivel de movilidad, e incluso de instrumentalidad de la identidad, en la medida en que los sujetos comparten y viven otros niveles de identidad (la identidad individual, de clase, de género, y otras) y en la medida en que las identidades dependen de manera permanente de los distintos contextos sociales en que se desenvuelven.

Esta movilidad identitaria se puede entender en la definición que Fredrik Barth hizo hace algunas décadas del concepto de grupo étnico. Barth (1976) señala que el grupo étnico, una forma de organización social, se define no por sus características objetivas o manifiestas (la lengua, la cultura, la vestimenta, y otras) sino por la demarcación de fronteras étnicas, esto es, por las diferencias objetivas que los propios actores definen como significativas para sí y para otros. De esta manera, la característica fundamental de la existencia de un grupo étnico es la autoadscripción y la adscripción por otros:

"Una adscripción categorial es adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y su formación. En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización".

Por otra parte, el "carácter cultural" de los movimientos indígenas remite a su relación con la cotidianidad, con las experiencias vividas por los sujetos. Esto es importante siempre y cuando se entienda la cultura no como un conjunto de rasgos o modelos que guían la acción de los individuos sino desde una concepción estructural de la cultura, como acciones, objetos y expresiones significativas (formas simbólicas), construidas y comprendidas dentro de un determinado contexto socio-histórico, a través del cual los sujetos producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas (Thompson, 2002). Las formas simbólicas cobran importancia cuando son significativas tanto para los actores como para quienes las analizan. El contexto socio-histórico implica que aquello que los sujetos entienden por formas culturales o las condiciones de producción de éstas, debe considerar diversas situaciones contextuales (como las relaciones de poder como las condiciones económicas y políticas que las enmarcan).

Así, la explicación de la identidad étnica como un proceso socialmente construido y estructurado, y de la comprensión de la cultura como acciones y objetos significativos socialmente estructurados, permite entender que la política de los movimientos indígenas y sus expresiones de demanda surgen de contextos específicos y no como esencias ahistóricas o primordiales. No existen, por tanto, identidades antiguas resurgidas; por el contrario, la identidad está en permanente transmutación[64]. Bien dice Bengoa (2000) que las identidades indígenas son en realidad identidades reinventadas, que echan mano al pasado y la historia para explicar y legitimar el presente. De esta manera, se cuestiona la pretensión de que existen identidades inmóviles y ahistóricas y se comparten algunos de los postulados mientras otros son rechazados en relación a algunas de las corrientes teóricas más importantes que, durante el siglo XX, han tratado

[64] Por ellos es un error decir que la identidad indígena se ha mantenido a través de los siglos, tal cosa no es posible. Distinto es que un grupo pueda "dar uso" a elementos objetivados de su cultura, como la lengua, las prácticas religiosas o el parentesco, como un modo de dar contenido o evidenciar su identidad. Tales elementos pueden servir como emblemas de identidad (Giménez, 2002) o como forma de empujar la cohesión del grupo frente a los "otros", pero no son el reflejo o la prueba indiscutible de la existencia o no de una identidad inamovible.

de abordar el fenómeno (ver tablas 11 y 12 – en las siguientes páginas de esta primera parte – en el capítulo 4 – se expondrán algunas críticas a estos enfoques en lo que a politización de la identidad se refiere).

| Tabla 11. Enfoques básicos en relación a la configuración de identidades étnicas | |
|---|---|
| **Enfoque** | **Principios básicos** |
| **Primordialismo** | * identidades étnicas: lazos afectivos arraigados históricamente que moldean lealtades y afinidades * identidades: fijas, localmente arraigadas y, a menudo, inmutables * todos los actores poseen un fuerte sentido de identidad étnica que configura que sus acciones y su visión del mundo. |
| **Instrumentalismo** | * los individuos tienen preferencias fijas y actúan para perseguir/defender fines materiales/poder político * se aducen incentivos positivos para actuar colectivamente y advierten de los costes que puede conllevar el no hacerlo * Identidad como herramienta para movilizar apoyo y obtener fines políticos y económicos; se politiza para adquirir fines materiales |
| **Constructivismo** | * las identidades son socialmente construidas; no son inmutables ni enteramente maleables: son resultado histórico de complejas interacciones *Individuos detentan múltiples identidades; éstas cambian con tiempo y espacio: surgen y desaparecen a partir de interacción social |
| **Teoría de juegos** | * identidades sociales son equilibrios resultantes de la interacción entre individuos auto-interesados: son patrones de comportamiento colectivo construidos a través de la interacción estratégica *papel clave de los líderes en la adopción y configuración identitaria |
| **Post-estructuralismo** | * identidades son fruto de proceso de construcción social; se encuentran en constante evolución * las condiciones estructurales no determinan o definen actores de ningún tipo * individuos son sujetos plurales: asumen un rol determinado en el momento de formar y reconstituir sus identidades |
| **Condicionamientos estructurales** | * condiciones estructurales de pobreza y desigualdad son fuente de desventaja para comunidades indígenas y constituyen una fuente constante de conflicto. |
| **Globalización** | * Argumenta serie de cambios (integración de economías, crecimiento de sociedades civiles, el desarrollo de normas y culturas a nivel internacional) que impactan en movimientos étnicos * La globalización es la explicación a las nuevas oleadas de acción colectiva. En algunos casos, la globalización ha servido para elevar o avanzar en el terreno de las identidades étnicas |

| Tabla 12. Teorías sobre la formación de las identidades sociales | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | **Primordialismo** | **Instrumentalismo** | **Constructivismo discursivo** | **Análisis de equilibrio** | |
| **Autor** | Geertz | Bates | Anderson | Hardin | Kalyvas |
| **Variable dependiente** | Identidades sociales/étnicas | Identidades étnicas | Identidades nacionales | Identificación con el grupo étnico | Identidades demócrata-cristianas |
| **Concepto de identidad** | Fijas | Maleables | Socialmente construidas | Equilibrio de la teoría de juegos | Socialmente construidas |
| **Detonador** | --- | --- | --- | --- | Ataques liberales a la iglesia católica |
| **Variables independientes** | Historia | Modernización económica | Invención de la imprenta | Interés individual de los empresarios étnicos | Movilización de los laicos por parte de la iglesia |

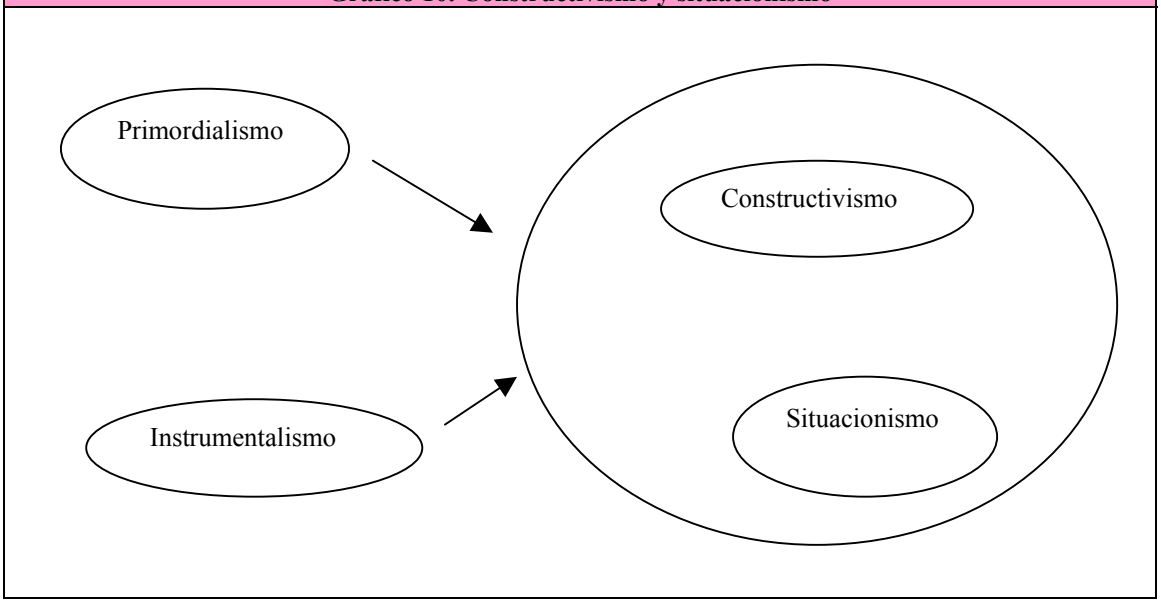
| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | católica |
| **Actores** | | Empresarios étnicos | Líderes nacionalistas | Empresarios étnicos | Élites partidistas, la iglesia católica y activistas laicos |
| **Mecanismos causales** | Persistencia de la identidad social por medio de la memoria histórica y el ritual | Competencia interétnica por los beneficios de la modernización fomenta la identificación étnica | Difusión de las lenguas y los símbolos por medio de novelas y periódicos | Empresarios étnicos resuelven los problemas de coordinación al sugerir identificaciones étnicas como puntos focales | Surgimiento de la identidad demócrata-cristiana es consecuencia involuntaria del conflicto entre las élites liberales y la iglesia católica |
| **Aplicaciones sociales** | Asia | África | Europa Occidental, América Latina y Asia | Yugoslavia y Ruanda | Austria, Bélgica, Alemania, Francia y los Países Bajos |

De este mismo modo, esta investigación se acoge también a lo que Maybury-Lewis (1997) ha establecido: que las identidades no son ni esenciales ni circunstanciales sino más bien una combinación de ambas realidades (1997); de este modo, las etnicidades se activan y reactivan en circunstancias particulares. Así, momentos, lugares, simbolizaciones de identidades y alteridades, entrecruzamiento de estructuras históricas y acciones cotidianas, luchas por significaciones y poder, contextualizan la formación de identidades como procesos de encuentro entre tendencias históricas y prácticas cotidianas complejas, donde las representaciones articulan y delimitan simbólicamente la construcción de semejanzas y diferencias étnicas.

Esta perspectiva dinámica de la etnicidad, cercana al constructivismo, es lo que Koonigs y Silva (1999) proponen denominar "situacionista" y que se distingue de aquellas "primordialistas" o "esencialistas", que entienden la etnicidad como una herencia autoperpetuada, pero también de aquellas "instrumentalistas", que la conciben como un simple artefacto, estrategia o invención discursiva circunstancial. El enfoque dinámico considera que lo que confiere un sentido étnico a cualquier colectividad es el reclamo de una autenticidad que no representa una realidad dada sino que constituye el producto de procesos de construcción social y cultural. Esto hace de la identidad un fenómeno dinámico que nutre a la transformación sociocultural" (Koonigs & Silva, 1999). Los procesos de construcción étnica responden a situaciones estratégicas y a ciertos cambios sociales a través de los cuales se reformula la posición de diferentes categorías o grupos

entre sí y con respecto a ciertos recursos económicos o políticos fundamentales, e implican la construcción de un discurso de autenticidad cultural que combina elementos históricos con elementos nuevos, lo que además incluye el reciclaje de elementos existentes para su uso dentro de un nuevo contexto. Al hacer uso de un repertorio de elementos primordiales resignificados -como el pasado común, la identificación con un territorio, el uso de un mismo idioma, etc.-, el discurso étnico representa una autenticidad construida, que otorga sentido y cohesión a las acciones y prácticas individuales y colectivas, sobre todo en momentos de conflictos y luchas por el poder o recursos estratégicos.

**Gráfico 10. Constructivismo y situacionismo**




De este modo, con un acercamiento al constructivismo y al situacionismo, se comparten algunos de los postulados mientras se rechazan otros en relación a algunas de las corrientes teóricas más importantes que, durante el siglo XX, han tratado de abordar el fenómeno. Sin embargo, como se verá en las siguientes páginas, se ofrecerán ciertas críticas a estos enfoques al detectarse carencias en el momento de explicar la politización o no de las identidades indígenas.

Por otra parte, otro concepto importante para delimitar con precisión el estudio que se presenta es el de etnicidad. La etnicidad, como enfoque, ocupa un lugar central en el análisis de los conflictos étnicos y la forma en que se auto-definen o son definidos por otros los grupos étnicos Este concepto ha sido definido de muy diversas formas, sobre todo desde las perspectivas primordialistas en que se atribuye a la etnicidad un carácter

inmanente, ahistórico y abstracto. Habitualmente, el concepto de etnicidad se confunde con los conceptos de cultura e identidad. Desde la visión planteada en estas páginas, se trata de un concepto que alude a la construcción de lo étnico, a un proceso en que sin duda están implicados la cultura y la identidad étnica.

Así, se entiende la etnicidad como un proceso social y relacional en cuyo interior se construye la condición étnica de un grupo específico, en este caso los indígenas. La etnicidad es el proceso de identificación étnica construido sobre la base de una relación –interétnica– de un grupo. Este grupo, debido a un conjunto de factores económicos, políticos, religiosos y otros, organiza socialmente su identidad étnica, por lo general con referencia al Estado u otros grupos que poseen identidades sociales diferentes y hegemónicas. Dicho de otro modo, la etnicidad es un proceso de construcción social y cultural que implica la selección y elaboración de elementos objetivos y materiales; éstos son incorporados como patrimonio de una comunidad y subjetivados como parte de su *habitus,* constituyéndose a su vez en esencia de la pertenencia a una comunidad dada, y asimismo en soporte o referente material de la identidad (Bello, 2004)[65].

La forma que adquiere la etnicidad depende de las condiciones en que se desenvuelven los grupos étnicos frente al Estado, es decir, de su posición en la sociedad a que pertenecen. La mayor parte de los pueblos indígenas de la región latinoamericana ocupan un lugar subordinado en las sociedades nacionales y frente al Estado, como producto de la incorporación excluyente de que han sido objeto. Esto significa que si bien fueron incorporados como parte de la nación, ello se ha hecho excluyendo cualquier tipo de reconocimiento a derechos específicos o a formas diferenciadas de manejo y control de recursos, así como de organización política. A fin de cuentas, la incorporación excluyente implica un proceso de incorporación subordinada. La etnicidad de los pueblos indígenas de América Latina, su principio de organización política, está por tanto directamente relacionada con las condiciones que ocupan en el marco de los estados nacionales, pero sobre todo a la posición que ocupan frente al Estado. Esta última relación representa un lugar en los procesos de etnización, dado que el Estado, en particular, juega un papel relevante para otorgar a un grupo la calidad de

[65] La matización podría completarse atendiendo a Gellner (1994) que precisa que la etnicidad es un principio de organización política.

étnico. Por consiguiente, se puede decir que la etnicidad tiene al menos dos frentes de construcción, uno desde dentro, organizado, significado e instrumentado por el propio grupo, y otro desde fuera, donde el Estado es el principal agente. Ambos procesos se encuentran en íntima relación.

Para los grupos étnicos, la etnicidad se encuentra fuertemente vinculada con la identidad. La etnicidad tiene una relación directa con la identidad étnica, puesto que en la vida diaria los sujetos afirman o confirman su identidad a partir de diferencias y características demostrables (Baud et al., 1996). La pertenencia adquiere significados frente a otros cuando existen elementos objetivos y visibles que aseguran la diferencia. La pertenencia, en el plano de la etnicidad, es un rasgo fundamental o distintivo de la identidad étnica y la etnicidad. Por ejemplo, Comaroff señala que, en tanto reflejo de la colectividad social, la identidad étnica siempre implica alguna forma de autodefinición comunitaria –esto es territorial, incrustada en un espacio y lugar–, porque ello marca una clara oposición entre un "nosotros" y los "otros" (Comaroff, 1987). La etnicidad no sólo actúa como una estrategia adaptativa del grupo frente a las nuevas situaciones que se le imponen desde fuera. También funciona, señala Zárate (1999), como una serie de posibilidades mediante las cuales los individuos pueden insertarse a través de los procesos de cambio sin perder su posición social.

El aspecto relacional de la construcción étnica, esto es de la etnicidad basada en las relaciones sociales como condición social de existencia, es un elemento crucial para comprender la dinámica de la acción colectiva indígena, así como para entender que los pueblos indígenas no son étnicos en sí mismos, sino que han sido etnizados. La prueba de esto es que no todos los grupos étnicos son indígenas, porque lo étnico es una condición de subordinación, un producto histórico y no una esencia (Bello, 2004). No toda identidad de un pueblo o grupo social es étnica, no cualquier grupo subordinado puede ser considerado étnico, no es étnica cualquier forma de subordinación ni lo étnico puede predefinirse a partir de la existencia de ciertos rasgos culturales de la población (Pérez Ruiz, 2002).

Con diferencias más o menos importantes, según el país y los procesos nacionales operados, la mayor parte de los grupos étnicos de América Latina fueron etnizados en coincidencia con la construcción del Estado nacional. En efecto, los grupos que no

fueron exterminados o absorbidos por los procesos de civilización, pasaron a formar parte de un sector de la sociedad nacional cuya condición de subordinación responde a un proceso combinado de formas de exclusión y explotación, pero donde la cultura tiene un papel central como representación e imaginario de esa subordinación.

Pero la etnicidad no es sólo una condición de dominación específica, sino que además y junto con la identidad conforman el núcleo desde el que los sujetos sociales indígenas articulan sus luchas étnicas frente al Estado. La etnicidad, como un producto de relaciones sociales asimétricas, es también la base de las estrategias de los movimientos étnicos, el núcleo de producción de sentidos que politiza a las identidades, otorgándoles un carácter de disputa por el poder. Como se verá en las siguientes páginas, en Bolivia y Ecuador, la estrategia de la etnicidad ha adquirido un carácter que podría denominarse "nacional" y ha incluido la formación de organizaciones políticas, partidos y sindicatos que luchan por un espacio en la arena política y la democracia electoral[66].

## 2.4. El concepto de movimiento indígena y la acción colectiva indígena.

Para comprender los actuales procesos que protagonizan los pueblos indígenas y los conflictos derivados de su acción en el espacio público, es preciso entender que aquello que se denomina habitualmente como "movimiento indígena" – quizás sería más correcto utilizar "movimiento étnico"– no es una expresión meta-social ni un objeto empírico unitario cuya existencia se pueda manifestar en una abstracción. Por el contrario, como señala Melucci (1999), los movimientos sociales son sistemas de acción, redes complejas entre los distintos niveles y significados de la acción social. Se trata, por tanto, de diferentes niveles que expresan una pluralidad de planos de acción, en distintos momentos, con diversas formas de organización y liderazgo, así como de estrategias y discursos. Melucci pone énfasis en el campo de las relaciones y los significados. Bajo estos términos, un movimiento social es el producto de los intercambios, conflictos y negociaciones que los sujetos establecen a través de redes de solidaridad y producción de significados culturales, cuestión esta última que, en definitiva, los diferencia de los actores políticos e institucionales (ello no implica que un

[66] Sin embargo, en otros contextos, la lucha política de los indígenas apenas se expresa en la visibilización de sus problemas y demandas, o bien se aprecia a través de estallidos de violencia y ruptura sistemática de las relaciones entre los actores.

movimiento étnico no pueda convertirse en un actor político relevante; los casos de Bolivia y Ecuador demuestran que los movimientos indígenas y aquellos partidos políticos, brazos políticos formales de dichos movimientos, se han convertido en importantes actores políticos y estratégicos – IIG, 2004, 2005).

A pesar de estas aclaraciones, debe precisarse con más detalle qué se entiende por movimiento indígena de cara a operacionalizar la investigación. Eso implica salir de los contextos amplios y difusos en los que se introduce el concepto de "movimiento indígena". Sin ánimo de ser reduccionistas, esta investigación considerá que "movilización" puede ser definida como el proceso a través del que la población es "reclutada" en movimientos (Gurr, 2000). Sin embargo, como precisa Yashar (1998), la movilización, a menudo, se equipara con los procesos organizacionales en la medida que la formación de organizaciones es importante para sostener un movimiento social (McAdam, 1996). En base a estas consideraciones, la variable dependiente "movimiento indígena" se operacionalizará como organizaciones políticas formadas sobre la base de la identidad indígena y con la capacidad de movilizar a una parte significativa de la población indígena. Existe una notable disparidad entre autores a la hora de hablar sobre "movilización indígena" como variable dependiente; algunos coinciden en el enfoque de su tratamiento pero no se encuentra, entre los estudios principales, un enfoque de movimiento indígena como organización, de manera que el enfoque planteado en esta investigación puede aportar un nuevo insumo o perspectiva al respecto (véase tabla 13 – además, se detecta una notable carencia de trabajos específicos para América Latina y menos aún para la zona centro-andina).

**Tabla 13. Tratamiento de las Movilizaciones étnicas como resultado del proceso**

| | Deutsch | Bates | Scott | Gurr/Moore | Fearon/Laitin | Horowitz | Lake/Rothchild/Fearon |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Variable dependiente | Identificación étnica | Clivajes étnicos y conflicto | Revueltas campesinas | Rebeliones étnicas | Rebeliones étnicas a gran escala | Conflicto étnico | Conflicto étnico |
| Concepto de etnicidad | Identidades pre-modernas | Maleables | ---- | Instrumentalistas y primordialistas | Construidas socialmente | Maleables | Maleables |
| Detonador | Modernización capitalista | Modernización y urbanización | Introducción de la agricultura comercial | --- | --- | --- | Crisis económica |
| Variables independientes | Educación y surgimiento redes comunicación | Concentración geográfica de los beneficios de la modernización | Ruptura de los sistemas patronales clientelares y de la reciprocidad social | Difusión de movilizaciones anteriores, democracia, cohesión grupal, represión, tensiones económicas y geográficas, antecedente de represión | Concentración geográfica, tamaño del grupo, aislamiento geográfico y heterogeneidad grupal | Desigualdades entre grupos étnicos | Alteración del balance de poder entre las etnias, uso preventivo de la fuerza, conflictos en países vecinos |

| Actores | Clase media | Empresarios etno-políticos | Campesinos | Grupos etno-culturales | Grupos étnicos | Líderes de partidos étnicos | Empresarios étnicos |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Mecanismos causales | Redes de comunicación difunden nuevas identidades | Competencia entre grupos por los beneficios de la modernización | Aversión al riesgo, indignación moral, frustración | --- | --- | Comparación entre grupos y sentimiento psicológico de exclusión o amenaza | Fallas de información, compromiso creíble, dilemas de seguridad y contagio trans-fronterizo |
| Aplicaciones sociales | Europa Occidental | África | Vietnam | Los cinco continentes | Los cinco continentes | Asia y África | Europa occidental y África |

Como señalaría Brysk (2000), este tipo de clasificación descartaría apelar a las organizaciones guerrilleras[67] que no han tenido ningún tipo de relevancia o han sido muy singulares o a los partidos políticos étnicos[68] ya que hasta los noventa los partidos organizados alrededor de una etnia han sido más bien escasos y ninguno ha gozado de un éxito electoral sostenido o de un impacto relevante en el sistema de partidos (Martí, 2004)[69]. Las tablas siguientes (véase tabla 14, 15 y 16) indican los movimientos indígenas, entendidos como organizaciones, que serán las variables dependientes analizadas en este trabajo.

| **Tabla 14. Movimiento indígena en Ecuador** |
|---|
| Confederación de Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador (ECUARUNARI) – de carácter regional; desarrollada en la zona andina (o sierra / tierras altas). |
| Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) – de carácter regional; desarrollada en la zona amazónica. |
| Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE); de carácter nacional, resultado de la suma de ECUARUNARI y CONFENIAE |

[67] Estas no han tenido ningún tipo de relevancia o han sido muy singulares, como lo denota el fenómeno del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) aparecido en la selva Lacandona de Chiapas y al que es costoso describirlo propiamente como una guerrilla *strictu sensu* (Martí, 2004). El propio Martí (2004) citando a Le Bot (1997) indica que, en cualquier caso, mas allá del levantamiento armado que protagonizó el primero de enero de 1994, esta guerrilla desarrollo actividades de carácter militar solo durante una docena de días.

[68] Martí (2004) identifica como "partidos étnicos" a una organización autorizada para participar en las elecciones locales o nacionales, cuyos lideres y miembros en su mayoría se identifican a si mismos como parte de un grupo étnico no gobernante, y cuya plataforma electoral incluye demandas y programas de naturaleza étnica o cultural.

[69] Con todo, si bien desde la segunda mitad de la década de los noventa algunas formaciones empezaron a tener presencia y representación en las instituciones. A partir de la década de los noventa han ido apareciendo diversos partidos indígenas con éxitos bastante desiguales, aunque la mayoría de ellos ha obtenido presencia institucional a nivel local. Entre ellos destacan el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari de Liberación (MRTKL), la Asamblea de la Soberanía del Pueblo (ASP), el Instrumento Político por la Soberanía del Pueblo (IPSP), el Movimiento Indígena Pachakutik (MIP) o el Movimiento al Socialismo (MAS) en Bolivia; la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), Autoridades Indignas de Colombia (AICO), Alianza Social Indígena (ASI) o el Movimiento Indígena Colombiano (MIC) en Colombia o el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP) en Ecuador; el Movimiento Indígena de la Amazonía Peruana (MIAP) en Perú; y el Pueblo Unido Multiétnico de Amazonas (PUAMA) y en Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONVE) en Venezuela.

| Tabla 15. Movimiento indígena en Bolivia |
|---|
| Movimiento Indígena Tupac Katari (MITKA) – de carácter regional; desarrollada en la zona andina (o sierra / tierras altas). |
| Confederación de Indígenas del Oriente y Amazonía de Bolivia (CIDOB) – de carácter regional; desarrollada en la zona amazónica. |
| Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB); de carácter regional, desarrollada en la zona amazónica y oriental del Beni. |

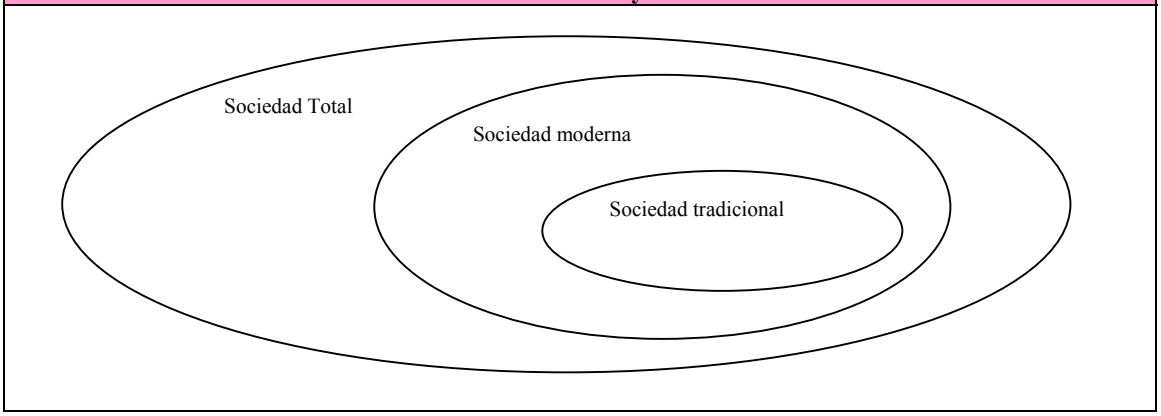
| Tabla 16. Movimiento indígena en Perú |
|---|
| Unión de Comunidades Aymarás (UNCA)– de carácter local; desarrollada en la zona andina (o sierra / tierras altas). |
| Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIEDESEP) – de carácter local; desarrollada en la zona amazónica. |
| Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana (CONAP); de carácter local, desarrollada en la zona amazónica. |

En relación a estas organizaciones conviene realizar una serie de aclaraciones. De las tablas se desprende que Ecuador es el único país que ha contemplado la emergencia de una organización indígena de carácter nacional; Bolivia presenta fuertes organizaciones regionales pero ninguna de carácter nacional; Perú simplemente ofrece pequeñas organizaciones de carácter local que no pueden compararse con el desarrollo que contemplan sus países vecinos. Por este motivo, se considera aquí que el movimiento indígena ecuatoriano es el más sólido dentro de los tres países analizados y el que logra generar una plataforma de acción de una mayor efectividad al lograr alcanzar el nivel nacional. Bolivia, por su parte, si bien muestra un esfuerzo organizativo de gran importancia, no llega a consolidar ninguna organización que articule las demandas indígenas a nivel nacional. El movimiento indígena peruano es prácticamente inexistente y tan sólo pueden analizarse las pequeñas organizaciones de carácter local surgidas en algunos enclaves de la amazonía y la sierra y que constituyen la excepción a la tendencia general que atraviesa al país. Así mismo, tener en cuenta que los tres países presentan esfuerzos organizativos (lógicamente de diferente intensidad) tanto en las regiones de la sierra o tierras altas como en las amazónicas o de las tierras básicas. Un nuevo rasgo común que fomenta el interés por contemplar por qué, a pesar de detectarse esfuerzos organizativos en todos los países y en las mismas zonas, se producen resultados diferentes, tanto en cuanto a intensidad como a resultados.

Es muy importante tener en cuenta aquí lo que precisa Lucero (2005) al afirmar que la idea de que el movimiento social, en el caso de esta investigación el indígena, debe ser nacional es un claro sesgo provinente de la escuela de los movimientos sociales. Es cierto que las poblaciones indígenas peruanas se han mostrado activas a nivel local,

regional, nacional e incluso transnacional (Lucero, 2005). Sin embargo, no han logrado articular un movimiento propiamente sobre la base de la identidad indígena ni a nivel regional ni mucho menos nacional. Por este motivo, es necesario separar el hecho de mostrarse activo con el de lograr articular una organización con base en la identidad étnica.

**Gráfico 11. Sociedad moderna y sociedad tradicional**




Una vez aclarado este punto, puede formularse la pregunta: ¿cómo se expresa la acción colectiva indígena? De diversas formas: como rebelión, como estallido social, como protesta, pero también como negociación y participación a través de los cauces ciudadanos y las estructuras de representación tradicional. Sin embargo, para una parte de la literatura especializada, el conflicto ha pasado a ser un factor de definición central de la acción colectiva indígena. En este sentido, se ha hablado del "problema indígena" como un campo de complejas dificultades derivadas de la resistencia que oponen los grupos indígenas para integrarse a la vida nacional (Bello, 2004). El conflicto indígena sería, en este sentido, el resultado de la acción del sujeto indígena, obstinado y afincado en la tradición, y refractario a recibir los "ofrecimientos" de la modernidad. Desde otra perspectiva, los indígenas serían conflictivos porque presionarían a la sociedad y el sistema político con demandas añejas o imposibles de alcanzar. Por último, la conflictividad de los movimientos indígenas se encontraría en la búsqueda de la diferencia, cuestión que sería contraria a la lógica moderna si se considera que el surgimiento del Estado nacional ha tenido como propósito la búsqueda de una igualdad, que pese a ser abstracta es universal.

Pero la cuestión no pasa por postular la inexistencia del conflicto, sino abordar la forma en que es interpretado cuando se asocia a los movimientos étnicos. Esta investigación

considera preferible comprender el conflicto tanto desde las ciencias sociales como por medio de los múltiples significados que le otorgan los sujetos. El conflicto como tal existe pero de lo que se trata más bien es de entender sus significados y comprender desde dónde, por qué y para quién los procesos sociales son conflictivos. El conflicto no es una esencia, sino el resultado de las interacciones de un grupo con otro y de las condiciones en que esta interacción se produce. La naturaleza de los conflictos y la posición de los actores guardan directa relación con las condiciones en que se genera la acción colectiva del grupo o las redes sociales en que éste se encuentra inserto. En algunos casos, el conflicto puede explicarse porque las expresiones de un grupo o las categorías sociales excluidas presionan por tener representación. De acuerdo con ello, el conflicto se basa en la presión ejercida por un grupo que persigue la integración dentro del marco político-social o de los beneficios de los que ha sido excluido; por tanto, no se trata necesariamente de un conflicto de antagonismos. Pero cuando las fronteras políticas son rígidas e inflexibles, la expresión de la demanda será diferente y sus resultados mucho menos predecibles que en el caso anterior. En estas condiciones, por lo general, el resultado es un conflicto violento, en que uno de los sujetos sociales desea la transformación de las reglas y normas que han regulado la convivencia o la distribución de recursos (Melucci, 1999). De cualquier modo, los conflictos no expresan ni una conducta natural, ni menos un proceso permanente; por el contrario, ellos son temporales y "cumplen" con propósitos específicos (Bello, 2004).

Existen diversas formas de actuación de los movimientos étnicos en la arena política (estallidos, resistencia, guerra o la participación política formal, por ejemplo). El problema, entonces, es definir una idea más próxima a las vivencias y experiencias de los sujetos y a los significados que éstos les otorgan. Es evidente que se construyen respuestas diferentes frente a las distintas formas de opresión y dominación; asimismo, las respuestas difieren según los diversos contextos y niveles en que se producen las interacciones (Corrigan y Sayer, 1985; Joseph y Nugent, 2002). La acción colectiva reúne estas distintas formas de expresión de las relaciones entre los grupos étnicos, el Estado y otros actores, y lo hace considerando no sólo los procesos protagonizados por grandes y articulados movimientos sociales, sino que además toma en cuenta los aspectos cotidianos y los espacios locales conectados con los procesos y escenarios más complejos y extensos.

Por otro lado, debe aclararse que los movimientos indígenas centran gran parte de sus discursos y acción colectiva de acuerdo a códigos o símbolos culturales[70]. Asimismo, la cultura juega un papel central en los movimientos indígenas, porque por medio de ella se establece un conjunto de elementos que operan como emblemas de identidad, es decir, criterios objetivos de autodefinición colectiva (Giménez, 2002). Entrelazados con sus demandas, los movimientos indígenas definen estos emblemas de identidad, íconos tales como la tierra y el territorio, la cosmovisión, la lengua o su apego a la naturaleza, y los utilizan como medios de contraste y diferenciación con respecto a sus antagonistas. La simbolización icónica (Sebeok, 1996), un conjunto de símbolos asociados por semejanza y codificados cultural e intencionalmente, es una forma de comunicación y registro que los actores hacen de su propia acción colectiva; por medio de ella procuran regular, reflexivamente, las condiciones generales de una reproducción sistémica (Giddens, 1995). En este sentido, la profusa generación de símbolos en los movimientos indígenas permite reforzar la identidad colectiva. La simbolización es una forma de comunicar ideas, objetivos, pensamientos y propósitos. Pero no existe una simbolización eficaz si no hay quien interprete esos símbolos[71]. La simbolización en los movimientos indígenas requiere de intérpretes, receptores y éstos pueden ser tanto el propio grupo productor de símbolos –la comunidad, el grupo étnico– como el Estado o la comunidad nacional (Bello, 2004).

El simbolismo en los movimientos indígenas se expresa en el marco de la llamada "política o lucha por el reconocimiento", conceptos que deben distinguirse de la llamada "política del reconocimiento" como acción del Estado y de la sociedad para con los grupos minoritarios, indígenas y migrantes en sociedades multiculturales (Taylor, 2001; Habermas, 1999; Foerster y Vergara, 2000). Taylor señala que la política del reconocimiento es un elemento central para los movimientos nacionalistas,

[70] Existen varias definiciones de símbolo y de signo. La clase de símbolo a la que nos referiremos se encuentra referida a la definición de signo desarrollada por Peirce (1974) y actualizada en los trabajos recientes de Thomas Sebeok (1996). Peirce señala que un signo es algo que, para alguien, representa o se refiere a algo en algún aspecto o carácter. El signo se dirige a alguien, crea en la mente de esa persona un signo equivalente, o, tal vez, un signo aún más desarrollado. Este nuevo signo creado es lo que Peirce llama el interpretante del primer signo. El signo está en lugar de algo, su objeto. Está en lugar de ese objeto, no en todos los aspectos, sino sólo con referencia a una suerte de idea. De tal modo que el signo, para ser signo, debe representar a su objeto. El símbolo, derivado de esta definición, es una clase de signo o la clase de relación que el signo tiene con su objeto.

[71] La producción simbólica de los movimientos étnicos está directamente dirigida a ciertos interpretantes: el Estado, la sociedad civil y la propia comunidad (Bello, 2004).

especialmente dentro de aquellos grupos que se encuentran en una posición de subordinación o exclusión. El autor señala que para ciertos grupos el reconocimiento se torna incluso un factor apremiante, puesto que tiene nexos con la identidad. Ser reconocidos o desconocidos es crucial para la supervivencia de la identidad, pero lo es más si se trata de una disputa hegemónica entre criterios propios de reconocimiento o prejuicios de los "otros". Los sujetos asumen la lucha por el reconocimiento como una forma de representarse a sí mismos y contestar a la representación externa, es decir, la catalogación que los "otros" hacen de ellos (Mumby & Clair, 2000). De ahí que los movimientos étnicos no nieguen su calidad de indígenas, o aun de indios, pero a condición de ser ellos quienes auto-representen su condición y a partir de formas de reconocimiento no opresivas ni excluyentes. Así, los grupos étnicos quieren ser reconocidos como pueblos indígenas, pero a su manera y no desde un "falso" reconocimiento que implique el despojo de sus derechos y bienes simbólicos y materiales (Bello, 2004).

En efecto, la política del reconocimiento envuelve tanto aspectos simbólicos como materiales. La autodefinición involucra el reconocimiento de la diferencia, pero también del legítimo derecho a formas de vida, expresión cultural y religiosa, uso de una lengua distinta de la oficial, autogobierno y autogestión, y al mejor derecho, basado en fundamentos históricos, sobre determinados recursos y bienes (simbólicos y materiales). Desde este punto de vista, la lucha por el reconocimiento en los movimientos indígenas se convierte en una disputa por la autodefinición bajo términos y condiciones relativamente autónomas o propias. La lucha por el reconocimiento es, por consiguiente, lo que da sentido a la acción colectiva indígena.

La simbolización en los movimientos indígenas cumple con el cometido de comunicar los deseos de autodefinición y auto-representación. Los símbolos, desde una perspectiva comunicacional, se constituyen en una red de significados sobre los que opera la acción del grupo (Zárate, 1999; Botero, 2001). Los símbolos étnicos tienen un origen diverso; por una parte, pueden responder a la actualización y reinterpretación de antiguos eventos, personajes o fechas; y por otra, pueden intentar representar la lucha por la apropiación material de recursos. En muchos países, la lucha por la tierra y los recursos naturales se sintetiza en la lucha por el territorio, que es un signo que simboliza el pasado y presente de la lucha étnica, pero no sólo en cuanto a sus significados

materiales, sino también a valores compartidos y a la historia común escenificada en un espacio concreto.

La acción colectiva en ese plano opera en torno de la invención o reinvención de símbolos, de la historia, la tradición y las costumbres, no en un sentido negativo o peyorativo sino como un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado (Hobsbawm y Ranger, 2002). La invención de la tradición o la recuperación del pasado para proyectar el presente y el futuro, es un proceso y una estrategia común en los movimientos indígenas y que constituye una característica central en el plano de la estrategia política[72].

En el plano material, la política del reconocimiento se refiere también al "mejor derecho" o al "derecho original" o "auténtico" de un grupo sobre ciertos recursos y bienes. Este mejor derecho es definido por el grupo sobre la base de la historia, la jurisprudencia o bien, la reinvención o resignificación del pasado. Vale la pena aclarar que los llamados movimientos indígenas, al contrario de lo que se cree habitualmente, no se basan exclusivamente en la búsqueda de la "diferencia". De hecho, definir a los movimientos indígenas sólo desde este ángulo es bastante discutible y conlleva un reduccionismo y una idealización de la acción colectiva indígena difíciles de aceptar. Más bien se trata de movimientos en que se combinan un conjunto de factores económicos, sociales y culturales. Un factor común en casi todos los países de América Latina, por ejemplo, es la demanda por el reconocimiento, restitución, protección o ambas de tierras y recursos naturales en general[73]. Estas cuestiones han sido abordadas en forma específica por Assies (1999), De la Peña (1998, 2001), Degregori (1998, 1999), Bengoa (2000) y Albó (2002), por mencionar sólo a algunos. Según estos autores, la acción colectiva indígena apela, desde la cultura y la identidad, a transformaciones de fondo como la eliminación del carácter mono-étnico del Estado y el reconocimiento formal y normativo del carácter multicultural y pluriétnico de la

[72] Diversos estudios y trabajos ya se han encargado de demostrarlo. Por ejemplo Baud et al. (1996), Bastos (1998), De la Peña (1998), Zárate (1999), Bengoa (2000) o Botero (2001).

[73] Autores como Touraine (1987) y Melucci (1999) han cuestionado la idea de que existan movimientos que estén basados exclusivamente en la lucha por la diferencia.

sociedad. Por esta vía, la acción colectiva indígena tiene como objetivo la transformación de las relaciones de poder, y de las formas excluyentes de organización del Estado y la sociedad nacional en procura del control de sus propios recursos. Los indígenas demandan el reconocimiento de sus derechos de acceso a la tierra, la protección de sus territorios ancestrales, una educación bilingüe intercultural, el derecho a la identidad, la salud, el desarrollo económico, la autodeterminación, y reformas jurídicas e institucionales (Karakras, 1997).

## 2.5. Metodología y fuentes de trabajo

Como se ha detallado en apartados precedentes, la investigación trata de ofrecer respuesta a la cuestión de por qué no ha emergido un movimiento indígena en Perú mientras este sí se ha producido en Bolivia y Ecuador en la época contemporánea. Asimismo, se analiza el proceso de emergencia en estos países y se pretenden ofrecer explicaciones en relación a las condiciones bajo las que emergen dichos movimientos así como su impacto en los actuales procesos de redemocratización y reforma del estado en los países centro-andinos.

Para llevar a cabo tal propósito se analizan tres estudios de caso correspondientes a los tres países que son objeto de la investigación. En esta tarea comparativa se justifica en el hecho de que los tres estudios de caso presentan resultados diferentes resultados en la variable dependiente (movimiento indígena) a pesar de poseer un número de características muy similares. Los tres países comparten: un volumen similar de población indígena dentro de sus fronteras nacionales; similares niveles de desarrollo para su población nacional como para su población indígena[74]; una trayectoria histórica similar (tanto republicana como pre-republicana). De este modo, a pesar de estos rasgos compartidos y como ya se ha indicado, Bolivia y Ecuador contemplan la emergencia de un movimiento indígena[75] mientras que esto no sucede en Perú.

[74] Medidos a través de indicadores como la esperanza de vida, los niveles de alfabetización, ingreso per cápita, etc. que son provistos por organismos diversos como por ejemplo el Banco Mundial o el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo y que se van detallando en los correspondientes capítulos de esta investigación.

[75] Aunque con diferente intensidad: más sólido en Ecuador que en Bolivia. El movimiento indígena ecuatoriano es un movimiento de alcance nacional que ha logrado aglutinar al movimiento indígena de las tierras altas (Sierra) y al de las tierras bajas (Amazonía) mientras que el boliviano, a pesar de las sinergias puntuales entre ambos, no ha logrado tal grado de cohesión.

Dentro de esta perspectiva comparada se han planteado respuestas a los interrogantes formulados de acuerdo a un marco teórico desarrollado con anterioridad y que se operacionaliza a través de tres variables independientes (motivos / incentivos, oportunidad y medios para la emergencia del movimiento indígena) y que tratan de explicar las variaciones en la variable dependiente (movimiento indígena[76]). Como se ha precisado en las páginas que anteceden a este apartado, cada una de las variables recibe un tratamiento específico respaldado a su vez por las formulaciones teóricas explicitadas.

De este modo, para la primera de las variables – los motivos que inducen a la movilización de las poblaciones indígenas – se presta una atención especial a aquellos indicadores y fuentes que pueden aportar una información más valiosa sobre las situaciones de desigualdad (diferencias y límites entre grupos étnicos) en relación a las poblaciones indígenas con el resto de la población nacional. Para ello, se ha recurrido a la revisión de la literatura específica en la materia así como al sustento empírico derivado de las estadísticas en cuanto a las diferencias entre grupos, los informes sobre procesos de discriminación y toda aquella información que pueda aportar contribuir a detallar aún más la situación de las poblaciones indígenas en sus respectivos países. Así, bajo las estructuras de la teoría de la modernización y construcción del Estado-nación, se pretende observar los efectos que las acciones estatales provocan sobre las poblaciones indígenas de los países analizados y, de este modo, observar los incentivos / motivos de éstas para movilizarse en función de tales efectos; así mismo, se hace uso de las teorías de la construcción de identidades para delimitar qué se entiende por identidad étnica y a partir de qué instante o bajo qué circunstancias se politiza.

De este modo, se atiende al proceso histórico de consolidación de los límites o fronteras étnicas entre las poblaciones no-indígenas y las indígenas; las diferencias en cuanto a ingresos, educación y otros indicadores de bienestar entre poblaciones indígenas y no indígenas; las diferencias políticas entre las poblaciones indígenas y no indígenas (en relación a la representación política); los niveles de discriminación hacia estas últimas;

---

[76] La variable "movimiento indígena se operacionaliza como la organización política, formada sobre la base de la identidad indígena, con la capacidad para movilizar a una parte significativa de la población indígena.

la secuencia temporal en la que se producen los procesos de modernización; el contenido de las ideologías de construcción del estado-nación y los intentos de asimilación / integración; el acceso y control de las poblaciones indígenas a la tierra y el nivel de autonomía en los procesos vinculados a ella. La precisión que ofrecen estos indicadores permite observar cómo históricamente se han construido barreras étnicas y cómo las alteraciones estructurales y políticas impactan sobre la identidad.

La segunda variable y tercera variable – oportunidad y medios vinculados al movimiento indígena – se refieren al potencial para que se produzca el proceso de emergencia de acuerdo a los postulados de la teoría de los movimientos sociales. En referencia a la oportunidad, se tiene en cuenta el grado de apertura del espacio político y la tendencia del estado al uso de mecanismos represivos. Para lograr la información necesaria, se ha dispuesto de la información derivada de la literatura específica en la materia así como de otros materiales de apoyo – como por ejemplo informes sobre la vigencia y respeto por los derechos humanos o los trabajos de aquellas organizaciones que trabajan directamente con poblaciones indígenas. Asimismo, han constituido una fuente de gran valor las entrevistas realizadas con expertos y miembros y líderes de las comunidades indígenas analizadas[77].

En cuanto a las capacidades o medios se tienen en cuenta a aquellas redes se observa la experiencia organizativa previa por parte de las poblaciones indígenas; la presencia de aliados y la habilidad para formar coaliciones / alianzas. Del mismo modo que en la anterior variable independiente, los diversos trabajos que han abordado la cuestión con anterioridad se convierten en una herramienta de gran valía cuya información ha sido completada a través de entrevistas no sólo con las propias comunidades indígenas sino también con algunos de los expertos más destacados en la materia así como con representantes de organismos y entidades que, durante los últimos años, han colaborado o se han vinculado más estrechamente con las poblaciones indígenas que son objeto de esta investigación.

[77] Las entrevistas realizadas para la investigación fueron abiertas y no siguieron ningún formato en particular aunque se combinaron algunas preguntas estandarizadas con otras que fueron surgiendo en el transcurso de las conversaciones. A los entrevistados se les advertía del propósito de la investigación y de los interrogantes que se pretendían responder a través de ésta. La duración de las entrevistas fue diversa; la media de duración de las mismas fue de aproximadamente una hora aunque muchas de ellas se extendieron por más tiempo.

Finalmente, se analiza la interacción de resultados estas tres variables independientes bajo el prisma de la acción colectiva aplicada a poblaciones étnicas, en este caso, las latinoamericanas y, más concretamente, la de los países centro-andinos.

El objetivo de esta investigación es ofrecer explicaciones necesarias pero también suficientes para comprender por qué los movimientos indígenas emergen en unos países mientras que esto no sucede en otros a pesar de sus similitudes. El modelo planteado extraído y apoyado teóricamente por las diversas corrientes y tendencias especificadas con anterioridad ofrece explicaciones necesarias para entender el proceso de emergencia indígena en Bolivia y Ecuador y porqué este no se produce en Perú. Sin embargo, desde estas páginas se considera que no ofrece explicaciones suficientes como para abarcar el proceso en toda su complejidad. Para ello, se ha dispuesto de los que han sido etiquetados como "factores de ajuste": una serie de fenómenos adicionales que tienen el objetivo de aportar una mayor claridad a las diferencias en cuanto a los valores en la variable independiente.

La sistematización de dichos factores ha sido el resultado de un análisis exhaustivo de la literatura vinculada a la cuestión indígena en países centro-andinos así como de las perspectivas y sugerencias brindadas en la entrevistas realizadas a estudiosos y expertos en la materia así como a personalidades indígenas con conocimiento y experiencia en los procesos de emergencia indígena.

Para sistematizar estos "factores de ajuste" se plantea el uso de la técnica del método multi-atributo (que responde a las siglas MAUT de acuerdo a su denominación anglosajona: Multi-Attribute Technique)[78]. Para investigaciones futuras se propone un modelo de carácter experimental que permite ponderar numéricamente atributos e incorporar diversos criterios de cara a valorar de un modo diferente dichos atributos. Se considera que este método puede ser adecuado dada el elevado número de factores que incide tanto en la emergencia como en la inhibición de un movimiento indígena en los países analizados. Este método permite considerar un amplio número de factores presentes en un determinado fenómeno de tal modo que dicho fenómeno puede ser

[78] En el Anexo I de esta investigación ofrecemos un ejemplo práctico de cómo funcionaría esta modelización. En el apartado 5 del trabajo, se ofrece la reflexión teórica sobre el modelo y la argumentación en cuanto a su posible utilidad.

estudiado de una manera multidimensional. Para el caso de los movimientos indígenas en los países centro-andinos podría determinarse qué factores son más influyentes para fomentar su emergencia o para inhibirla[79] y permitiría aglutinar las disparidades en el uso de criterios y variables que se detectan en los trabajos anteriores sobre la materia. En otras palabras, con una misma modelización pueden incorporarse enfoques y perspectivas diferentes, establecer valoraciones y, a partir de ellas, ver cuáles son las que mejor se adaptan a las realidades de los países estudiados. Este planteamiento puede resultar muy útil ya que se trata con aspectos interrelacionados entre sí y que difícilmente pueden analizarse de manera independiente; en otras palabras, es complicado analizar los efectos y consecuencias de un determinado factor aislándolo de los demás. El uso de este método permitiría analizar estos factores de un modo aglutinado y salvar las dificultades que un tratamiento independiente podría ocasionar.

Así mismo, este planteamiento pretende adaptarse a realidades complejas como la de los países centro-andinos y analizar fenómenos que heredan esta complejidad como son los movimientos indígenas superando las deficiencias de los esquemas clásicos de la teoría de los movimientos sociales. No sólo eso sino que permite tanto posibilidades de análisis pormenorizados por país así como comparativos (entre países de una misma zona – como los centro-andinos o entre países ubicados en localizaciones dispersas; así mismo permite establecer un análisis comparativos entre regiones de un mismo país – por ejemplo entre la amazonía ecuatoriana y los andes ecuatorianos – o entre países – por ejemplo entre las regiones amazónicas y las andinas dentro de los países estudiados y ver cuáles son las que presentan unas condiciones más idóneas o favorables para la formación y emergencia de un movimiento indígena).

Por el momento no existe constancia que se haya aplicado este método o se haya sugerido su aplicación en un estudio que aborde la temática que planteaada por lo que su incorporación puede aportar nuevos resultados y perspectivas para enfocar el tema de los movimientos indígenas en América Latina. Asimismo, el uso de esta herramienta permitiría la elaboración de otros instrumentos como índices y determinar cuando un

[79] La utilización de este método permite analizar tanto las consideradas como variables principales como los factores de ajuste al mismo tiempo; en la investigación se ha aplicado únicamente a los factores de ajuste puesto que las variables principales son ampliamente desarrolladas en los diversos capítulos de acuerdo a los planteamientos teóricos que hemos señalado en las páginas precedentes.

país dispone de unas condiciones más o menos favorables para la emergencia de un movimiento indígena y destacar cuáles de las condiciones detectadas son las más relevantes.

En relación a las fuentes de trabajo empleadas, cabe destacar que si bien la literatura existente sobre América Latina, y centrada en aspectos como por ejemplo la democratización, es muy amplia, aquella que se encarga de analizar los *cleavages* étnicos en los países centro-andinos y las implicaciones políticas de estos *cleavages* es más bien escasa. Además, como precisa Storaker (2001), dentro de la ciencia política, existe una marcada tendencia que se centra más en las instituciones políticas y los derechos formales que en las prácticas e interacciones con las instituciones políticas lo que repercute en la carencia de trabajos en relación a los *cleaveges* étnicos. Es cierto que, a partir de la década de los noventa, con el progresivo auge de los movimientos indígenas, empiezan a proliferar trabajos en relación a la cuestión; algunos de ellos realizados por parte de las propias organizaciones indígenas[80]. Asimismo, varios de los trabajos que han intentado analizar la emergencia de los movimientos indígenas en la región han sido abordados desde una perspectiva antropológica y son escasos aquellos estudios que han optado por una perspectiva politológica[81].

Otro de los obstáculos que es necesario mencionar aquí es la dificultad – aunque es un hecho que con los años se ha ido solventando – de encontrar datos estadísticos oficiales y fiables en relación a las poblaciones indígenas de los países centro-andinos. En buena parte, este hecho radica en el problema de definir quién es o no indígena[82]. En la medida que en el pasado – y actualmente aún pervive – el definirse / considerarse como "indígena" era considerado un estigma social, se entorpecían seriamente las posibilidades de desarrollar censos que pudieran establecer mediciones de la población de acuerdo a criterios étnicos[83]. En este sentido, si bien los trabajos existentes son un

[80] La CONAIE, en Ecuador, ha sido una de las más prolíficas en el momento de lanzar este tipo de trabajos.

[81] En páginas anteriores ya se ha mencionado este hecho. En el cuarto apartado del primer capítulo de esta investigación, se establece un repaso crítico tanto de las principales perspectivas empleadas para analizar el fenómeno de los movimientos indígenas como de aquellos trabajos más relevantes en la materia.

[82] Un aspecto que se discute con más detalle por país en los apartados correspondientes a los estudios de caso dentro del segundo capítulo.

gran apoyo para la investigación, ha sido necesario también el recopilar información disponible en los países objeto de estudio.

Por este motivo, se realizaron diversos viajes, entre los años 2003, 2004 y 2005, en los que se visitaron los países objetos de estudio (especialmente Perú – con cuatro visitas de aproximadamente un mes de duración cada una - por el hecho de ser el caso más complejo y la excepción a las tendencias observadas en Bolivia y Ecuador). Durante estas visitas, se accedió a la información disponible en entidades diversas así como en centros de investigación y bibliotecas (especialmente las de las universidades). Esta tarea se compaginó con la realización de entrevistas a actores diversos vinculados con el mundo indígena: expertos, líderes comunitarios, miembros de organizaciones diversas, etc[84]. Así mismo durante este lapso temporal se visitaron otros países con una especial sensibilidad por el tema indígena (como Canadá) a los que se acudió con el objetivo de tomar parte en eventos de carácter internacional y en los que pudo entrarse en contacto con otros miembros y dirigentes de movimientos indígenas no sólo de países centro-andinos (de este modo, se pudieron realizar nuevas entrevistas y participar en *focus groups*[85]). Así mismo, han resultado de gran utilidad los aportes obtenidos en la presentación de algunos resultados de la investigación en talleres y conferencias diversas (especialmente en España, Bolivia y Perú). Cabe añadir la utilidad que ha supuesto el uso de Internet para encontrar y disponer de materiales adicionales para la investigación[86].

---

[83] Asimismo, el llevar a cabo dicho propósito, ha sido considerado desde sectores diversos como una actividad racista. A pesar de las dificultades, se ha realizado una considerable tarea en la recopilación de datos relativos a etnicidad, distribución de la tierra, créditos, subsidios, salud, alfabetización, pobreza, cálculos sobre desigualdad, etc. De esta actividad se ha prestado especial atención, de acuerdo a los propósitos de la investigación, al análisis de las transformaciones de las condiciones de vida (sociales, económicas, políticas) de las poblaciones indígenas como resultado de su interacción con el estado y viendo como dichos cambios han influido en la situación de desigualdad entre población indígena / no indígena.

[84] En el Anexo XI se incluye una relación de las entrevistas realizadas para esta investigación. En este listado no aparecen todos los entrevistados ya que algunos de ellos, por diversos motivos, manifestaron su deseo de que su nombre no constara en dicha relación.

[85] Los *focus group* fueron de gran utilidad para tener constancia de diversas visiones en relación a un mismo tema o problemática. Asimismo, permitieron observar los procesos de interacción entre miembros de comunidades indígenas diversas en relación a procesos semejantes pero vividos de modos diversos. Dichos *focus group* sirvieron paralelamente para obtener nuevas cuestiones sobre las que se profundizó de manera más detallada en las entrevistas individuales.

[86] En el Anexo IV se incluye una selección de algunos de los recursos de mayor interés disponibles en la red y que pueden ser de utilidad para ampliar la información y el análisis ofrecidos en estas páginas. Asimismo, la disponibilidad de nuevas tecnologías de la información ha permitido compilar materiales

En síntesis, el desarrollo y los resultados de esta investigación surgen de la posibilidad de combinar el trabajo de campo con el uso de fuentes de carácter secundario. Con esta combinación, el documento trata de desarrollar un análisis de la emergencia de los movimientos indígenas en países centro-andinos con una base metodológica, apoyada teóricamente, que permita, del modo más objetivo posible, comprender el fenómeno de la emergencia indígena en los países elegidos.

Con toda esta información recopilada y analizada, este trabajo pretende ser un aporte de cara a reducir las carencias que han sido señaladas en parágrafos anteriores de este apartado así como en las páginas precedentes de la investigación y constituirse como un complemento a los aportes teóricos existentes en lo que movimientos indígenas se refiere tratando de comprender particularismos, fenómenos y procesos históricos para dar explicaciones más completas a temas complejos.

Así con las herramientas metodológicas especificadas y las fuentes de trabajo empleadas, al margen de las cuestiones puramente analíticas y metodológicas, este trabajo pretende mostrar como los países analizados se caracterizan por una enorme diversidad cultural y étnica representada en parte por su población indígena. La cuestión de la diversidad, tras un largo proceso histórico de dominación económica y política se ha convertido en uno de los ejes de conflicto de las democracias centro-andinas (principalmente en Bolivia y Ecuador gracias a la acción de los movimientos indígenas aunque eso no equivale a afirmar que en Perú no se estén produciendo este tipo de tensiones) que pone a prueba y cuestiona tanto la estabilidad como la capacidad de los diferentes Estados-nación. Es por ello que en el parte de conclusiones de esta investigación se analizan no sólo las implicaciones derivadas del modelo que se plantea sino observar qué consecuencias tiene la consolidación de los movimientos indígenas en los procesos de democratización y reforma institucional que se encuentran en marcha. Dicho de otro modo, el análisis realizado no pretende estancarse simplemente en un mero ejercicio comparativo sino que, a través de él, establecer lecciones aprendidas,

---

diversos como discursos, entrevistas, noticias de prensa sobre los movimientos indígenas de los países analizados en la investigación y que han sido de gran utilidad para completar una visión más panorámica y exhaustiva sobre los mismos.

posibles pautas a seguir y desafíos que será necesario afrontar no sólo en los países centro-andinos sino en varios otros de la región latinoamericana en un futuro inmediato.

## 3. Bases contextuales de la comparación: incentivos / motivos, medios y oportunidades para la movilización; la influencia de los factores de ajuste

Del mismo modo en que ha sido necesario aclarar algunos de los términos que resultan fundamentales para este trabajo también lo es el aclarar el contexto político, histórico socio-económico en el que se enmarca la emergencia y acción de los movimientos indígenas. Un contexto delimitado por las nuevas democracias latinoamericanas y los regímenes neoliberales que las han acompañado. Son diversos los teóricos, como Figueroa (2002), que han constatado que, durante las dos últimas décadas del siglo XX, las dictaduras militares se desvanecieron en América Latina y que en buena parte de la región surgieron sistemas de democracia representativa con los que empezaron a vislumbrarse elementos novedosos como la disminución sustancial de la cuota de poder de las fuerzas armadas, las elecciones no fraudulentas, la desaparición parcial del terrorismo de Estado, las posibilidades de la rotación electoral o la gradual sustitución de la cultura del terror por la cultura democrática. De este modo, la instauración de la institucionalidad democrática se hizo casi paralelamente a la sustitución del modelo desarrollista de acumulación capitalista por el modelo neoliberal (Figueroa, 2002)[87].

Conviene detallar, aunque brevemente, qué etapa inauguran las nuevas democracias y precisar qué se entiende por neoliberalismo – un término que también ha estado sujeto a los vaivenes investigativos y que se ha convertido en una categoría tan amplia como confusa. Pero antes, es conveniente repasar de manera breve la trayectoria de desigualdad que ha acompañado a las poblaciones indígenas desde la etapa de la conquista. Ello permitirá comprobar cómo el fenómeno de la desigualdad tiene un profundo arraigo histórico que se mantiene estructural y cómo, en la nueva etapa democrática, se interpreta este fenómeno y qué alteraciones se experimentan en torno a él.

[87] El inicio del desmantelamiento de las dictaduras militares se vio precedido -en la década de los setentas- por la caída de las exportaciones latinoamericanas como consecuencia de la crisis internacional; un hecho que evidenció el fin del modelo de sustitución de importaciones y desarrollo capitalista asentado en el mercado interno.

### 3.1. Bolivia, Ecuador y Perú; tres ejes de una misma historia de indígenas, identidades y desigualdad

Bolivia, Ecuador Y Perú comparten unas características socio-demográficas muy similares en relación a sus poblaciones indígenas así como un proceso histórico común; común por el hecho de que durante un tramo histórico formaron parte de una misma concepción territorial y porque, con el tiempo, han seguido trayectorias paralelas en lo que se refiere a procesos de formación del estado. Las siguientes páginas ofrecen un breve repaso a este contexto histórico que desvela las pautas de formación de las identidades indígenas y de los procesos de exclusión y desigualdad que se consolidan en el presente.

**Mapa 2. Localización y extensión del imperio inca**

Los tres estados centrales andinos – Bolivia, Ecuador y Perú[88] - tuvieron una historia relativamente común durante buena parte del periodo histórico de lo que ha venido a denominarse "período de la colonia" (Albó, 2002) al pertenecer al mismo virreinato de Lima, e incluso antes, al Tawantinsuyu (ver mapa 2)[89]. Sólo a partir de los procesos de

[88] Más la parte norte del actual Chile.

[89] El Tawantinsuyu sería lo equivalente a lo que por lo general se conoce hoy día como el Imperio Inca. Ese era su nombre verdadero que en Quechua significa "Los Cuatro Territorios" ( Tawa = Cuatro y Suyu = Territorio ). El imperio estaba constituido por cuatro grandes territorios administrativos: el Chinchasuyu al norte, el Qollasuyu al sur, el Antisuyu al este y el Kuntisuyu al oeste. Dicha zona equivaldría a la actual

independencia, los actuales estados han quedado realmente diferenciados[90] pero desarrollando trayectorias igualmente similares.

En su seno viven unos trece millones de indígenas u "originarios"[91], pertenecientes a numerosos pueblos o "nacionalidades", cada una con su propia identidad. Además, varios de estos pueblos han quedado "partidos" por las fronteras modernas que se hicieron y rehicieron varias veces (sin contar con su consenso). El grupo más numeroso es el de los quechuas[92] con más de diez millones y que hablan unas treinta variedades dialectales[93]. El segundo grupo más numeroso de la región – alrededor de unos dos millones – es el aymara que vive fragmentado por las fronteras de Bolivia y Perú[94]. Con la excepción de los urus en el altiplano boliviano, los demás pueblos originarios viven dispersos en la Amazonía y demás tierras bajas, repartidos en algo más de 40 grupos étnico / lingüísticos en Perú, más de 30 en Bolivia y 9 en Ecuador, con un total de unas 700.000 personas (Albó, 2002).

---

extensión de Bolivia, Ecuador y Perú conjuntamente 8 si bien indicar que el Tawantinsuyu no se expansía tanto hacia las selva orientales como sí lo hacen los tres estados señalados ). El Tawantinsuyu también abarcaba la parte meridional de la actual Colombia. En los anexos se ofrece un breve repaso histórico al proceso de formación y desestructuración de dicha estructura territorial prestando atención a la conformación de identidades originarias y posteriores procesos de exclusión vinculadas a ellas.

[90] Prueba de ello son los diversos conflictos fronterizos que han causado más de una guerra y han dejado una estela de resentimientos.

[91] En la actualidad es imposible dar cifras exactas ya que casi todos los censos nacionales prescinden de esta temática y porque además identificarse públicamente o no con un grupo indígena es muchas veces una decisión muy aleatoria debido, sobretodo, a las consecuencias de discriminación que esto pueda comportar. Bolivia es el país que más ha avanzado en este punto, gracias a las preguntas incorporadas en su primer censo indígena rural de tierras bajas (1994), que sin embargo sólo cubrió a las áreas rurales y en el Censo Nacional de 2001. Para muchos pueblos originarios, incluidos los mayoritarios, hasta ahora sólo cabe una aproximación llena de ambigüedades a través de datos sobre la lengua, que se basana demás en criterios distintos en cada uno de los países. Para un mayor detalle sobre estas cuestiones ver Albó (1995) en el caso de Bolivia; Pozzi Scott (1998) y Chrinos (1997, 1998) para Perú; Knapp (1987) para Ecuador, si bien está menos actualizado y limitado al quichua de la sierra. En los anexos se detallan brevemente algunas pautas para determinar quién es o no indígena en la actualidad a pesar de la dificultad que entraña el proceso.

[92] O quichuas. En el centro y sur andino se utiliza "quchua" ya que el nombre original quichwa, para los forasteros, suena como e por la cercanía con la consonante qh. Sin embargo, esta última no existe en las variantes simplificadas de ecuador, al norte, y de Santiago del Estero, al sur de ahí que no se genere la transformación fonética i > e y se pronuncie sólo "quichua".

[93] Se expenderían incluso desde el sur de Colombia hasta el norte de Argentina.

[94] Albó ( 2002 ) precisa que también encontramos población aymara en Chile como consecuencia de la Guerra del Litoral ( 1879 – 1880 ) en la que se enfrentaron los tres países.

**Mapa 3. Pueblos indígenas en América Latina (%)**

Son también varios lo que viven cabalgando de un lado a otro de las fronteras estatales[95] (se entrará con mucho más detalle en todas estas cuestiones en los siguientes capítulos de este trabajo así como en los correspondientes estudios de caso por país – véase mapa 3 para una primera aproximación). De hecho, las identidades étnicas de raíces ancestrales se han ido combinando con la pertinencia de estos pueblos a las diversas naciones estado cuya identidad nacional se ha ido consolidando a medida que avanzaba su historia republicana. Sin embargo, las diversas identidades étnicas se han visto,

[95] Habitualmente como consecuencia de guerras. Un caso reciente es el de los cinco grupos étnicos de la familia "jíbaro", el grupo amazónico más numeroso con una población estimada de 127.000 habitantes ( Mader, 1999 ), que han quedado "atrapados" a un lado u otro de la frontera como resultado del centenario pleito entre Ecuador y Perú que llegó a tomar forma de conflicto armado en 1941 con repercusiones que se prolongaron hasta 1995.

históricamente, profundamente interrelacionadas con los fenómenos de desigualdad y exclusión.

Por este motivo, para comprender el resurgir y la politización de las identidades indígenas en el periodo contemporáneo en relación al fenómeno y percepción de la desigualdad debe atenderse a la trayectoria histórica de dicho fenómeno (ver anexos 10 y 11 para un repaso histórico más preciso al respecto) que otorga pautas para comprender cómo se gesta la desigualdad, como se mantiene en el tiempo y cómo evoluciona en los últimos años en los países centro-andinos.

Como punto de partida es necesario precisar que, a pesar de las diversas identidades indígenas existentes en los países centro-andinos, los indígenas han sido tratados de un modo homogéneo (ver anexos 10, 11 y 12 para una mayor precisión sobre este proceso) lo que ha contribuido a crear una identidad indígena al margen de la considerada nacional y, al margen de identidades indígenas específicas. Tener constancia de este proceso resulta clave para comprender después porqué surgen movimientos indígenas a escala nacional que son capaces de superar aquellas identidades indígenas más puramente vinculadas al ámbito local.

Actualmente, y al analizar el tema de la desigualdad, uno de los problemas clave para los pueblos indígenas latinoamericanos es que tras siglos de exclusión y negación siguen siendo tratados como minorías, aunque en muchos casos no lo sean[96]. La mayoría vive en situación de pobreza y, durante años, se les ha negado el derecho a una educación que considere sus especificidades culturales, lingüísticas y religiosas. En muchos casos, han perdido sus principales recursos de subsistencia (como la tierra, el territorio y sus recursos naturales) y desde hace décadas se han visto forzados a emigrar a los grandes centros urbanos donde acceden a trabajos precarios, mal remunerados y de baja calidad. Por tanto, las poblaciones indígenas han sido excluidas no sólo del acceso a los bienes materiales y simbólicos, a los cuales el conjunto de la sociedad debiera tener iguales oportunidades de acceso, sino también de los procesos de adquisición o reconocimiento de sus derechos específicos. Pero para analizar este proceso, debe

[96] Existen por lo menos tres países de la región donde la población indígena supera el 50% total de población nacional (Perú, Bolivia y Guatemala).

tenerse en cuenta el presente pero también revisar el pasado histórico de la región y encontrar en él las raíces de los problemas actuales.

En América Latina y el Caribe (en general y en Bolivia, Ecuador y Perú, en particular) la génesis de la actual desigualdad y de la exclusión por motivos étnicos se encuentra en la instauración del régimen de conquista y colonización europeo que tiene su origen en el siglo XV. En esta etapa, como se ha señalado, el sometimiento de las poblaciones indígenas tuvo como objetivo central la incorporación masiva de mano obra para tareas agrícolas y mineras que alimentaban a la metrópolis. Los mecanismos utilizados para obtener este contingente productivo se sustentaban en el denominado "servicio personal" o "encomienda" y en la esclavitud o trabajo forzado (ver anexos 10 y 11 para mayor detalle y repaso histórico sobre estos procesos).

La colonización estableció un orden social jerarquizado en el que los indígenas ocupaban los más bajos lugares de la pirámide social. La organización colonial se basaba en ideas y creencias sobre la inferioridad de los indígenas frente a los europeos[97]. Así, las poblaciones indígenas, durante el orden colonial se vieron sometidas a una permanente intervención, desestructuración y destrucción de sus formas de vida, lenguas y culturas. En muchos casos fueron desplazados, dispersados o expulsados de sus territorios originarios perdiendo con ello los vínculos societales y culturales que les aglutinaban. En este proceso, la pérdida y deterioro de los recursos naturales junto a otros factores (explotación laboral, enfermedades, etc.) serían la causa de una gran catástrofe demográfica (ver anexo 11 para repaso histórico sobre este proceso y sus causas) que, en pocos años, haría bajar a menos de la mitad el número de población estimada de la región.

De este modo, la colonización uniformó, a escala regional, y más allá de sus diferencias y especificidades culturales y sociales, la situación y condición de la mayor parte de los pueblos indígenas. Así, durante el período de la colonia, el contacto y la relación entre indígenas y europeos produciría un profundo proceso de mestizaje cultural y social que permitió "invisibilizar" a un importante porcentaje de indígenas bajo un manto ambiguo y contradictorio.

[97] Incluso se llegó a discutir si tenían alma o si eran seres humanos.

Finalizado el período colonial, la situación de dominación y subordinación continuó siendo la característica principal de la relación entre indígenas y no-indígenas. Aunque en algunas regiones las poblaciones indígenas tuvieron una activa participación en las campañas de Independencia, al cabo de algunos años se les consideró un obstáculo para el cumplimiento de las metas políticas y económicas de las nuevas naciones. Comenzó entonces a generalizarse la idea del llamado "problema indígena" que perdura hasta la actualidad. De esta manera, la dialéctica que explica las relaciones entre indígenas con la sociedad dominante, la negación del otro, se transmuta en exclusión, con la que se inaugura y, a su vez, se da un *continuum* a la nueva etapa de relaciones interculturales en la región.

El lugar de los indígenas, en esta nueva etapa iniciada a mediados del siglo XIX, se encuentra profundamente ligado al proyecto moderno de constitución y formación del Estado-nacional al cual estos pueblos quedan simbólicamente integrados pero excluidos en la práctica. Así, los indígenas son negados, excluidos y, en muchos casos, exterminados físicamente. La construcción del Estado-nacional no sólo significó el sometimiento de los pueblos indígenas, que hasta ese momento y por varios siglos habían quedado fuera del alcance de los poderes luso e hispano-criollos, sino también supuso la construcción y legitimación de una nacionalidad homogénea que excluía y negaba lo indígena como forma de reconocimiento de la pluralidad cultural existente en el seno de los países. En efecto, los nuevos Estados republicanos, nacidos del orden colonial, se empeñaron en el proyecto de constituir y dar forma a la nacionalidad con el objetivo principal de alcanzar una sola y homogénea "identidad nacional".

El mecanismo bajo el cual operó la exclusión de los indígenas durante el proceso de construcción del Estado-nacional se basó en una lógica clasificatoria afirmada en la dialéctica de la civilización y barbarie. Esta corriente de pensamiento clasificaba a los indígenas como bárbaros o incivilizados carentes de Estado o de la capacidad de otorgarse a sí mismos una sociedad políticamente organizada, un sistema económico coherente o un conjunto de normas de conducta moral.

Bajo esos parámetros, el Estado asumía un rol civilizador para con las poblaciones indígenas con el objetivo principal de asimilar e incorporar a dichas poblaciones a los patrones de la sociedad nacional. En tanto incivilizados, los indígenas carecían de

derechos políticos y sociales propios pudiendo adquirir sólo aquellos que les "ofrecía" el Estado al cual eran incorporados y que eran los comunes a todos los ciudadanos de la nación. De esta manera, toda diferencia y heterogeneidad era anulada o borrada a la luz de los principios aglutinadores de la nación y el Estado.

Como señala Bronstein (1998), el Estado de Derecho concebido por los países latinoamericanos durante el siglo XIX se basó en la igualdad de todos los habitantes ante la Ley de acuerdo a los principios de un solo Estado, una sola nación, un solo pueblo, una sola forma de organizar las relaciones sociales, una sola ley, una sola administración de justicia. Aunque la negación no operaba como ley, ya que no existían normas jurídicas que negaran explícitamente a los indígenas, en la práctica se anulaba toda posibilidad de que ejercieran sus derechos propios, desarrollaran y protegieran su identidad, sus lenguas y sus formas de vida.

En aquellos lugares donde se realizaron campañas de incorporación de los indígenas a la civilización, se organizaron en la forma de campañas de "blanqueamiento" a los nuevos ciudadanos y por agregación al conjunto de la nación. El blanqueamiento, una de las formas más extremas de negación del otro, alcanzó un relativo éxito a través de la imposición del sistema educativo. Junto con ello, se cuenta la elaboración de una historiografía de la nación y la configuración de dispositivos simbólicos y acciones directas, muchas veces violentas, para "convencer" a las poblaciones de los beneficios de adherirse a la nación y a la civilización.

La negación de la heterogeneidad y diversidad socio-cultural en la génesis de los Estados nacionales latinoamericanos instaló la negación en la base de los sistemas de reproducción social y cultural. Por ejemplo, en un plano meramente educativo, se comenzaron a recrear y traspasar, de generación a generación, contenidos y formas de conocimientos sobre indígenas que no sólo los desvalorizaban. En el caso indígena se creaba la imagen de un ser del pasado, una figura arqueológica que parecía no tener existencia real en el presente. Por el contrario, cuando se intentaba abordar la situación de los pueblos indígenas reales se hablaba de sociedades atrasadas, refractarias a la modernización y a las ideas de cambio social. La misma idea moderna de cultura tradicional, que frecuentemente se refiere a la cultura de los grupos excluidos de la

sociedad, refleja la imagen de pueblos estáticos que viven permanentemente afincados en un lugar simbólico opuesto y contrario a la modernidad.

En todo caso, los mecanismos de incorporación simbólica de las poblaciones indígenas han variado según las circunstancias y las distintas realidades locales. Es indudable que no todas las repúblicas podían negar tan flagrantemente a grupos cuya presencia era demasiado evidente e influyente, de modo que se buscaron mecanismos menos violentos de inclusión, como la "folklorización" de sus culturas y tradiciones, por ejemplo, o simplemente se les negó aislándolos de los avances a los que sí accedía el resto de la población.

En consecuencia, la situación de los pueblos indígenas bajo los Estados-nacionales se puede describir en términos de exclusión o no participación en el proyecto nacional; exclusión que derivó en pobreza y marginalidad. En algunos casos, los indígenas fueron objeto (o víctimas) de una preocupación por parte de los Estados y de algunos sectores específicos de la sociedad, que bajo el paradigma de la integración simbólica del indio, percibían la necesidad de ayudar a quienes eran los legítimos depositarios de la "identidad latinoamericana".

En esta línea, a mediados del siglo XX, surge un nuevo modo de percibir a los pueblos originarios, el indigenismo, política de Estado destinada a lograr la solución del "problema indígena" (ver recuadro 3). Aunque con mejores intenciones que los movimientos anteriores, el indigenismo asumió como suya la tarea de integrar definitivamente a las poblaciones indígenas a la vida nacional, tarea que ejerció de un modo paternalista y con una clara inspiración asimilacionista.

| **Recuadro 3. Indigenismos y neo-indigenismos en América Latina** |
| --- |
| El indigenismo es el tipo de política más conocida, extendida y aplicada por diversos países en el medio latinoamericano respecto al tratamiento de "lo indio" o de "sus indios". Surge en un contexto de alta convulsión social promovido por la expansión de las corrientes liberales de pensamiento filosófico y político; en el punto de inflexión del colonialismo mundial como fórmula política dominante que ordenaba los destinos del sistema económico internacional; y, en la fase inicial de ascenso y expansión de las formas capitalistas de producción dentro de las débiles y poco cohesionadas naciones latinoamericanas. En términos generales, el indigenismo latinoamericano reconoce la existencia del pluralismo étnico y la necesidad consecuente de elaborar políticas especiales para los pueblos indígenas a través de acciones variadas. Estas acciones debían ser protectoras ya que se concebía al indígena como un individuo económica y socialmente débil; tenían que ser corporativas, porque era indispensable la integración total de los indios bajo la forma de ciudadanía en la vida económica y social de cada país, y, debían ser estimulantes de los aspectos considerados positivos de las culturas indígenas para lograr su desarrollo integral en el marco de la comunidad moderna, nacional y occidental. En este tipo de |

percepción, la cuestión indígena constituye un problema a resolver en la medida que su solución está asociada a la tarea de conformar la nación como un todo integrado. Esta visión evolucionista y etnocéntrica inicial del indio es corregida con posterioridad mediante el desarrollo de posturas indigenistas denominadas 'integracionistas' que se inauguran a raíz del Congreso Indigenista de Pátzcuaro (México) en 1940. Básicamente, el integracionismo trata de generar una compatibilidad entre integración de los indios a la sociedad nacional moderna, dotándoles de todos los instrumentos civilizados necesarios y conservando las matrices culturales que son característicos de dichos grupos étnicos. En este caso, el proceso de integración nacional pensado no se sustenta en dinámicas compulsivas destinadas a la cultura indígena, sino más bien en la recuperación y respeto de las especificidades culturales de las etnias. De esa forma, los pueblos indios son incitados a invertir sus propios esfuerzos para lograr su propia mejora y su integración a la nación, para que efectivamente se conviertan en partes integrantes de la misma. De esa manera, el integracionismo, bajo el discurso racional se convierte oficialmente en la política oficial de los estados nacionales latinoamericanos (para el caso de esta investigación, Bolivia, Ecuador y Perú). La dinámica del indigenismo integracionista se consideró como el instrumento más adecuado para la construcción de la tan ansiada nación blanco mestiza, ya que permitió transitar de acciones explícitamente destructivas de las culturas de los pueblos indígenas hacia la adopción de un proyecto de largo aliento, basado en el efecto absorbente y asimilador de la cultura nacional dominante. Este tipo de prácticas y discursos indigenistas–integracionistas, al ser cuestionados por muchos sectores sociales, entre ellos el del incipiente movimiento indígena, durante la década de los setenta, sufre una metamorfosis tanto en el discurso como en la praxis: tal mutación devendrá en el neo indigenismo. El neoindigenismo aparece como una tendencia ideológica aparentemente progresista que, criticando los afanes homogeneizadores y unitarios del indigenismo integracionista tradicional, se caracteriza por postular la pluralidad o diversidad sociocultural de las formaciones nacionales a base de una civilización india sobredimensionada como proyecto societal global. Esta corriente, calificada como culturalista radical, presenta un discurso, el etnicismo, y una praxis, el etnopopulismo. El etnicismo parte de una concepción abstracta y generalizante del fenómeno étnico que supone la existencia de una "esencia" étnica. En esta perspectiva, los grupos étnicos son entendidos como entidades invariables y eternas, cuya particularidad más conspicua consiste en flotar por encima de los procesos históricos, ya que lo étnico es asumido como un fenómeno inmutable; de tal manera que, permaneciendo idénticos así mismos, los grupos indios podrían contar con las condiciones objetivas adecuadas para renacer y manifestarse plenamente. A juicio de los etnicistas, las sociedades indígenas son homogéneas, todos los miembros son integrantes de una solidaridad étnica que supera los intereses particulares de clase y, en tanto son iguales y colonizados, constituyen entonces una comunidad fraterna que se enfrenta a un enemigo común: el colonizador. El adversario se encuentra por fuera de los linderos comunitarios y entre los indios no existen posibilidades de reproducir los mecanismos de explotación; en caso de generarse este tipo de situaciones, la causa se ubica en el exterior y no en la dinámica interna de las comunidades indias. En ese contexto, la lucha política del indio para lograr reivindicaciones de toda índole está atravesada por un profundo proceso de concienciación interna y a la espera de cualquier momento adecuado para desarrollar su proyecto civilizatorio. En síntesis, los etnicistas presentan la historia nacional como un proceso de colonización donde se han enfrentado los "buenos" -indios- y los "malos" -occidentales- ; un proceso en el que la solución al problema indígena está mediatizado por el advenimiento de un orden futuro, regentado por la civilización milenaria y; donde, las aspiraciones inmediatas de los indígenas organizados tienen que ser tratadas a base de un cambio en la moral del Estado y sociedad en conjunto por medio de modificaciones de ley, aparatos administrativos y organismos pertinentes. En consecuencia, estas posturas etnicistas, construyeron, indirectamente, el terreno propicio para que el mismo Estado a quien pretendían combatir y la sociedad blanco mestiza a la cual intentaban desplazar, respondieran con un tipo de práctica que ha sido calificada como etnopopulista, pues si bien abren espacios de participación a sus representantes -proceso que a más de ser envolvente y de generar una burocracia india separada de sus comunidades-, también establecen paralelamente los límites institucionales para tal actividad; es decir, se participa en los espacios de dirección que abre el Estado nacional sin plantear la existencia de un problema étnico-nacional. Este último aspecto es de suma importancia para ubicar a las políticas neo-indigenistas que, para asegurar y controlar su aporte a la sociedad, los gobiernos propusieron la protección, conservación e investigación de las 'culturas vernáculas', tratando de que la aculturación de sus miembros no implique la renuncia de sus propias identidades culturales, en el implícito de integrarlos -conjugando tradición y modernidad- en los términos de una ideología dominante que enfatizara el concepto de ecuatorianidad, por ejemplo, como panacea de unicidad e identidad nacional. En la práctica, el etnopopulismo instrumentaliza medidas modernizantes y contribuye a desmantelar algunos obstáculos que se oponen al desarrollo capitalista y a la acción política de los grupos hegemónicos, resultados muy contrarios a su discurso culturalista, milenario y radical. Pero existe otro aspecto que debe ser destacado y es el que se relaciona con el recurrente juego de representaciones e imaginarios que se construyen sobre el

| |
|---|
| indio. Si en el indigenismo paternalista y tradicional prevalecía una noción de indio atrasado, decadente, irracional e incivilizado, en esta nueva versión aparentemente radical, aflora la idea del buen salvaje, solidario, fraterno, milenario, apacible y aunque radical, participativo en los ámbitos de la sociedad y Estado nacional. |

Fuente: elaboración propia a partir de reflexiones en Rivera Vélez (2003)

La principal estrategia de este período, entre los años cuarenta al sesenta del siglo XX, consistió en el intento de acercar los principales símbolos y avances de la vida moderna a las poblaciones indígenas, lo que se pensaba podía lograrse a través de la educación y la "campesinización" de los que aún habitaban en zonas rurales. El nuevo proyecto civilizatorio se sustentó en la necesidad de igualar, homogeneizar e incorporar a los grupos étnicos sin considerar sus particularidades e identidades propias.

La intervención del Estado fue clave porque a través del aparato público se ingresó en donde nunca antes lo había hecho otro poder. La educación, por ejemplo, comenzó a erigirse como mecanismo que habría de influir profundamente en el proceso de incorporación porque se consideraba que los rasgos propios de las culturas indígenas, su lengua, religión y forma de vida eran un obstáculo para el desarrollo armónico de la nación. La superación de estos "obstáculos" fue plenamente asumida por las políticas desarrollistas de los países de la región entre las décadas del cincuenta y el setenta.

Aunque las realidades locales hablan de procesos diversos (como el indigenismo boliviano y peruano[98]), en términos generales, el cambio de un paradigma asimilacionista a uno de mayor aceptación de la diversidad no comenzó su desarrollo sino hasta mediados de los años setenta impulsado sobre todo por los nuevos movimientos indígenas (como más tarde se verá)[99]. La herencia con la que se encontraron estas nuevas dinámicas fue la de un mundo indígena sumido en la marginación y exclusión a todos los niveles y con unas condiciones socio-económicas severamente críticas.

De este repaso histórico, pueden extraerse algunas consideraciones. En primer lugar, que la actual situación de desigualdad y discriminación étnica es heredera del colonialismo, fruto de formas renovadas de exclusión y dominación y parte de un

[98] Entraremos con más detalle en estas cuestiones en los capítulos correspondientes a los estudios de caso así como en aquellos fragmentos de este trabajo relativos a los factores de ajuste que forman parte de nuestro modelo.

[99] Sin olvidar la influencia de los sectores académicos y políticos.

proceso histórico que, con variantes locales y regionales, tiene una gran influencia en los procesos socioculturales, económicos y políticos actuales de la región. Así, la "dialéctica de la negación del otro" (Calderón, Hopenhayn y Ottone 1993; Hopenhayn 1998) forma parte de un proceso que ha sido largamente construido a través de la historia, la cultura y la sociedad. De ahí que el enfoque histórico no pueda obviarse en el análisis de esta investigación.

En segundo lugar, que este proceso ha conducido a la creación de "colonialismos internos" que contradicen el mito de una integración real. Al contrario, se ha comprobado que la integración de los pueblos indígenas ha tenido, más bien, un carácter simbólico en el discurso y negado en la práctica. Para los pueblos indígenas, las políticas tradicionales de integración han significado el despojo de sus bienes simbólicos y materiales y el desconocimiento y/o supresión de sus derechos colectivos así como la negación de su cultura. De este modo, la integración, para los pueblos indígenas, ha sido sinónimo de asimilación y destrucción cultural y ha desembocado en situaciones de marginalización y pobreza.

## 3.2. La llegada de las nuevas democracias en los países centro-andinos

Tras las precisiones históricas señaladas que desvelan las trayectorias que interrelacionan los fenómenos de etnicidad y desigualdad, se analiza el impacto de las nuevas democracias en la región latinoamericana en términos generales y, en concreto, en los países centro-andinos. El objetivo es comprobar en qué contexto se incorporan estas nuevas democracias, sus fundamentos y las acciones emprendidas en relación a las poblaciones originarias y su situación de exclusión / marginación.

### 3.2.1. Breve apunte sobre las nuevas democracias latinoamericanas y centro-andinas.

Concluidas las guerras de la independencia, los países de América Latina adoptaron la democracia como la forma de organización política de los nuevos estados durante las primeras décadas del siglo XIX. Sin embargo, las democracias latinoamericanas han sufrido numerosas rupturas y en la mayoría de países las constituciones fueron abolidas

en varias ocasiones siendo sustituido el orden democrático por dictaduras, mediante golpes de Estado que instalaron en el poder a caudillos militares o civiles[100]. Así, a principios de la década de los setenta, en el pasado siglo XX, una nueva ola autoritaria inundó América Latina sumando nuevas dictaduras a las que se habían instalado en los años posteriores a la II Guerra Mundial, con lo cual la democracia pasó a ser un fenómeno aislado[101].

En los últimos años de la década de los setenta se produjo una eclosión democrática que culminó en los años ochenta cubriendo el mapa de la región[102]. El proceso democratizador contemporáneo se inició en Ecuador en 1977[103] y, durante los años siguientes, se fue completando paulatinamente el mapa democrático de la región al establecerse gobiernos constitucionales en una amplia mayoría de países[104] (ver tabla 17).

| **Tabla 17. Países que transitaron a la democracia en América Latina, 1979-1990.** | | |
|---|---|---|
| **Fecha de democratización*** | **País** | **Tipo de Régimen anterior** |
| 1978 | República Dominicana | Dictadura militar |
| 1979 | Ecuador | Dictadura militar |
| 1980 | Perú | Dictadura militar |
| 1981 | Honduras | Dictadura militar |
| 1982 | Bolivia | Dictadura militar |
| 1983 | Argentina | Dictadura militar |

[100] Lo que supone un claro contraste con las experiencias de las únicas democracias más antiguas, Inglaterra y Estados Unidos que no se han visto interrumpidas desde que fueron establecidas en el Siglo XVIII. En América Latina, las excepciones las constituyen Chile y Colombia, países en los que el orden constitucional ha sido interrumpido en una sola ocasión.

[101] La experiencia democrática se redujo a cuatro países: Costa Rica, Colombia, Venezuela y México.

[102] Un proceso que forma parte de lo que Huntington (1994) denomina la "Tercera Ola Democratizadora" en el mundo. La primera – y extensa- ola democratizadora se situaría entre 1828 y 1926. La segunda -breve- va desde 1943 hasta 1962 y la tercera se inicia en 1974 y se prolonga hasta la actualidad. La primera sucedió a las revoluciones norteamericana y francesa, la segunda siguió a la Segunda Guerra Mundial y la tercera se inició a finales de la década de los setenta. Entre dichos períodos, se han producido contraolas (Hurtado, 2001).

[103] El Consejo Supremo de Gobierno, tras un diálogo con líderes civiles, constituyó comisiones integradas por representantes de partidos, empresarios, trabajadores y juristas, a las que encargó preparar proyectos de Constitución y de leyes de Referéndum, Elecciones y Partidos, sobre cuya base se realizó la transición de la dictadura a la democracia mediante elecciones libres y en forma pacífica. El pueblo concurrió a un referéndum en el que aprobó una nueva Constitución Política en 1978, año en que se realizó la primera vuelta electoral para elegir presidente de la República, itinerario que culminó exitosamente el 10 de agosto de 1979 con la inauguración del mandato de Jaime Roldós.

[104] Por ejemplo, la ola democratizadora alcanzó a países como Brasil, Argentina, Uruguay y Chile, acompañada por los efectos de la paz centroamericana, durante la década de los noventa (Nicaragua, El Salvador, Honduras), la primera experiencia democrática de Paraguay o la distensión en Panamá.

| | | |
|---|---|---|
| 1984 | Brasil | Dictadura militar |
| 1984 | El Salvador | Dictadura militar |
| 1985 | Guatemala | Dictadura militar |
| 1985 | Uruguay | |
| 1988 | México | Partido hegemónico |
| 1989 | Paraguay | Dictadura militar |
| 1989 | Chile | Dictadura militar |
| 1989 | Panamá | Dictadura militar |
| 1990 | Nicaragua | Dictadura de izquierda |

* Se toma como fecha de culminación del proceso de transición, a la fecha de inauguración de un gobierno popular y democráticamente electo.
Fuente: Elaboración propia a partir de Huntington (1991) y Del Alamo (2004)

Estos procesos fueron en general pacíficos y concertados, a diferencia de lo que habitualmente había sucedido en épocas anteriores, en las que la democracia llegó tras el derrocamiento del dictador y la liquidación de su sistema de poder. Si bien hubo países en los que la vía fue violenta (Panamá, Paraguay), la mayor parte siguió el modelo ecuatoriano, consistente en un acuerdo de civiles y militares para poner fin a la dictadura y estructurar la democracia (Perú, Bolivia, Argentina, Uruguay, Brasil, El Salvador, Honduras y Guatemala). Hubo también países a los que la democracia llegó gracias a sucesos inesperados (Argentina - derrota militar en la guerra de las Malvinas; Chile, República Dominicana y Nicaragua - derrota del gobierno autoritario en las elecciones que había convocado para legitimarse; Panamá - invasión de los Estados Unidos).

El abandono del poder, voluntario o forzado, de las dictaduras latinoamericanas y la sustitución por democracias, se produjo por una compleja suma de factores de muy diverso orden. Los más importantes fueron: la crisis económica causada por los problemas financieros de la deuda externa y la caída del precio de ciertos bienes exportables; la ruptura de la unidad militar que sustentaba la autoridad dictatorial; las demandas de influyentes sectores de la opinión pública y de la comunidad internacional en favor de los derechos humanos; la aceptación de la democracia por parte de sectores políticos de la derecha e izquierda extremas (Hurtado, 2001).

En ciertos países, la transición fue difícil y controversial por la reticencia militar a dejar el poder y por las concesiones que las fuerzas democráticas se vieron forzadas a hacer en favor del antiguo régimen[105]. Así mismo, en varios casos, la democracia se implantó

[105] Por ejemplo, en Argentina, Uruguay, Brasil y Chile se toleró que los responsables de los crímenes contra los derechos humanos no fueran juzgados, o lo fueran discriminadamente; en Chile continuó

en sociedades que habían vivido bajo regímenes dictatoriales durante casi toda su historia, por lo que no existían instituciones indispensables para su funcionamiento, que fue necesario constituir y organizar: sistemas de cedulación, leyes y tribunales de elecciones, padrones de votantes, etc. Dichos ciudadanos además, carecían de experiencias y destrezas cívicas, es decir, de una cultura democrática.

A todo ello se sumó la compleja crisis económica y los graves conflictos sociales y políticos que desencadenó. Si bien las dictaduras disfrutaron de la prosperidad económica de los años cincuenta, sesenta y setenta, y administraron la abundancia, a los gobiernos democráticos les correspondió sortear la escasez e imponer austeridad. Para superar el estancamiento y restablecer el desarrollo tuvieron que ejecutar programas de ajuste que, como se verá en las siguientes páginas, agravaron los problemas sociales ocasionados por la crisis, con perjuicios onerosos para los sectores populares y medios[106].

Progresivamente la democracia se ha ido consolidando en América Latina y sus instituciones han logrado romper el pernicioso círculo vicioso: dictadura –democracia - dictadura. Además, la democracia latinoamericana ha contado con la cooperación de la comunidad internacional. Observadores extranjeros han verificado la realización de elecciones libres y honestas y algunos países han contribuido con recursos económicos y asesorías para financiar la realización de tales procesos[107]. Cuando la democracia fue rebasada por presiones políticas y sociales o por tentaciones autoritarias de militares y civiles, los países latinoamericanos contaron con la solidaridad foránea, de sus líderes y de los organismos regionales. Gracias a su acción que incluyó mediaciones, presiones políticas y sanciones económicas pudieron conjurarse las amenazas dictatoriales que se produjeron en algunos países (Perú, Guatemala y Paraguay).

---

rigiendo la Constitución de la dictadura y el dictador permaneció en el mando de las fuerzas armadas, situación que también se dio en Nicaragua al aceptar el nuevo gobierno la permanencia del ministro de defensa sandinista.

[106] Algunos países han logrado restablecer los llamados equilibrios macroeconómicos pero muy pocos han conseguido recuperar el crecimiento a tasas razonables, equivalentes a las que obtuvo la región en las décadas venturosas, menos aún aliviar la pobreza ni corregir las inequidades sociales.

[107] Por ejemplo, en las recientes elecciones nicaragüenses, celebradas el 20 de octubre de 1996, se contó con la presencia de aproximadamente 1.500 observadores electorales internacionales. Además, el 60% del gasto para la realización del proceso electoral provino de aportaciones foráneas (Hurtado, 2001).

Sin embargo, las democracias en la región se han encontrado con muchos obstáculos que han impedido o dificultado su consolidación definitiva. Por ejemplo, las limitaciones de los mecanismos electorales[108], las insuficiencias de los partidos políticos[109] y los conflictos en las relaciones entre los gobiernos y los congresos[110], han constituido severos obstáculos para que la democracia gestione adecuadamente los asuntos públicos.

Junto a estos problemas, otros obstáculos han sido patentes. Entre ellos, cabe destacar que los programas encaminados a reducir el tamaño del Estado no han corregido su congénita debilidad, ni han fortalecido su capacidad para defender los intereses colectivos, porque no fueron acompañados de acciones para mejorar cualitativamente la burocracia y la organización y funcionamiento del sector público. Como precisa Hurtado (2001), esta es una limitación grave si se tiene en cuenta que la crisis económica produjo un deterioro en la administración de justicia - aspecto básico en la seguridad de los ciudadanos y los agentes económicos - así como en los servicios de salud y educación o en los sistemas de recaudación de impuestos - instrumentos críticos para reducir la pobreza y corregir las desigualdades sociales. Los problemas del sector público mas bien han empeorado como consecuencia del clientelismo introducido por algunos gobiernos democráticos en el reclutamiento de funcionarios, por los excesos liberalizadores y privatizadores neoliberales.

El contexto político, económico, social y cultural tampoco ha sido favorable para la democracia. Organizaciones e individuos, con alto grado de influencia política, no fueron partidarios del orden democrático. Aquellos que provenían de regímenes dictatoriales fueron formados en principios y prácticas autoritarios y algunos que vivieron en países democráticos no se identificaron con sus instituciones, desconfiaron de sus méritos y más bien las impugnaron[111].

---

[108] Para una mayor ampliación al respecto, ver Conagham (1995).

[109] Para una mayor ampliación al respecto, ver Remmer (1991) y Mainwaring & Scully (1995).

[110] Para una mayor ampliación al respecto, ver Deheza (1995) y Lujambio (1995).

[111] Gracias al diálogo y negociación de los gobiernos democráticos, a las transformaciones producidas en el entorno internacional y a la percepción ciudadana de que, en esta ocasión, la democracia ha vuelto para quedarse, aquellos grupos han abandonado sus antiguas posiciones y actualmente participan positivamente en su acción. Quizás el caso más significativo sea el del movimiento guerrillero, que se había alzado en armas para combatir a los gobiernos constitucionales, derrocarlos y sustituirlos por

Por otro lado, es necesario insistir en que la democracia no es solamente un hecho jurídico; implica, además, un conjunto de hábitos y destrezas que, con el tiempo, adquieren y desarrollan gobernantes y gobernados y que son indispensables para la operación de un sistema político que entraña un alto grado de complejidad (Hurtado, 1993). Aunque se cimienta en la ley a la que deben someterse autoridades y ciudadanos, así como las reformas y programas económicos, sociales y políticos de los gobiernos. Pero en América Latina las normas jurídicas no siempre intervienen en la vida diaria de las democracias, en el proceder de las autoridades y en el comportamiento de los individuos[112]. Así mismo, una cultura del conflicto, bastante difundida en algunos países del continente, dificulta la discusión razonada de puntos de vista antagónicos, impide advertir la parte de verdad que pudieran tener las ideas ajenas y obstaculiza el encuentro de elementos de consenso, con lo cual se limita la posibilidad de acordar pactos y alianzas[113].

Junto a estos aspectos, es fundamental el papel del sistema socio-económico que prevaleció en la hacienda agropecuaria latinoamericana a lo largo de cuatro siglos y que

---

regímenes no democráticos. Su efecto desestabilizador fue vasto: provocó graves daños económicos, desacreditó el orden legal como garantía para la seguridad de los ciudadanos, justificó la instauración de dictaduras y sirvió de excusa para los atropellos a los derechos humanos. En Nicaragua, El Salvador, Argentina, Uruguay, Brasil, Colombia, Ecuador y Guatemala, grupos guerrilleros han abandonado la lucha armada o negociado su integración a la vida democrática, constituyendo nuevos partidos políticos o sumándose a los existentes. Los pocos que quedan en México, Perú y Colombia –bastante disminuidos– siguen rechazando la posibilidad de integrarse a la vida democrática y generando problemas económicos y de seguridad pública. Parecida mutación han sufrido otras organizaciones y movimientos cuyas ideologías eran contrarias al sistema democrático, al cual tachaban peyorativamente de "formal" y "burgués". La ola de democratización mundial y las trágicas experiencias sufridas durante las dictaduras en América Central y el Cono Sur, les han llevado a abandonar sus críticas y a respaldar la democracia. En tal situación se encuentran el movimiento estudiantil, las organizaciones sindicales o grupos de intelectuales. Una mención especial merece el movimiento indígena, que inicialmente se excluyó del sistema democrático y hoy se ha integrado a él, como se puede constatar en el caso ecuatoriano o boliviano. Así mismo, los militares han sido subordinados a la autoridad civil y las insurrecciones militares se han vuelto esporádicas y las pocas producidas han fracasado.

[112] En aspectos como por ejemplo la economía informal que se desarrollan al margen de las instituciones jurídicas o porque, simplemente, amplios sectores sociales están acostumbrados a burlar la ley. Si la cultura de la ilegalidad domina el comportamiento de los asociados, el papel de las instituciones y de las leyes se relativiza.

[113] Abundan los ejemplos de lucha intransigente entre las funciones legislativa y ejecutiva, del gobierno con la oposición, de unos partidos contra otros y de la que libran los afiliados en el seno de su propia organización (uno de los casos más flagrantes es el de Ecuador tal y como precisa el Instituto Internacional de Gobernabilidad, 2005). Intolerancia e inflexibilidad que han conspirado contra el éxito de los gobiernos, que han provocado la división y debilitamiento de los partidos y que, en ciertos casos, han creado condiciones propicias para los golpes militares.

modeló una cultura paternalista y un estilo señorial de autoridad. Sobre su base, edificaron su influencia política y su poder electoral caciques, caudillos y partidos populistas. Su acción y sus gobiernos, antes que favorecer el desarrollo de la democracia lo han perturbado. Sus prácticas clientelares, la degradación de la economía, la corrupción de la administración pública y la manipulación de instituciones y leyes, han desestabilizado la democracia, han incrementado la ingobernabilidad de los estados y han empeorado las condiciones sociales.

Si bien en las tres décadas posteriores a la II Guerra Mundial los países latinoamericanos crecieron económicamente y sus pueblos mejoraron sus niveles de vida, este progreso económico se interrumpió bruscamente en los años ochenta, al iniciarse el presente período democrático, como consecuencia de la crisis económica. Las democracias latinoamericanas contemporáneas no tuvieron los recursos de los que dispusieron las dictaduras sino que tuvieron que asumir la tarea de enfrentar la crisis, ajustar y liberalizar las economías, recuperar el crecimiento, reducir la pobreza, desmantelar la estructura proteccionista y reformar el Estado. A estas condiciones y responsabilidades se sumaron las expectativas de los habitantes hacia la democracia. Como los gobiernos democráticos no han logrado atenderlas, los ciudadanos se han frustrado llegando a cuestionar el propio sistema democrático.

Estos déficit no impiden afirmar que América Latina ha dado un importante paso al poner fin a las dictaduras y organizar gobiernos constitucionales con voluntad y posibilidad de permanecer. La democracia cuenta ahora con medios, aliados y resguardos que antes no tuvo, fortalezas que le han permitido supervivir a pesar de los embates de la crisis económica y de conflictos que antes habrían provocado su colapso. Todo lo cual ha hecho posible que se hayan sucedido gobiernos democráticos por primera vez en mucho tiempo[114]. A diferencia de lo que había sucedido en períodos históricos anteriores, la democracia hoy protege de manera amplia las libertades públicas, los derechos humanos y garantiza el ejercicio del sufragio libre y secreto. En tal virtud, los cuestionamientos que recibe no se refieren al valor ético, legal y participativo del sistema sino a su inadecuado funcionamiento, a la ineficacia de las autoridades, a la injusticia de ciertos actos y, sobre todo, a sus modestos resultados

[114] Por ejemplo en Nicaragua, Guatemala, Honduras, República Dominicana o Bolivia (quizás el caso más ejemplar).

socioeconómicos. En esta línea, lo que se discute es el perfeccionamiento de sus instituciones y el mejoramiento de sus procedimientos. Por tanto, el debate sobre la eficacia de la democracia tiene que ver, especialmente, con su capacidad para promover el desarrollo de los países latinoamericanos y, más específicamente, para asegurar el adecuado y continuo crecimiento económico, la reducción de la pobreza y la corrección de las injusticias sociales[115].

En resumen, como diría Waldman (2001), los países de América Latina se encuentran ante una encrucijada: por primera vez en la historia, prácticamente toda la región está gobernada por regímenes democráticos sin que exista un riesgo elevado de volver al dominio de los militares; sin embargo, estas democracias son estructuralmente frágiles y deficitarias. Si bien sólo algunos de los regímenes democráticos latinoamericanos están permeados por las herencias institucionales y morales de las dictaduras pasadas, en términos generales, la democracia, como sistema de gobierno, no ha logrado expresar de manera cabal e incluyente los intereses de toda la población ni establecer una novedosa forma de relación entre el estado y los nuevos actores políticos que han emergido durante los últimos años en el espacio público; así mismo, tampoco se ha logrado cimentar en el conjunto de una vida social desarticulada por una lógica económica que limita la capacidad de incidencia del Estado sobre los diversos ámbitos de la vida colectiva.

### 3.2.2. El impacto de las nuevas democracias y las poblaciones indígenas. El 1º motivo para la organización / movilización

La ola democratizadora que se extendió a numerosos países latinoamericanos abrió espacios para la ampliación del ejercicio de los derechos ciudadanos. Se dieron una serie de cambios normativos en la relación del Estado con los pueblos indígenas y se registró un importante número de reformas constitucionales en materia indígena en diversos países (ver tabla 18). Dichas reformas se han consolidado como un paso adelante para reconocer que la región es un enorme tejido social formado por un conjunto de grupos étnicos muy diversos. Así mismo, se hacía visible lo que había sido

[115] Cierto que hay países que han dado importantes pasos en tal dirección pero también hay otros que han obtenido resultados modestos o que simplemente han fracasado.

una injusticia histórica reparable sólo por medio de un Estado multinacional y multiétnico.

| Tabla 18. Marco jurídico reciente sobre derechos indígenas e institucionalidad estatal | | |
|---|---|---|
| **País** | **Legislación, leyes secundarias, convenciones, acuerdos, planes** | **Institucionalidad indígena estatal** |
| México | Ratificación del Convenio 169 de la OIT (1990); Reconocimiento constitucional (1992); Reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena (2001) | Instituto Nacional Indigenista (INI) (desde 1948 hasta 2003) Oficina de Representación |
| Guatemala | Reforma constitucional que declara la protección de los grupos étnicos del país (1986); Acuerdos de Paz sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (1995); Ratificación del Convenio 169 de la OIT (1996) | Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala (Decreto Nº 65, 1990) |
| Nicaragua | Reforma constitucional que declara el pluralismo político, social y étnico de la nación y la naturaleza multiétnica del pueblo de Nicaragua y establece medidas varias sobre derechos indígenas (1987/1995); Estatuto de la Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua (Ley Nº 28, 1987) | |
| Costa Rica | Ley Indígena (1977), con varias modificaciones; Decreto No 16.597-G que impide la venta de tierras indígenas; Ratificación del Convenio 169 de la OIT (1993); Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas (1994); Ley de Defensa del Idioma Español y Lenguas Aborígenes Costarricenses (1996) | Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI) (1992) |
| Panamá | Ley Nº 5 que declara el 12 de octubre Día Nacional de Reflexión sobre la situación de los Pueblos Indígenas (2002); Ley Nº 41: Declara el 5 de agosto de cada año "Día Cívico de Conmemoración de Simral Colman" (héroe de la Revolución Kuna de 1925) | Consejo Nacional de Desarrollo Indígena (2000) |
| Colombia | Ratificación del Convenio 169 de la OIT (1991); Reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas: "El Estado reconoce y protege la diversidad étnica cultural de la Nación" (1991); Decreto Nº 1088: Regulación de la Creación de Asociaciones de Cabildos y/o Autoridades Tradicionales Indígenas (1993) | |
| Venezuela | Reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas (1999); Ratificación del Convenio 169 de la OIT (2000); Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (2000) | Comisión Permanente de Pueblos Indígenas de la Asamblea Nacional (2001); Comisión de Demarcación y Reconocimiento de Hábitat y Tierras Indígenas (2001) |
| Brasil | Disposiciones sobre las acciones de protección ambiental, salud y apoyo de las actividades productivas para las comunidades indígenas (Decreto Nº 1414, 1994); Estatuto de la Sociedades Indígenas (1994) | Creación de la Comisión de Defensa de los Derechos Indígenas (Decreto Nº 828/91) |
| Ecuador | Ratificación del Convenio 169 de la OIT (1998); Reforma constitucional que declara al país multiétnico y pluricultural (1998) | Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) (1992); Consejo Nacional de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros (CONPLADEIN) (1997); Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) (1998) |
| Perú | Ratificación del Convenio 169 de la OIT (1993); Reconocimiento constitucional (1993); Plan de Acción para los Asuntos Prioritarios de las Comunidades Nativas (2001) | Comisión Especial Multisectorial para las Comunidades Nativas (2001); Mesa de Diálogo y Cooperación para Comunidades Nativas (2001); Comisión Nacional de Pueblos Andinos y Amazónicos (CONAPAA) (2001) |
| Bolivia | Ratificación del Convenio 169 de la OIT (1991); Reforma constitucional que declara a la nación como multiétnica y pluricultural (1994); Ley de participación popular que reconoce formas de gobierno indígena (1994) | Ministerio de Asuntos Campesinos, Pueblos Indígenas y Originarios (MACPIO); Consejo Consultivo Nacional de Pueblos Indígenas y Originarios de Bolivia (1998) |
| Paraguay | Estatuto de Comunidades Indígenas (1981); Reforma constitucional que reconoce la existencia de los pueblos indígenas, definidos como grupos de cultura anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo (1992); Ratificación del Convenio 169 de la OIT | Instituto Nacional del Indígena (INDI) (1981) |
| Argentina | Ratificación del Convenio 169 de la OIT (2000) | Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) (creado por ley en 1985, mediante fallo judicial se ordenó su puesta en marcha el año 2000) |
| Chile | Ley Indígena (1994); Mesa de Verdad Histórica y Nuevo Trato (2000) | Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) (1994) |

Fuente: Elaboración propia sobre la base de Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), El mundo indígena 2000-2001, Copenhague, 2001; El mundo indígena 2001-2002, Copenhague, IWGIA, 2002; Gregor Cletus Barié, Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama, México, D.F., Instituto Indigenista Interamericano.

En otras palabras, Martí (2004) precisa que es evidente que el efecto de la "etnificación" de los textos constitucionales ha significado el fin de un largo período de "invisibilidad" al tiempo que ha supuesto la aparición de incentivos institucionales que potencian la creación de identidades colectivas indígenas en el seno del Estado y la dignificación de sus demandas. Así mismo, Martí (2004) considera que, de todo ello es posible inferir un progresivo fortalecimiento de los actores de matriz identitaria y de sus movilizaciones.

Sin embargo, el reconocimiento de derechos no se tradujo necesariamente en una expansión de la ciudadanía a las poblaciones indígenas. Es decir, a pesar de que las dos últimas décadas del siglo XX han sido un periodo en el cual floreció la democracia en numerosos países latinoamericanos e incluso se plasmaron constitucionalmente el respeto a los derechos indígenas, las instituciones políticas no han logrado cabalmente crear ámbitos de participación real y adecuados para que los grupos indígenas puedan tener una representación efectiva en el seno del Estado como interlocutor válido (para propósitos como el de formular o aprobar leyes relativas a su vida colectiva).

Diversas son las causas que podrían apuntarse al respecto. Entre ellas, el modelo de crecimiento que buscaba nuevas formas de inserción en la economía mundial – a partir de una reducción del papel y amplitud estatal en la economía – redujo el grado de autonomía de los gobiernos para diseñar y ejecutar políticas públicas, lo cual se tradujo en una regresión en la distribución del ingreso así como la ineficacia para superar la heterogeneidad de los países de la región (Filgueira et al., 1995 – se entrará con mayor detalle en esta cuestión en los siguientes apartados). Así, a pesar de los avances democráticos, el Estado ha visto estrechada su capacidad de acción para dar respuesta a las demandas sociales, lo que ha acabado acentuando las desigualdades crónicas que han caracterizado a la región durante toda su historia (Garretón, 1999)[116] (ver tabla 19)

[116] Un aspecto clave que el Banco Mundial (2003) ha decidido remarcar notablemente. De hecho, este trabajo señala que América Latina es una de las regiones más desiguales del mundo por no decir la más desigual. Entre los hallazgos presentados sobresalen aquellos que indican que los países más equitativos América Latina (Costa Rica y Uruguay) son más desiguales que los más injustos de Europa. Desde esta perspectiva, Argentina fue el país que más acentuó su desigualdad a partir de la década de los noventa (aunque es menos desigual que Brasil y Chile). La desigualdad, según postula el Banco Mundial (2003) aumenta los niveles de pobreza y disminuye el impacto del desarrollo económico destinado a reducirla. En este sentido, la desigualdad es un lastre que impide el despegue de las economías latinoamericanas. Esto supone considerar a la desigualdad como un problema de justicia social en América Latina pero también como una de las razones de su atraso económico e impide que un gran número de personas participen en la sociedad, la economía, el proceso político. En la mayoría de los países latinoamericanos,

y que afectan, en mayor medida a las poblaciones indígenas que viven en condiciones de vida claramente inferiores que sus compatriotas y que fácilmente puede hablarse de mundos aparte en términos de condiciones de vida para los grupos indígenas y no-indígenas (Pantano y Deutsch, 2001); esta situación ha condicionado el proceso de desarrollo humano de las poblaciones indígenas (ver tablas 20, 21 y 22 para ejemplos referidos a los estudios de caso). En este marco, la democracia corre el riego de perder sentido fundamentalmente entre aquellos que han visto erosionados, de manera más dramática, sus niveles de vida. Más aún cuando en muchas zonas de la región siguen predominando la baja efectividad gubernamental, la excesiva burocratización, la persistencia del clientelismo, la corrupción, un reducido imperio de la ley, la escasa fortaleza y calidad de las instituciones, las dificultades para hacer prevalecer el respeto hacia los derechos humanos, etc.

**Tabla 19. Desigualdad en distribución del ingreso 1960-1999*. Medias regionales del coeficiente de Gini por décadas**.**

| Región | 1960-1969 | 1970-1979 | 1980-1989 | 1990-1999 |
|---|---|---|---|---|
| América Latina y el Caribe | 52,7 | 48,7 | 47,5 | 49,0 |
| África Subsahariana | 39,0 | 48,5 | 42,5 | 43,4 |
| Medio oriente y África del Norte | 41,9 | 43,8 | 39,2 | 39,7 |
| Sudeste Asiático y Pacifico | 33,0 | 40,5 | 40,7 | 36,0 |
| OCDE y otras economías industrializadas | 32,7 | 34,3 | 32,1 | 32,8 |
| Asia del Sur | 33,7 | 33,0 | 32,0 | 30,6 |
| Europa Oriental | 23,5 | 22,2 | 24,1 | 28,5 |

* Medias regionales a partir de los promedios por país de cada década. Las muestras de países no son homogéneas a lo largo de las diferentes décadas por motivos de disponibilidad de datos. ** El coeficiente de Gini es un índice de desigualdad que va de 0, un valor que refleja equidad absoluta, a 100, situación de extrema desigualdad donde un único individuo lo acumula todo.
Fuente: Rey de Marulanda y Guzmán (2003) sobre la base de datos de Deininger y Squire (1996)

La tabla anterior muestra como, desde la década de los sesenta, América Latina se consolida como la región más desigual del mundo muy por delante incluso que las africanas. Una tendencia que se corrige ligeramente durante la década de los setenta y ochenta (coincidiendo con el periodo de implementación de regímenes corporativistas) pero que vuelve a agravarse durante los noventa (coincidiendo con la plena aplicación de los regímenes neoliberales). En general, mientras la región latinoamericana ha tendido a consolidar su situación de desigualdad a unos niveles muy elevados, el resto de regiones ha tendido a reducirlos o estabilizarlos muy por debajo de las cifras de la anterior.

el 10 por ciento más rico de la población recibe entre un 40 y un 47 por ciento del ingreso total, mientras que el 20 por ciento más pobre sobrevive con entre el 2 y el 4 por ciento.

| Tabla 20. Bolivia: años de estudio según condición étnica | | |
|---|---|---|
| Años de estudio | Indígena | No-Indígena |
| Ninguno | 19,52 | 5,55 |
| Menor o igual a cinco años | 51,29 | 23,20 |
| De 5 a menor o igual a 8 años | 12,56 | 20,35 |
| De 8 a menor o igual a 12 años | 11,77 | 33,08 |
| De 12 a menor o igual a 17 años | 3,99 | 13,36 |
| Mayor de 17 años | 0,88 | 4,46 |
| Total 100,00 | 100,00 | 108,00 |

Fuente: Andersen et al. (2003) con datos de MECOVI-2000.

| Tabla 21. Capital Humano en Ecuador. 1990-2001. Tasa de analfabetismo en porcentaje, grado medio de escolaridad en años y nivel educativo conseguido en porcentaje sobre el grupo etáreo de referencia. | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Tasa de analfabetismo | | Grado medio de escolaridad | | Educ. primaria completada | | Educ. secundaria completada | | Educ. superior completada | |
| | 1990 | 2001 | 1990 | 2001 | 1990 | 2001 | 1990 | 2001 | 1990 | 2001 |
| Ecuador | 11,7 | 9,0 | 6,7 | 7,3 | 66,8 | 66,8 | 23,6 | 22,6 | 14,2 | 18,1 |
| Área urbana | 6,1 | 2,3 | 8,3 | 8,7 | 78,3 | 77,7 | 33 | 30,5 | 20,4 | 24,8 |
| área rural | 20,8 | 15,5 | 4 | 4,9 | 48,8 | 45,4 | 8,3 | 8,7 | 4 | 6,3 |
| Indígenas | n.d. | 28,2 | n.d. | 3,3 | n.d. | 31,5 | n.d. | 4,7 | n.d. | 3,4 |
| Negros | n.d. | 11,6 | n.d. | 5,9 | n.d. | 55,6 | n.d. | 13,4 | n.d. | 10,6 |

Fuente:.Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales y Fundación Fredrich Ebert (2003).

| Tabla 22. Bolivia: discriminación laboral por grupo ocupacional según condición étnica; área urbana, 2000. | | | |
|---|---|---|---|
| **Grupo ocupacional** | **No-Indígena** | **Indígena** | **Diferencia absoluta** |
| Dirección en administración pública y empresas | 4,1 | 1,3 | 2,73 |
| Profesionales, científicos e intelectuales | 9,5 | 4,3 | 5,24 |
| Técnico y profesionales de apoyo | 9,7 | 6,4 | 3,38 |
| Empleados de oficina | 8,0 | 3,4 | 4,51 |
| Servicios y vendedores de comercio | 23,7 | 28,0 | 4,35 |
| Agricultura, pecuaria y pesca | 1,5 | 3,7 | 2,15 |
| Industria extractiva, construcción e industria manufacturara | 24,4 | 30,7 | 6,17 |
| Operadores de instalaciones y maquinaria | 7,8 | 8,6 | 0,83 |
| Trabajadores no calificados | 10,8 | 13,5 | 2,76 |
| Otros | 0,5 | 0,1 | 0,40 |
| Total | 100,00 | 100,00 | 32,52 |
| Índice de segregación | | | 0,16 |

Fuente: Andersen et al. (2003) con datos de MECOVI-2000.

Este proceso de consolidación de desigualdad ha afectado enormemente a las poblaciones indígenas en diversas esferas consideradas clave para el desarrollo (las tablas anteriores muestran las diferencias, en función de la condición étnica, en el terreno educativo), lo que las ha excluido de los procesos de desarrollo y crecimiento (por ejemplo ver la tabla sobre discriminación laboral en Bolivia) lo que ha tenido un impacto inevitable (y negativo) en los procesos de desarrollo humano no sólo de los Estados en su conjunto sino también de estas poblaciones de manera específica (la tabla

23 muestra las considerables diferencias entre los índices de desarrollo humano de las poblaciones indígenas, en Perú y Bolivia, y los de aquellas no indígenas).

| Tabla 23. Posición de los países según el Índice de Desarrollo Humano (IDH) desagregado por condición étnica | | | | |
|---|---|---|---|---|
| País | IDH población total | IDH de indígenas | IDH de no indígenas | Brecha |
| Bolivia | 114 | 134 | 76 | 58 |
| Perú | 80 | 128 | 62 | 66 |

Fuente: elaboración propia en base a datos ofrecidos por Pantano & Deustch (2001)

También es grave el deterioro de los mecanismos de representatividad manifestado, por ejemplo, en la crisis de identidad de los partidos y movimientos políticos así como el quiebre en los flujos de relación entre éstos y las bases electorales (Garretón, 2000). Lo anterior se ha traducido, entre otros efectos, en una crisis de legitimidad de los sistemas políticos y electorales así como en una crisis de liderazgo.

| Tabla 24. Percepción de la corrupción en América Latina. 2003. | |
|---|---|
| **País** | **Índice de Corrupción de transparencia internacional** |
| Paraguay | 1,6 |
| Ecuador | 2,2 |
| Bolivia | 2,3 |
| México | 3,6 |
| El Salvador | 3,7 |
| Perú | 3,7 |
| Uruguay | 5,5 |
| Chile | 7,4 |

La puntuación hace referencia a percepciones acerca del grado de corrupción desde el punto de vista de empresarios, académicos y analistas de riesgo, y se extiende entre 10 (altamente limipio) y 0 (altamente corrupto).
Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Transparency International (2003)

Lo que ha repercutido claramente en las percepciones de la población hacia el sistema vigente y su funcionamiento. La tabla 24 muestra como varios de los países de la región (entre los que se encuentran los estudios de caso analizados en esta investigación) podrían considerarse como altamente corruptos; la siguiente, la 25, precisa como la confianza pública en los cargos políticos roza unos niveles apenas aceptables.

| Tabla 25. Confianza pública en los políticos en América Latina. 2003. | |
|---|---|
| Bolivia | 1,5 |
| Perú | 1,3 |
| Ecuador | 1,4 |
| Colombia | 1,6 |
| Argentina | 1,6 |
| Venezuela | 1,7 |
| Panamá | 2,0 |
| Paraguay | 2,1 |
| Brasil | 2,2 |
| México | 2,5 |

| | |
|---|---|
| Chile | 2,9 |

La tabla muestra los siguientes resultados: confianza generalizada en la honestidad de los políticos (1, muy baja; 7, muy alta).
Fuente: Elaboración propia a partir de datos del World Economic Forum (2003)

A estos problemas cabe agregar el de la deficiente representación de las "minorías"[117], lo cual se traduce en problemas de participación, representación y satisfacción ciudadana con los procesos de toma de decisiones, especialmente en aquellos aspectos que les afectan directamente. Si bien la democracia establece, al menos nominalmente, que todos los ciudadanos gozan de una posibilidad similar de acceder a la representación política – independientemente de género, raza, sexualidad, clase, religión – con frecuencia las consideradas "minorías" encuentran dificultades para participar plenamente en actividades públicas. En ocasiones, esta discriminación (ver recuadro 4) está inserta en el marco legal que les niega acceso a la educación, al empleo y la representación política (en otros casos, los grupos minoritarios están sujetos a represión). A pesar del principio de igualdad de oportunidades políticas (en términos de que todos los adultos pueden votar y/o representar su candidatura para cargos públicos) que rige a los regímenes democráticos, los grupos "minoritarios" tienden a estar sub-representados en los cuerpos legislativos. En el caso de las "minorías" étnicas, su participación en la vida política y pública, sea directamente o a través de representantes elegidos libremente, ha sido históricamente casi nula; una tendencia que ha empezado a revertirse ligeramente en los últimos años. Al carecer de mecanismos institucionales de representación, sus intereses específicos se ven opacados. Ello crea un "déficit democrático" (Waldman, 2001) en el seno de las democracias representativas expresado, entre otras manifestaciones, en el déficit de los espacios públicos de la política, la ausencia de derechos económicos y sociales, la insuficiencia de los mecanismos de representación o la insuficiente transparencia de los procesos electorales.

**Recuadro 4. El problema de la discriminación**

No existe una definición completamente consensuada de lo que constituye la discriminación. Una de las definiciones más frecuentemente usadas es la que se deriva del artículo 1 de la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de discriminación racial adoptada por la Asamblea General de Naciones Unidas en 1965. Dicho artículo precisa que el término "discriminación racial" supondrá cualquier tipo de distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en la raza, color, descendencia y origen nacional o étnico con el objeto de anular el reconocimiento, disfrute o ejercicio, en pie de igualdad de los derechos humanos y libertades fundamentales en la esfera política, económica, social, cultural o

[117] Es necesario señalar que, en la mayoría de los países de la región, las mayorías étnicas han sido consideradas como minorías en todos los aspectos. De ahí que la utilización de la etiqueta "minorías" se haya generalizado y su uso se haya extendido para designar a aquellos grupos poblacionales marginados o relegados a un segundo plano por la acción histórica del Estado.

cualquier otra de la vida pública. Del mismo modo, como expresa Anthias & Yuval-Davis (1992), el "racismo" puede contemplarse como el discurso y la práctica consistentes en tratar con inferioridad a los grupos étnicos. Es frecuente la distinción entre el "racismo científico" cuyo apogeo se sitúa a finales del siglo XIX y principios del XX y el llamado "racismo cultural" que se basa más en ideas sobre las diferencias culturales y no tanto en los conceptos de inferioridad biológica (Wade, 1997). Esta nueva comprensión del racismo puede explicar por qué conceptos como el racismo, la discriminación étnica, la discriminación racial o la exclusión étnica se emplean de un modo prácticamente idéntico en el lenguaje contemporáneo. Como indica Eriksen (1993), el término más adecuado para referirnos a este tipo de proceso sería el de "discriminación étnica" – aunque en la medida en que se producen conceptos de discriminación racial sobre la base de categorías raciales, los conceptos de discriminación racial y racismo parecen ser los más apropiados. Lo que debe quedar claro es que la discriminación es la práctica de la exclusión o, en otras palabras, tratar a personas de un modo diferente porque pertenecen a grupos supuestamente raciales o étnicos. El hecho de establecer una definición de discriminación no debería incluir solamente la discriminación directa sino también las prácticas que se derivan de este proceso: aunque de manera no intencionada, que provoquen un tratamiento diferenciado sobre diferentes categorías de personas (Anthias & Yuval-Davis, 1992). El Centro Contra la Discriminación Étnica afirma que la discriminación indirecta se produce cuando el efecto de un criterio aparentemente neutral sitúa a los individuos de una raza u origen étnico en particular en una situación de desventaja injustificable. Por ejemplo, la restricción al voto para la población analfabeta en Ecuador (antes de 1978) y en Perú (antes de 1980) pueden constituir ejemplos de discriminación indirecta. Si bien el Estado puede anunciar que la restricción sólo desfavoreció a la población analfabeta, el hecho de que las poblaciones indígenas tuvieran una mayor probabilidad de ser analfabetas que la población no indígena – en parte porque el castellano no es era su primera lengua y en parte porque tenían una mayor probabilidad de ser pobres – sirvió para excluir a la mayoría de la población indígena de la participación política. Este hecho apunta a otro aspecto que debe tenerse en consideración: la discriminación puede ser, aunque no necesariamente, el resultado de una determinada política pública. La discriminación puede ser l resultado de las prácticas sociales y este tipo de formas de discriminación suelen estar más extendidas. Por ejemplo, cuando los miembros de un determinado grupo étnico tienen problemas para adquirir un trabajo, acceder a sitios públicos, etc. rara vez se debe a políticas discriminatorias apoyadas por la ley sino más bien son el resultado de prácticas sociales basadas en prejuicios en contra de dicho grupo (Storaker, 2001).

Este "déficit democrático" se ha convertido en uno de los factores de impulso del renacimiento de las "minorías" étnicas que, a partir de los años setenta, han iniciado un camino de visibilización y constitución como actores sociales colectivos exigiendo el reconocimiento y apoyo a sus identidades específicas así como su derecho a la participación política en términos colectivos. La aparición en el espacio público de una diversidad de comunidades culturales y étnicas – subsumidas en la constitución del estado moderno orientado a alcanzar una homogeneidad nacional común – se ha convertido en uno de los fenómenos más importantes de los últimos tiempos. El protagonismo indígena, en particular, se ha convertido en uno de los acontecimientos principales del actual devenir histórico de la región (Bengoa, 2001). Además, es importante advertir que han surgido desligados de los sistemas políticos, los partidos y el Estado, rearticulando su identidad colectiva en torno a una lucha política en contra de la discriminación y a favor de sus derechos (Bengoa, 2001).

Fueron precisamente los movimientos indígenas los que colocaron en el debate intelectual y político los temas del "déficit" democrático y los derechos de las

"minorías" que, a pesar de su importancia, aparecían como marginales en el contexto de las democratizaciones de la región. Este proceso no sólo ha puesto de manifiesto la existencia de una enorme diversidad de grupos sociales ubicados en una posición desigual en términos de representación política que exprese y defienda sus intereses particulares sino que ha puesto en el tapete de la discusión intelectual y política el tema de la ruptura de los principios de ciudadanía e igualdad del proyecto político moderno.

De este modo, el creciente peso del movimiento indígena en el espacio público se ha traducido, durante las últimas décadas, en la incorporación del tema indígena en las agendas políticas de los gobiernos latinoamericanos, en especial en aquellos países en los que la población indígena es mayoritaria. Ciertamente, como producto del cambio democrático, se han abierto los espacios para el ejercicio de sus derechos ciudadanos, así como para la articulación pública de sus identidades y demandas étnicas (por ejemplo, los avances legales y reformas constitucionales en relación a las culturas y lenguas indígenas son una buena muestra de esta tendencia). De este modo, la democracia también debe verse como una nueva fuente de oportunidades para las poblaciones indígenas.

Sin embargo aún son diversos los temas pendientes. Entre ellos, el problema de los mecanismos jurídico-políticos para garantizar, en el ámbito constitucional los derechos indígenas. El que este sea un problema irresuelto se debe, entre otros motivos, a la complejidad que conlleva su tratamiento. Las demandas de los pueblos indígenas cuestionan las bases de la conformación social y política de la región al apuntar hacia una nueva relación entre el Estado y las "minorías". Es decir, las demandas indígenas proponen cambios que afectan al conjunto de la sociedad nacional y el Estado: al proponer una sociedad multiétnica y multicultural no sólo cuestionan su propia marginalidad sino también las relaciones de dominación social, política y cultural en que se ha basado la sociedad en América Latina. Históricamente, el Estado en América Latina nació y se sustentó sobre la idea de un solo pueblo y una sola nación en el que cristalizaba la identidad nacional como nudo de integración social y la ciudadanía como la constelación de derechos y deberes comunes para todos (Waldman, 2001). Al cumplir un papel de homogeneización social, el Estado reconoció derechos ciudadanos pero no el carácter étnico de gran parte de su población ni el derecho de pertenecer a otro grupo social también portador de derechos, ni tampoco el de contar con una "doble

ciudadanía". Este no-reconocimiento sigue estando presente en la mayor parte de las constituciones latinoamericanas. El concepto de "diversidad" y el reconocimiento de los derechos de los diferentes grupos étnicos, lingüísticos, culturales, etc. que forman parte del Estado-nación apenas se han incorporado a los discursos políticos de los sectores dirigentes latinoamericanos (Bengoa, 1999). En este sentido, el modelo latinoamericano es deficiente en la medida en que las identidades político-estatales han dejado de ser las únicas definitorias y porque es incapaz de dar cuenta de la enorme diversidad multiétnica y multicultural presente en los múltiples espacios nacionales.

Estos "déficit democráticos" han comportado, no sólo los poblaciones indígenas, sino en el resto de la población unos persistentes niveles de insatisfacción con la democracia a pesar de que el apoyo a este régimen sigue siendo importante (ver tablas 26 y 27; ver gráfico 12).

**Tabla 26. Satisfacción con la democracia en América Latina. 1996-2004 (%)**

| | 1996 | 1997 | 1998 | 1999 | 2001 | 2002 | 2003 | 2004 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **América Latina** | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 28 | 28 |
| **Argentina** | 34 | 42 | 46 | 49 | 20 | 8 | 34 | 34 |
| **Bolivia** | 25 | 34 | 34 | 22 | 16 | 24 | 25 | 16 |
| **Brasil** | 20 | 23 | 27 | 18 | 21 | 21 | 28 | 28 |
| **Chile** | 27 | 37 | 32 | 35 | 23 | 27 | 33 | 40 |
| **Colombia** | 16 | 40 | 24 | 27 | 10 | 11 | 22 | 30 |
| **Costa Rica** | 51 | 68 | 54 | 61 | 51 | 75 | 47 | 48 |
| **Ecuador** | 34 | 31 | 33 | 23 | 15 | 16 | 23 | 14 |
| **El Salvador** | 26 | 48 | 48 | 27 | 21 | 38 | 33 | 37 |
| **Guatemala** | 16 | 40 | 57 | 35 | 16 | 35 | 21 | 21 |
| **Honduras** | 20 | 50 | 37 | 44 | 35 | 62 | 37 | 30 |
| **México** | 11 | 45 | 21 | 37 | 26 | 18 | 11 | 7 |
| **Nicaragua** | 23 | 50 | 27 | 16 | 24 | 59 | 31 | 20 |
| **Panamá** | 28 | 39 | 34 | 47 | 21 | 44 | 24 | 35 |
| **Paraguay** | 22 | 16 | 24 | 12 | 10 | 7 | 9 | 13 |
| **Perú** | 28 | 21 | 17 | 24 | 16 | 18 | 11 | 7 |
| **República Dominicana** | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 36 |
| **Uruguay** | 52 | 64 | 68 | 69 | 55 | 53 | 43 | 45 |
| **Venezuela** | 30 | 35 | 35 | 55 | 41 | 40 | 38 | 42 |

Fuente: Lagniks (2004) de acuerdo a datos ofrecidos por Latinobarómetro

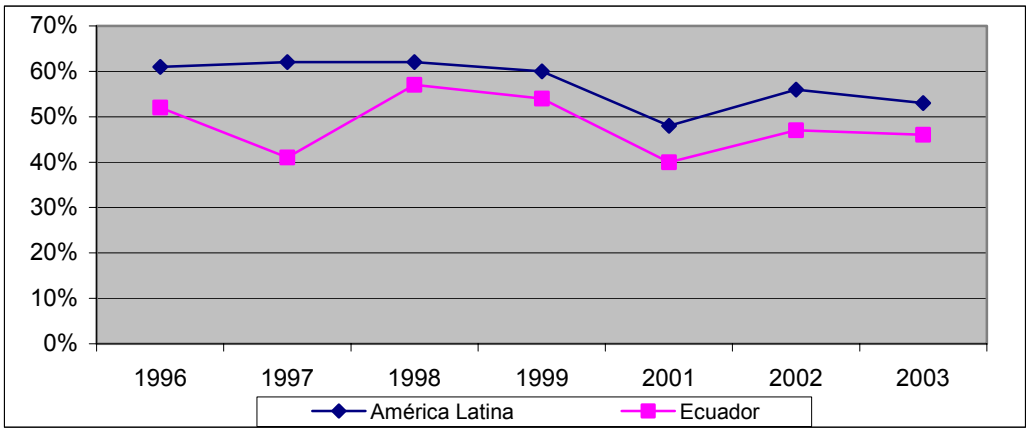
**Tabla 27. Apoyo a la democracia en América Latina. 1995-2004 (%)**

| | 1995 | 1996 | 1997 | 1998 | 1999 | 2001 | 2002 | 2003 | 2004 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **América Latina** | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 53 | 53 |
| **Argentina** | 76 | 71 | 75 | 73 | 71 | 58 | 65 | 68 | 64 |
| **Bolivia** | 0 | 64 | 66 | 55 | 62 | 54 | 52 | 50 | 45 |
| **Brasil** | 41 | 50 | 50 | 48 | 39 | 30 | 37 | 35 | 41 |
| **Chile** | 52 | 54 | 61 | 43 | 57 | 45 | 50 | 50 | 47 |
| **Colombia** | 0 | 60 | 69 | 50 | 55 | 46 | 39 | 46 | 46 |
| **Costa Rica** | 0 | 80 | 83 | 69 | 83 | 71 | 77 | 77 | 67 |
| **Ecuador** | 0 | 52 | 41 | 57 | 54 | 40 | 47 | 46 | 46 |

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **El Salvador** | 0 | 56 | 66 | 79 | 63 | 25 | 40 | 45 | 50 |
| **Guatemala** | 0 | 51 | 48 | 54 | 45 | 33 | 45 | 33 | 35 |
| **Honduras** | 0 | 42 | 63 | 51 | 64 | 57 | 57 | 55 | 46 |
| **México** | 49 | 53 | 52 | 51 | 45 | 46 | 63 | 53 | 53 |
| **Nicaragua** | 0 | 59 | 68 | 72 | 64 | 43 | 63 | 51 | 39 |
| **Panamá** | 0 | 75 | 71 | 71 | 62 | 34 | 55 | 51 | 64 |
| **Paraguay** | 52 | 59 | 44 | 51 | 48 | 35 | 41 | 40 | 39 |
| **Perú** | 52 | 63 | 60 | 63 | 64 | 62 | 55 | 52 | 45 |
| **República Dominicana** | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 65 |
| **Uruguay** | 80 | 80 | 86 | 80 | 84 | 79 | 77 | 78 | 78 |
| **Venezuela** | 60 | 62 | 64 | 60 | 61 | 57 | 73 | 67 | 74 |

Fuente: Lagniks (2004) de acuerdo a datos ofrecidos por Latinobarómetro

**Gráfico 12. Evolución del apoyo a la democracia en Ecuador y América Latina. 1996-2003.**




Los porcentajes corresponden a la opción "la democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno".
Fuente: IIG (2005)

La democracia es percibida como el régimen político más viable y, en este sentido, goza de legitimidad. Sin embargo, esta legitimidad queda condicionada a la capacidad del sistema democrático para ofrecer resultados. Unos frutos altamente anhelados por las poblaciones indígenas en la medida en que consideran que la crisis de gobernabilidad democrática en la región, durante la última década, ha tenido efectos negativos para ellos ya que el sistema que acogía, aunque escasamente, sus demandas y problemas, ha restringido los canales de participación y negociación, y asimismo ha limitado su capacidad de respuesta a sus nuevos y viejos requerimientos. Por ese motivo, no es de extrañar que desde hace varios años, los pueblos indígenas estén solicitando que se les reconozcan derechos específicos de carácter colectivo que no se contraponen con los derechos existentes (Ayala, 1995; Villoro, 2002).

Esta breve reflexión, responde a la pregunta ¿qué relación tiene la emergencia de los movimientos indígenas con las crisis recientes de las democracias de América Latina? o

¿es la democracia un sistema inclusivo y sensible a la diferencia, o se deben buscar los mecanismos para que así sea? Se entrará con más detalle en estos aspectos en los siguientes capítulos de esta investigación pero con los apuntes destacados en este apartado se ha visto que la insatisfacción derivada de las nuevas democracias en América Latina supone un claro incentivo para la movilización étnica y que la democracia, por el momento, a pesar de los avances logrados se ha mostrado deficiente hacia el reconocimiento de las diferencias y son necesarios mecanismos para que esto se produzca de una manera más eficiente y eficaz; lo que no implica decir que los avances realizados no sean un logro de gran importancia o que no se está andando por la senda correcta.

Al respecto, y cómo se verá más detalladamente en el siguiente apartado dedicado a las políticas de ajuste estructural, Bello (2004) puntualiza que la disminución del tamaño del Estado, la crisis de representación y mediación del sistema político (así como fenómenos como la globalización) serían factores que acrecentarían el debilitamiento de la democracia. Bello (2004) prosigue indicando que el Estado abandonaría a los ciudadanos a las fuerzas centrífugas del mercado, jugando en contra de las posibilidades de lograr una mayor cohesión e integración social. De este modo, la única identidad posible sería entonces la identidad de consumidor, y la única ciudadanía posible sería la ciudadanía del consumo. Según esta tesis, el mercado reemplazaría a lo que el Estado y la cultura representaron en el pasado en términos de cohesión social y ciudadanía.

Pero ¿puede el mercado resolver el problema de la inclusión y la integración social por sí solo? De una manera simple podría responderse que el mercado no puede dar respuesta al conjunto de nuevas demandas y problemas que afloran en el seno de la sociedad y menos en el sistema político. En primer término, porque el problema de la exclusión social y las nuevas formas de exclusión forma parte de la dinámica de las economías de mercado y por tanto, no está en su lógica intentar resolverlas.

El Estado en América Latina ha sido, históricamente, el modelador de la nación y la identidad nacional. La democracia, en cambio, ha afrontado procesos muy complejos y que han impedido su crecimiento y profundización. En gran medida, hasta los años ochenta la democracia era de gran fragilidad aunque el sistema democrático se alzó como la única solución viable a la gobernabilidad y estabilidad de la región. Se

consideró que, en el caso de América Latina, la democracia era condición ineludible para el buen éxito de las reformas económicas y del Estado. Pero, con la etapa de las reformas y la superación de la pobreza, tal y como se observará, la democracia se ha desempeñado deficitariamente respecto de la participación y acogida de las demandas sociales, porque mientras se realizaban enormes avances en el plano de la liberalización económica, la "brecha de la equidad" separaba aún más a ricos y pobres en el contexto de un Estado que perdía fuerza y un sistema democrático que se había quedado en la promesa de la recuperación y la transición.

Bobbio (1997) señala que las democracias padecen un claro problema de gobernabilidad: una desproporción entre las demandas de la sociedad civil y la capacidad de respuesta del sistema democrático mientras que Franco (1997) apunta a la dificultad de establecer una ecuación exitosa entre desarrollo y democracia. Al respecto, esta investigación se encuentra con un conjunto de países que han asumido y se han quedado en lo que Bello (2004) califica como "la etapa de la democracia de los equilibrios". Es el caso de varias democracias nuevas, que han surgido de complejos procesos de transición pactada y que para darse gobernabilidad asumen un costoso sistema de consensos entre los principales y más poderosos actores políticos. Este sistema limita las demandas de las personas y no siempre logra consenso en aquello que realmente es considerado como prioridad o principal demanda de las mayorías. Desde este punto de vista, la estabilidad democrática se comienza a convertir en un fin en sí mismo y la gobernabilidad es asumida en su acepción más básica, no como gobernabilidad democrática, sino como administración eficiente y contención del desempeño del sistema. En este contexto, Touraine (1999) señala que: "La conciencia de ciudadanía se debilita, ya sea porque muchos individuos se sienten más consumidores que ciudadanos y más cosmopolitas que nacionales, ya porque al contrario, cierto número de ellos se sienten marginados o excluidos de una sociedad en la cual no sienten que participan, por razones económicas, políticas, étnicas o culturales".

La emergencia étnica es en este sentido, el reflejo de una incipiente conciencia ciudadana que busca cauces de participación y nichos de inclusión desde los parámetros de la diversidad cultural y la identidad. El actual "desasosiego democrático" se inspira justamente en el deseo de los sujetos de una mayor participación e inclusión social

(Bello, 2004). Pero como señala Lechner (1998), la exclusión social no puede ser percibida únicamente como sinónimo de marginalidad y carencia material, sino como un complejo dinámico que alude a lo material, pero también al sentido de pertenencia a una comunidad, al disfrute de los beneficios del crecimiento económico y del acceso a los bienes simbólicos y materiales, y al respeto a la diversidad (y a la integración en la diversidad).

### 3.3. Regímenes de ciudadanía, el estado y los *cleavages* étnicos

Tal y como se ha repasado brevemente y como se desvelará con más detalle en los capítulos referentes a los estudios de caso, la cuestión de la ciudadanía se encuentra en el núcleo de la democracia y también en la esencia de la movilización indígena en América latina (Yashar, 2002). También cómo se ha apuntado, las poblaciones y colectivos indígenas están cuestionando los términos de la ciudadanía y en la medida en que lo hacen también están haciendo referencia a sus desiguales experiencias en relación a ella. En esta encrucijada, formularse algunas preguntas resulta adecuado: ¿quién es ciudadano? ¿quién logra ser ciudadano? ¿cómo se experimenta esta ciudadanía? Éstas son cuestiones básicas en esta investigación al hablar sobre los motivos de las poblaciones indígenas para movilizarse y su percepción de las desigualdades.

Autores como Yashar (1998, 2002) indican que estas cuestiones han sido ampliamente apartadas en los estudios sobre la tercera ola de democratización. De hecho, dichos estudios han tendido a asumir que la ciudadanía, así como los límites y las experiencias vinculadas a ella, vienen dados y pre-constituidos. La mayor parte de estudios se han centrado en las instituciones que definen la democracia más que en la gente que toma parte de ella y los términos a través de los que lo hacen[118].

Casos como los de los movimientos indígenas en los países centro-andinos son una clara señal de que no se puede seguir ignorando a la ciudadanía, y sus vínculos con la etnicidad, en los estudios sobre democratización, sobretodo cuando se observa la

[118] Notables excepciones al respecto podrían localizarse en los trabajos de O´Donnell ( 1993 ) o Linz & Stepan ( 1996 ).

(re)emergencia de grupos comprometidos con la redefinición de este concepto. No se está hablando de "simples" luchas destinadas a expandir el sufragio a los grupos excluidos sino que las nuevas luchas ha asumido un corte etno-naciona. En términos generales, estas luchas han adoptado dos formas amplias: en una primera forma, más extrema y exclusiva, los movimientos sociales y políticos se han formado para redefinir los límites de la ciudadanía restringiendo la pertinencia a un determinado grupo etnonacional[119], hecho que, a menudo, ha desembocado en violencia. Sin embargo, no todas las luchas sobre ciudadanía han desembocado en enfrentamientos violentos en relación a los límites nacionales. Una segunda forma, se ha llevado a cabo más sobre el contenido que sobre los límites de la ciudadanía en emplazamientos multiétnicos. Los grupos indígenas, en particular, se han movilizado durante los últimos años en esta segunda categoría reclamando una redefinición de la ciudadanía que les permita mantener sus derechos como ciudadanos y, a la vez, acomodar sus demandas comunitarias para vencer las desigualdades imperantes[120].

Analizar los movimientos indígenas centro-andinos en la actualidad supone afrontar la intersección entre democracia, ciudadanía y las cuestiones étnicas. Como ya se ha señalado en las páginas iniciales de esta investigación, América Latina ha desarrollado una reputación de "anomalía" en aquellos estudios sobre pluralismo cultural, conflicto étnico y multiculturalismo. La región ha sido etiquetada varias veces como una región en la que las identidades étnicas han tenido muy poca relevancia política y en la que los *cleavages* étnicos son débiles, los conflictos étnicos raros, aislados y pequeños. Como consecuencia, los esfuerzos por redefinir la ciudadanía han sido vistos como cuestiones más vinculadas al proceso de democratización que cuestiones vinculadas a las políticas étnicas. En otras palabras, la ciudadanía se ha comprendido como el conjunto de derechos civiles y políticos – independientemente de cualquier contenido o conflicto étnico en particular. De hecho, con la transición a la democracia, las constituciones latinoamericanas han garantizado a todos los individuos (independientemente de sus

[119] Mediante ideas nacionalistas y retórica sobre la autodeterminación, los grupos de regiones como África, Asia o el Este de Europa se han movilizado para construir naciones-estado en las que la pertinencia se basa en líneas etnonacionales. Este proceso, a menudo, ha derivado en consecuencias negativas en la medida que los no-nacionales han sido excluidos, a menudo violentamente, de las políticas que en su día consideraron como suyas.

[120] En todo momento, al hablar de las poblaciones indígenas latinoamericanas, hablamos de una búsqueda de igualdad dentro de la diferencia.

orígenes étnicos) el derecho a participar como ciudadanos con relativamente pocas restricciones políticas formales[121]; a diferencia de otras regiones, América Latina ha afrontado el proceso de democratización sin dificultades étnicas aparentes y sin violencia étnica[122].

En consecuencia, muchos analistas han asumido que la etnicidad y la ciudadanía no eran cuestiones políticas en las nuevas democracias latinoamericanas[123]. Sin embargo, a finales del siglo XX, el paisaje político latinoamericano ha cambiado por completo en la medida en que los movimientos indígenas formados en países como Bolivia y Ecuador están respondiendo a la concepción contemporánea de la ciudadanía[124]. Estos nuevos movimientos no se han movilizado para redefinir los límites de la ciudadanía sino para redefinir el contenido de la misma.

Para comprender este proceso y ponerlo en contexto en los posteriores capítulos destinados a los estudios de caso, se considera adecuado esbozar aquí los parámetros generales sobre los conceptos de ciudadanía, sus límites, sus formas y su contenido en América Latina en general y en los países centro-andinos en particular. Así, se observa brevemente quién tiene la ciudadanía (límites), bajo qué términos (aquella forma en la que se produce la intermediación de intereses) y con qué derechos y prácticas (contenido).

[121] Si bien debe aclararse que la democratización no logra este éxito en todos los lugares. Snyder ( 2000 ) señala que la democratización, en un contexto institucional débil, puede derivar más en una situación de violencia étnica que no una democracia estable, inclusión y paz.

[122] La democratización en muchas áreas de África, Asia o Europa del Este ha derivado en la activación o intensificación de la violencia étnica. Gurr ( 2000 ) subraya que el conflicto etnopolítico generalmente se incrementó tras la Segunda Guerra Mundial llegando este fenómeno a su cúspide a mediados de la década de los noventa. Según el autor, América Latina ha seguido un camino diferente. En la región, apenas se han producido conflictos etnopolíticos y se ha producido un incremento de la protesta étnica a partir de la década de los noventa.

[123] En Linz & Stepan ( 1996 ) podemos encontrar a varios de estos autores que indican que las cuestiones etnonacionales entran en juego en todas las regiones en proceso de democratización menos la latinoamericana.

[124] Prueba de ello son los movimientos indígenas en Bolivia y ecuador detallados con anterioridad y los que se han desarrollado en otros países de la región como en México o en Guatemala.

### 3.3.1. Conceptualizando la ciudadanía en relación a las poblaciones indígenas: ¿quién?, ¿cómo? ¿qué?

Puede distinguirse la existencia de tres principios destinados a definir quién forma parte o no de una comunidad política relevante; a saber, el ideal aristotélico, el concepto de *ius sanguinis* y el de *ius soli.* Estos principios proveen un marco para reflexionar sobre cómo los diferentes estados asignan la ciudadanía. Cada uno privilegia un esquema diferente para determinar la comunidad política que forma parte de la ciudadanía; cada uno tiene implicaciones sobre las percepciones nacionales de las identidades públicas y las relaciones etnonacionales en los estados multiétnicos.

#### 3.3.1.1. El principio aristotélico

El ideal aristotélico se ha empleado para definir quién es o debería ser un ciudadano a través de creencias sobre quién es capaz o adecuado. Históricamente, ha sido empleado para restringir la ciudadanía dentro de las estados existentes y aquellos que "encajaban" con este ideal recibían plenos derechos de ciudadanía. Aquellos que no "encajaban" eran relegados a un *status* inferior con el que pasaban a ser sujetos más que ciudadanos. Este principio ha sido ampliamente aplicado durante el siglo XX para excluir a grupos juzgados como incompetentes o incapaces para asumir los derechos y responsabilidades de la ciudadanía. Para el caso de la investigación que se desarrolla en estas páginas, es necesario señalar que los indígenas comúnmente han visto como les era negado el pleno *status* de ciudadano; los indígenas (así como otros grupos) eran descritos por las élites políticas como demasiado vinculados a intereses particulares o eran calificados como seres inferiores. En consecuencia, eran excluidos de los plenos derechos que otorgaba la ciudadanía.

En América Latina, este principio ha sido empleado en diversas etapas para denegar la ciudadanía a los indígenas. Tras la etapa denominada como de conquista[125], los nuevos estados de la región, decretaron leyes destinadas a atraer la inmigración europea argumentando que este proceso mejoraría la composición racial de los estados y, por

[125] En esta etapa los indígenas nunca fueron considerados como ciudadanos sino que simplemente fueron parte del engranaje económico ( básicamente como mano de obra en minas, por ejemplo ) resultante de la lógica de la conquista y ocuparon el escalafón más bajo en la pirámide social.

tanto, las perspectivas políticas y económicas de los mismos. Los estados-nación latinoamericanos contemplaron a los indígenas como una amenaza a la seguridad, una traba para el desarrollo económico y una fuente de trabajo barata o gratuita. Al margen de las políticas llevadas a cabo, se asesinó a todos aquellos que eran vistos como una amenaza para el estado-nación, se negó a aquellos que vivían en áreas remotas[126] o se les aisló, se coaccionó a la población para obtener su trabajo y / o se promovieron políticas de asimilación. Allí donde fue difícil reprimir o excluir formalmente a las poblaciones indígenas, se emplearon requisitos de formación (en otras palabras, de alfabetización) para realizar esta tarea de exclusión[127]. Hasta hace pocos años, ninguna movilización u organización, amplia y continuada, se llevó a cabo en la región para extender la ciudadanía a las poblaciones indígenas[128]. Con la tercera ola de democratización en la región, los estados han rescindido este tipo de cláusulas (allí dónde aún existían) y han extendido la ciudadanía a las poblaciones indígenas. Es en este periodo de mayor acceso democrático a la ciudadanía cuando la movilización indígena en América Latina ha crecido en fuerza y poder.

#### 3.3.1.2 Ius sanguinis

La lógica del concepto de *ius sangunis* se encuentra arraigada en las ideas del siglo XIX y XX sobre el estado-nación predicando que la comunidad política fundamental debía basarse en unos orígenes etnonacionales o descender de ellos. Por tanto, la ciudadanía debería restringirse a la comunidad etnonacional y, consecuentemente, ser el referente de la pertinencia entre diferentes estados de diferentes orígenes etnonacionales. Con esta lógica, cada nación debería tener un estado, cada "nacional" debería ser ciudadano de su nación-estado y cada nación-estado debería asignar los derechos de ciudadanía a través

[126] La mayor parte de la población indígena latinoamericana ( sin contar a los migrantes que se encuentran en los núcleos urbanos ) se situaba y se sigue encontrando en las zonas rurales más remotas. Parte de los diversos estudios que se han llevado a cabo en los últimos años para determinar el tamaño de población indígena en los diferentes países de la región adoptan una postura conservadora y sólo consideran como indígena a aquella población claramente identificable como tal: en líneas generales, la que se encuentra en las zonas rurales más aisladas. Los casos de Bolivia, Ecuador y Perú responden a este patrón.

[127] Por ejemplo, este tipo de requisitos estuvieron vigentes en ecuador hasta 1980 y en Perú hasta 1985, lo que privó a muchos indígenas de tomar parte de procesos electorales o ejercer su voz política ( Lapp, 1994 ).

[128] Esta situación contrasta con los movimientos sufragistas llevados cabo por parte de otros grupos excluidos como las mujeres que argumentaron que eran seres humanos iguales, capaces de razonar y que ningún grupo de población podía excluir a los otros de ejercer su derecho a gozar de plenas libertades.

de lineamientos nacionales. En síntesis, los estados y la ciudadanía deberían ser la manifestación política de la identidad etnonacional. De acuerdo a estos principios, aquellos que presumían compartir un linaje común recibían los derechos de ciudadanía (a pesar de que hubieran nacido o vivieran en el exterior); a aquellos de los que se presumía que podían proceder de otras líneas nacionales, se les denegaban estos derechos en sus nuevos países. Como resultado, aquellos países con poblaciones multiétnicas que optan por usar este principio para determinar la ciudadanía encaran un serio reto. Lo que resulta claro es que la ciudadanía, en los casos de *ius sanguinis* se encuentra limitada a la presunción de una comunidad primordial que puede y debe gobernarse.

Este principio resulta extraño para América Latina, en la medida que es una región ampliamente poblada por inmigrantes con lo que resulta difícil sostener dicho principio. Además, en una región en la que las identidades étnicas se visualizan como maleables, es complejo mantener un análisis rígido y legal de la identidad y ciudadanía. A pesar de esto, los estados latinoamericanos han promovido políticas destinadas a animar a las poblaciones indígenas a desprenderse de sus costumbres indígenas y a asimilarse a la cultura mestiza. Con ello, obtienen la posibilidad de convertirse en ciudadanos plenos – si bien para la mayoría de las poblaciones indígenas, obtener la ciudadanía ha sido difícil en la práctica.

#### 3.3.1.3. Ius soli

El concepto de *ius soli* provee una vía alternativa para asignar (y restringir) la ciudadanía en la etapa de los estados soberanos. El principio en cuestión concede la ciudadanía mediante lineamientos territoriales. Este es el principio más común en América Latina. El *ius soli* se inicia con la asunción de que una comunidad está definida, primeramente, por unos lazos cívicos y geográficos. Por tanto, los estados extienden la ciudadanía a aquellos nacidos en un determinado territorio[129]. La ciudadanía está vinculada a las ideas de inclusión cívica, igualdad, libertad y

[129] Se "naturaliza" a aquellos migrantes que presentan un conjunto de condiciones, incluyendo conocimiento o compromiso con los principios de un determinado estado.

fraternidad. En otras palabras, no se reivindica que la comunidad política sea de una misma sangre, descendencia o parentesco.

Dada estas comprensión de la ciudadanía, puede no resultar sorprendente que muchos de los estados hayan incluido como ciudadanos a poblaciones étnicamente diversas. Sin embargo, las poblaciones indígenas han cuestionado y están cuestionando el grado en el que esta noción de ciudadanía es inclusiva realmente. De otro modo, han desafiado las consecuencias de esta forma de inclusión – que ha requerido que se desprendan de sus propias identidades culturales y de sus reivindicaciones sobre la tierra como un paso para lograr la plena ciudadanía. De hecho, la tierra que las poblaciones indígenas reivindican como suya, se ha convertido en la base contemporánea para determinar el acceso a la ciudadanía en el sistema actual.

#### 3.3.1.4. Balance de principios y su aplicación

En la actualidad, los conceptos de *ius sanguinis* y *ius soli* son las formas prevalecientes de asignar ciudadanía en América Latina. Dichas formas se basan en el sistema estatal (y en sus límites) y lo refuerzan. Ambas visiones presumen que el estado es la base natural y de preferencia para determinar la comunidad política. En este sentido, la ciudadanía se convierte en el mecanismo para definir quién está "dentro" y quién "fuera" y el estado se contempla como el árbitro final para determinar y asignar estos derechos. El derecho a excluir se basa en la presunción de que la población pertenece al estado que comparte su trasfondo nacional. La otra asunción es que existe un estado que se corresponde con su identidad nacional públicamente aceptada.

Por tanto, el *ius sangunis* y el *ius soli* no son tanto una forma de extender la ciudadanía como mecanismo de inclusión sino más una forma de delimitar la pertinencia o membresía en el sistema estatal. Algunas personas tienen la ciudadanía en un estado determina y otras no. El *ius sangunis* explicita esta realidad exponiendo su sesgo etnocéntrico; para esta práctica, el asignar y determinar la ciudadanía de acuerdo a una pertinencia o membresía nacional permanece exclusiva ya que no se vive en un mundo donde naciones y estados coinciden de manera clara (Carens, 2000) – existen muchas más naciones auto-proclamadas que estados y éstas acostumbran a tener poblaciones

plurinacionales[130]. De hecho, podría decirse que existe un encaje muy débil entre estados y naciones y entre la residencia en un país determinado y la pertinencia nacional (Yashar, 2002)[131]. De acuerdo al *ius sanguinis*, determinar quién puede ser o no un ciudadano es una cuestión étnica. A menudo, los movimientos étnicos y los conflictos que emergen de ellos en estos casos radican en la problemática de quién puede ser un ciudadano y cómo esto sucede. Pero este no es tanto el caso de los movimientos indígenas de los últimos años en América Latina que son objeto del análisis de esta investigación.

El *ius soli* no atiende a la cuestión étnica en lo que se refiere a la extensión o asignación de la ciudadanía. Comparándolo al *ius sanguinis*, el acceso a la ciudadanía resulta más abierto y accesible para aquellos que residen en un determinado territorio. Sin embargo, presenta desafíos para aquellos grupos étnicos que residen dentro de los límites de este territorio. Estos desafíos tienen menos que ver con el acceso a la ciudadanía (otorgada a aquellos nacidos en un determinado territorio) y más con el ejercicio de esta ciudadanía una vez se acceda a ella. Esta línea encaja más con las reivindicaciones de los movimientos indígenas latinoamericanos de finales de siglo XX y principios del XXI.

Sin embargo, al observar cómo se ejerce la ciudadanía debe irse más allá de la dicotomía entre *ius sangunis* y *ius soli*. Deben considerarse otros aspectos de la ciudadanía (concretamente la forma y el contenido) y compararlos en relación a las experiencias de su ciudadanía.

### 3.3.2. La relación entre estados y ciudadanos: las diferentes formas de intermediación de intereses

[130] Fenómenos y procesos como los colonialistas, los bélicos, o los migratorios ( tanto forzados como voluntarios ) han complicado aún más el encaje entre estados y naciones.

[131] Como consecuencia, la construcción de los límites del estado-nación y de la ciudadanía proveen un mecanismo para excluir no sólo más allá de los límites nacionales sino también a aquellos no-nacionales que residen dentro de ellos. El i*us sanguinis* provee la lógica para tratar a los residentes no nacionales como ciudadanos de segunda clase ( incluso cuando han vivido en el país determinado durante varias generaciones ). Estos problemas no se restringen únicamente a épocas autoritarias sino que prevalecen en muchos regímenes democráticos contemporáneos que extendieron la ciudadanía de acuerdo a este principio.

Se ha visto como existen diversos principios para determinar la ciudadanía, pero qué forma adopta la relación entre los ciudadanos y el estado?[132] ¿Cuáles son los términos para la intermediación de intereses? ¿Quién es el sujeto de la ciudadanía? ¿Y quién es el objeto de las normas del estado, reglas y regulaciones? Entre los estudiosos de los procesos de democratización, es común asumir la primacía y relevancia del individuo pero es una forma de intermediación de intereses entre el estado y la sociedad. Para los comparativistas, la intermediación de intereses puede privilegiar a la colectividad en la medida que privilegia al individuo[133].

Los debates sobre el liberalismo y el comunitarismo hacen referencia a esta cuestión. Los liberales privilegian al individuo como la unidad primaria o el sujeto de la vida política[134]. Así, los individuos poseen ciertos derechos y responsabilidades y, en gran medida, actúan para maximizar su autonomía personal, sus intereses y sus capacidades[135]. Mientras los individuos dependen del estado para mantener la ley y el orden y establecer relaciones con otros estados, tratan de mantener al estado como una entidad mínima. De acuerdo a las normas políticas liberales prevalecientes, el hecho de gozar de las libertades individuales sin la intervención del estado lo que marca la ciudadanía democrática contemporánea. Por tanto, el liberalismo es meramente individual. Los derechos y responsabilidades son inherentes al individuo y es el individuo el que se relaciona con el estado y es regulado por este último. La etnicidad y el multiculturalismo son irrelevantes en una discusión sobre ciudadanía y los mecanismos formales de intermediación de intereses. Mientras el individuo tiene el derecho a participar en asociaciones étnicas (u otras), los étnicos no deberían privilegiarse en el diseño de las instituciones de intermediación de intereses.

---

[132] Asumimos aquí que los estados son entidades soberanas con el poder para decidir quién puede ser un ciudadano.

[133] Con las etapas de democratización más recientes, los comparativistas han perdido relevancia en estas cuestiones mientras las ideas liberales ganaban importancia. Una de las excepciones sería Janoski ( 1998 ) que observa el fenómeno de la ciudadanía desde una perspectiva tanto liberal como comunitarista. En cuanto a los importantes debates normativos en el campo de la teoría política sobre la cuestión de los derechos individuales y grupales, se puede acudir a Kymlicka ( 1995 ) o Shapiro & Kymlicka ( 1997 ).

[134] Para observar discusiones y revisiones de la comprensión liberal de ciudadanía, véase Rawls & Macedo ( 1990 ).

[135] Se es libre para actuar en la medida en que no se dañe al prójimo.

Pero la ciudadanía no ha sido limitada teórica o empíricamente a un conjunto de derechos y responsabilidades individuales. Los grupos también han asumido un rol político al definir algunas relaciones entre el estado y la sociedad. Las comunitaristas cuestionan el hecho de que los individuos puedan ser analizados fuera del contexto social; argumentan que las identidades, intereses, preferencias, significados y capacidades se construyen socialmente y que están arraigados en las comunidades. Así, la intermediación de intereses y la movilización política no puede entenderse independientemente de la comunidad; para ellos, los individuos no operan independiente y autónomamente de su contexto comunitario. Desde este punto de partida, los comunitaristas argumentan que es necesario privilegiar a la comunidad como base para la comprensión de los sujetos políticos y su relación con el estado.

La filosofía comunitarista presenta una correlación empírica en aquellos países que han institucionalizado el corporativismo, el consociacionismo y/o el pluralismo legal. Cada una de estas formas de intermediación y representación de intereses privilegia a los grupos como los actores políticos primarios. Los sistemas corporativistas privilegian el trabajo y el negocio en sus relaciones con el estado; la idea subyacente es que estos grupos deberían tener un monopolio de representación para su sector y deberían tener una representación colectiva en el diseño de la política económica. Los sistemas consociacionales tratan de institucionalizar la intermediación de intereses y la representación en la sociedades profundamente divididas por *clevages* sociales como la etncidad, raza, religión y/o ideología política; en estos casos, el estado no permite la acumulación de decisiones individuales para determinar aspectos como quién debe formar parte del ejecutivo o legislativo sino que estos cargos deben asignarse en función de identidades grupales, cuotas, alternancia en el poder, reglas de veto, etc. Finalmente, los países multiétnicos con pluralismo legal institucionalizan sistemas donde grupos diferentes mantienen la jurisdicción sobre sus propias comunidades. Estas tres modalidades comparten el hecho de que los grupos, más que los individuos, son los sujetos políticos que tienen el derecho y la responsabilidad para emprender la acción política. Bajo estas circunstancias, el estado debe jugar un rol activo para determinar qué grupos son los privilegiados (y cuáles no), cuáles son las reglas y cómo se regulan las políticas nacionales. Los estados intervienen activamente para crear resultados igualitarios entre los grupos más que centrarse exclusivamente en proveer igualdad de

oportunidades para los individuos. Por tanto, es el grupo designado por el estado el que maximiza la autonomía más que el individuo.

En resumen, los dos marcos clásicos - liberalismo y comunitarismo – presentan visiones diferentes al observar las relaciones estado-sociedad, con diferentes maneras de pensar sobre el rol que la etnicidad podría / debería jugar al definir la ciudadanía – con los comunitaristas viéndola como primaria y los liberales como secundaria[136].

Este tipo de debate puede resultar muy relevante para América Latina ya que las cuestiones que estas teorías han resaltado y las respuestas que han dado no pueden ignorarse puesto que constituyen la materia para el proceso de construcción institucional y política social[137]. Cada una de las nuevas olas de democracias han tenido que tomar decisiones en referencia a dichas cuestiones. En este proceso, han construido una particular comprensión de la forma de ciudadanía y de la relación entre sociedad y estado.

### 3.3.3 ¿Qué conlleva la ciudadanía?: su contenido

El tercer componente al que estas páginas se refieren al hablar de ciudadanía es el contenido. Comúnmente se ha indicado que la ciudadanía comporta derechos y responsabilidades entre la ciudadanía y el estado pero el actual contenido de esta relación ha variado con el transcurso del tiempo (ver recuadro 5). Este es un aspecto que la mayor parte de estudios sobre democratización, al referirse a la tercera ola, no ha

[136] Una nueva generación de liberales ha tratado de evaluar cómo los estados pueden acomodar una comprensión, basada n la idea de grupo, de la etnicidad y de los derechos étnicos dentro de la tradición liberal. Este es el caso de autores como Kymlicka o Taylor. Kymlicka indica que no es que la cultura no importe para los liberales sino que la idea es que en las democracias liberales, las culturas nacionales deberían ser capaces de "acomodar" e "incorporar" a otros grupos étnicos a través de un proceso de asimilación. Wade ( 1997 ) señala que ésta es, al menos, la auto-comprensión en América Latina. Por otra parte, Kymlicka argumenta que junto a la protección de derechos civiles y políticos para los diferentes individuos, las democracias liberales aún necesitan incorporar algunos derechos dieferenciales para los grupos.

[137] Yashar ( 2002 ) advierte que se han producido esfuerzos para juntar las visiones liberales y comunitaristas aparentemente opuestas; véase Kymlicka ( 1995 ). Sin embargo según Yashar, los autores fallan al no ofrecer guías sobre cómo institucionalizar tanto los derechos liberales como los comunitarios; esto se produce porque fallan al no problematizar suficientemente el rol que el estado juega al balancear estos objetivos – particularmente cuando las comunidades demandan una forma de autonomía política que incluye sistemas de autoridad y jurídicos alternativos; este es especialmente el caso de las comunidades indígenas de América Latina.

tenido en cuenta y han tendido a equiparar la noción de ciudadanía con la extensión de los derechos civiles y del derecho al sufragio (Yashar, 2002). Marshall (1983) ha precisado que el siglo XX ha sido testigo de la estandarización de tres tipos diferentes de derechos: los civiles, los políticos y los sociales[138].

**Recuadro 5. Una visión desde los clásicos: ciudadanía, derechos y desigualdad**

La cuestión de la ciudadanía y los problemas de la integración social, la democracia y las desigualdades sociales no son nuevos en el análisis social. Uno de los primeros planteamientos que intentan englobar al conjunto de estas cuestiones se encuentra en los ya clásicos libros de T.H. Marshall (1964) y Reinhard Bendix (1974). Marshall fue uno de los primeros estudiosos que comenzó a utilizar la terminología de ciudadanía vinculándola con los procesos de formación de los Estado nacionales y la modernización económica. El autor señalaba que el proceso de ciudadanización se caracterizaba por la ampliación creciente de derechos individuales, antes limitados a una pequeña elite y distinguía tres tipos de derechos ciudadanos: los económicos, los políticos y los sociales, productos del desarrollo de la ciudadanía en el siglo XIX, una época de profundos cambios en materia de relaciones sociales y de producción. El principal cambio surgido de este proceso, principalmente de la Revolución Francesa, es la emergencia del principio de igualdad individual. Según Marshall, la igualdad es un estatus que confiere la plena membresía de los sujetos a la comunidad. Pero si la ciudadanía implicaba igualdad, ¿qué sucedía con la creciente inequidad económica y de clases? ¿Cómo podía la moderna democracia sustentarse en un sistema de valores contradictorios? Bendix intentó resolver esta cuestión dentro de lo que él denominó procesos de construcción del Estado nacional. El autor pensaba que la formación del Estado nacional estaba ligada a la posibilidad de alcanzar el desarrollo, pero dicha cuestión debía operar bajo ciertas precondiciones, como la formación de una autoridad pública, una comunidad política nacional y un proceso de industrialización. Bendix se preguntaba cuál era la causa de que algunos países no hubiesen alcanzado aquella situación aun teniendo un avanzado proceso de industrialización. Para ello el autor analizó las relaciones sociales, estableciendo las contradicciones o tensiones que produciría la existencia de una elite modernizante frente a la fuerza de los lazos "comunales" de la población en general. Para Bendix, este era un dato de la realidad que se debía considerar, más allá de las abstracciones con las que en ese momento se intentaba representar al Estado nacional. Asimismo, el autor criticaba las posturas que asumían modernidad y tradición como procesos opuestos y mutuamente excluyentes, bajo la fórmula de a más modernidad, menos tradición. Cuestionaba, asimismo, las posturas deterministas y evolucionistas que veían en la industrialización un proceso uniforme por el que pasarían, indefectiblemente, todas las sociedades. Señalaba que la experiencia demostraba que las sociedades modernas conservaban diversas y divergentes tradiciones: "...nuestro concepto de desarrollo debe comprender, no sólo los productos y subproductos de la industrialización, sino también las diversas amalgamas de tradición y modernidad que vuelven 'parcial' todo desarrollo", y agregaba: "La industrialización y sus correlatos no equivalen meramente a un aumento de la modernidad a expensas de la tradición, de manera que una sociedad 'plenamente moderna' carente de toda tradición es una abstracción sin sentido" (Bendix, 1974). La situación abordada por Bendix parece amoldarse a la realidad de los países centro-andinos de la región latinoamericana. Pero Bendix volvía sobre la misma cuestión que había preocupado a Marshall: el problema de la igualdad en una sociedad compleja. Observó que el incremento de la igualdad legal va acompañado por la desigualdad social y económica" (Bendix, 1974). En el siglo XIX se creía que el reconocimiento ciudadano implicaba directamente el ejercicio de los derechos individuales, y que por consiguiente no hacía falta ningún tipo de protección legal adicional (en el trabajo, en salud, y otros). Por eso, en el siglo XIX se hicieron leyes para proteger a los niños y las mujeres, quienes no eran considerados ciudadanos en el sentido de igualdad legal y por lo tanto quedaban fuera de esta premisa. Sin embargo, la estructura política moderna, muestra la tendencia simultánea hacia la igualdad y la

[138] Los derechos civiles hacen referencia a aquellos derechos necesarios para la libertad individual e incluyen, entre otros aspectos, la libertad de asociación, expresión, fe y religión así como la libertad a la propiedad privada o a obtener justicia. Los políticos se refieren a la derecho a tomar parte en el gobierno – participando en el legislativo o en un gobierno local o ejerciendo el derecho al sufragio; los sociales se refieren al derecho a un módico bienestar económico y seguridad de una vida civilizada de acuerdo a los estándares prevalecientes en la sociedad; las instituciones más conectadas a ellos son el sistema educativo y los servicios sociales; asegurando un cierto nivel de vida ( a través de programas de bienestar en educación o salud, por ejemplo ), los derechos sociales han ayudado a los sectores más empobrecido y los han provisto de las oportunidades y recursos para actuar como ciudadanos iguales.

creación de una autoridad gubernamental de alcances nacionales: "Típicamente, la constitución del Estado nacional moderno es la fuente originaria de los derechos de ciudadanía, y estos derechos un signo de igualdad nacional. La propia política se ha extendido ahora a todo el ámbito nacional, y las clases bajas tienen la oportunidad de participar en forma activa" (Bendix, 1974). Sin embargo y pese a estos avances, el autor anotaba que la extensión de la ciudadanía a las "clases bajas" si bien era un logro de importantes alcances, implicaba en muchos niveles una institucionalización de criterios abstractos de igualdad, que daban origen a nuevas desigualdades y nuevas medidas para hacer frente a tales secuelas colaterales. Esta situación se reproduce en Bolivia, Ecuador y Perú en la medida que las poblaciones indígenas demandan el reconocimiento de un conjunto de derechos diferenciados de los del resto de la población. En la medida que este tipo de reclamos no son satisfechos, las situaciones de desigualdad se perpetúan en la región analizada; al menos desde el prisma de estas poblaciones.

Sin embargo, lo cierto es que el enfoque, secuencia y profundidad de la ciudadanía no ha sido igual en todos los casos y, en ocasiones, se han derivado conflictos de este proceso y no puede hablarse de una lógica universal y simple para la extensión de la ciudadanía en el siglo XX[139]. Esto lleva a afirmar que el contenido de la ciudadanía ha sido sujeto de una gran variación en función de la región y el momento.

Dada esta variación, cualquier discusión sobre ciudadanía debe tener en cuenta el contenido de la misma y los derechos que son sostenidos en un estado determinado; por tanto, no puede reducirse la ciudadanía al sufragio como muchos de los estudios sobre democratización han presumido.

### 3.3.4. Los regímenes de ciudadanía

Con la etiqueta "regímenes de ciudadanía"[140] se hace referencia a las diversas posibilidades de elección resultantes de las combinaciones sobre las tres cuestiones fundamentales que se han abordado en los apartados anteriores. Hay varias combinaciones que podrían producirse y que de hecho ya se han dado. Sin embargo, a finales del siglo XX y principios del XXI, se ha asistido a una creciente convergencia en torno a los regímenes neoliberales cuyo rasgo principal es el privilegio del individuo y la minimización del rol del estado. Incluyen: la extensión de los derechos civiles y

[139] Para el repaso de algunos casos referentes a países en vías de desarrollo, ver O´Donnell ( 2001 ).

[140] Adoptamos esta etiqueta del trabajo de Jenson & Philip ( 1996 ). Usan el término para referirse a los diversos entramados de derechos y responsabilidades que la ciudadanía puede ofrecer. Desde nuestra postura, adoptamos la etiqueta en un sentido más amplio como ha hecho Yashar ( 1999 ), empleándola para referirnos al contenido de la ciudadanía así como a los diversos modos de intermediación de intereses que lo acompañan y los sujetos que tienen acceso a ella.

políticos (tal y como convendría una democracia liberal), pero no (necesariamente) los derechos sociales; y la institucionalización de formas liberales o pluralistas de intermediación de intereses. Por otra parte, señalar que los regímenes de ciudadanía neoliberales pueden coexistir tanto con los conceptos de *ius sangunis* o *ius soli*[141]. Vistos en conjunto, los regímenes de ciudadanía neoliberales en la tercera ola de democratización, y particularmente en América Latina han contemplado al individuo como el sujeto político de la ciudadanía.

Por otra parte, deben observarse los regímenes neoliberales teniendo en cuenta a aquellos regímenes a los que han seguido y remplazado. Antes de la década de los ochenta, no eran el régimen de ciudadanía prevaleciente, tanto en América Latina o en cualquier otro lugar. A mediados del siglo XX, los estados latinoamericanos, ya fueran democráticos o autoritarios, tendieron a promover regímenes de ciudadanía corporativistas que extendieron los derechos sociales (incluyendo subsidios, créditos, cuidados sanitarios, educación y otros) e institucionalizaron modos corporativistas de intermediación de intereses para trabajadores y campesinos, en particular. Estos regímenes fueron seguidos en algunos casos (básicamente en el cono sur y Centroamérica) por regímenes militares que cerraron la mayor parte de mecanismos para la intermediación de intereses, denegaron derechos políticos y, en algún grado, mantuvieron los derechos sociales. Esto se articuló como defensa de la nación. En las nuevas democracias, los estados han tendido a promover regímenes de ciudadanía neoliberales. La expansión de los derechos civiles y políticos ha coincidido con el declive de los derechos sociales y la promoción de modos liberales o pluralistas de intermediación de intereses. Los sectores sociales organizados (como trabajadores y campesinos) han perdido la garantía estatal de un estándar de vida básico y también han perdido sus principales medios institucionales para acceder e influenciar, ocasionalmente, al estado. De este modo, se han generado nuevas situaciones de desigualdad entre las poblaciones indígenas y aquellas no indígenas que se enmarcan dentro de aquellas ya existentes desde la época colonial.

[141] En la etapa contemporánea ha sido cada vez más difícil usar principios aristotélicos para explicitar y negar acceso a la ciudadanía por motivos de clase, raza, género o religión.

A pesar de sus diferencias, los tres enfoques señalados (corporativista, militar, neoliberal) comparten un rasgo común: asumen la irrelevancia de la etnicidad y la relevancia de otro tipo de identidad. Todos los estados latinoamericanos han tratado de incorporar a los indígenas en otras identidades (campesinos, nacionales, individuos[142]) pero estos intentos sólo fueron tentativas parcialmente exitosas. De hecho, como ya se ha señalado, a finales del siglo XX e inicios del XXI, se ha contemplado la politización de los *cleavages* étnicos y las identidades indígenas se han vuelto políticamente relevantes. Para comprender este proceso, deben observarse los regímenes de ciudadanía en función de los *cleavages* sociales existentes y el alcance del estado.

### 3.3.5. Los *cleavages* sociales y el estado

Los límites, forma y contenido de los regímenes de ciudadanía importan. Básicamente, proveen el contexto institucional en el que operan los actores sociales. Para la mayor parte de estudiosos de los procesos de democratización y regímenes políticos contemporáneos, ha privilegiado una comprensión liberal de la ciudadanía y han asumido que la experiencia de ciudadanía en cualquier momento es más o menos constante entre los ciudadanos de un determinado estado[143]. En un momento dado, se asume que los ciudadanos tienen iguales derechos y responsabilidades; han contemplado la ciudadanía como una institución que se extiende y se experimenta de igual modo por todos los individuos. En otras palabras, se asume una igualdad que contradice las diferentes oportunidades y experiencias (Schattsneider, 1975). Esta investigación apoya que considerar a los regímenes de ciudadanía bajo el tipo de formalismo señalado sería imprudente.

Para ver cómo los regímenes de ciudadanía importan, deben situarse en el contexto de los *clevages* sociales, las desigualdades y las tensiones que existen en la sociedad. Dichos factores pueden comprometer, impedir y, a veces, minar la igualdad política

---

[142] Los estudios de caso nos permitirán entrar con detalle en estas cuestiones. Apuntamos simplemente aquí los rasgos generales para abordar las cuestiones más detalladas en los capítulos correspondientes a Bolivia, Ecuador y Perú.

[143] Hay notables e importantes excepciones al respecto como O´Donnell ( 1993 ), Foweraker & Landman ( 1997 ) o Yashar ( 1999, 2002 ). Sin embargo, debe puntualizarse, como indica Yashar ( 2002 ), que este formalismo no es sólo un resultado de los estudios sobre democratización sino que también se encuentra en los estudios sobre ciudadanía.

prometida por la ciudadanía. Los diferentes grupos sociales no se identifican necesariamente con la comunidad política nacional, tampoco obtienen una misma representación o voz en las formas prevalecientes de intermediación de intereses ni encuentran igual acceso a los derechos reconocidos por un determinado régimen de ciudadanía[144]. Si bien la ciudadanía legalmente garantiza igualdad de derechos, en la práctica estos derechos pueden ser y han sido minimizados o bloqueados por partes significativas de la ciudadanía[145]. Esta tensión puede derivarse de las desigualdades derivadas del sistema capitalista (Marshall, 1983) o de la persistencia de la exclusión social (Walzer, 1993; Young, 1995). En síntesis, los regímenes de ciudadanía pueden garantizar una igualdad formal de derechos para una comunidad política definida oficialmente, pero no pueden evitar la desigualdad de experiencias y la percepción de inequidades en cuanto a las mismas – en relación a los regímenes de ciudadanía, otros ciudadanos y el estado. Para transfondos y contextos sociales diferentes, las experiencias son desiguales, la marginalización social pude persistir y pueden derivarse otros tipos de exclusión y desigualdades, particularmente para los grupos étnicos subordinados o marginalizados.

---

[144] Este tipo de puntos han sido formulados por un conjunto diverso de académicos como Walzer ( 1983, 1993 ) o Young ( 1995 ). Walzer argumenta que la extensión de la ciudadanía formal y la participación supone una gran promesa pero no desemboca en igualdad. Nos indica que esto sucedería en un mundo en el que un determinado grupo no dominara en todas las esferas; algunos grupos prevalecerían en unas esferas y otros en otras. Llamó a este equilibrio "igualdad compleja". Como precisó, nadie dominaría o sería dominado todo el tiempo o en todo lugar. En el caso de las poblaciones indígenas, podemos decir que, a lo largo de los últimos cinco siglos, se han visto dominadas todo el tiempo y en todos los lugares. Walzer, ha matizado además que este ideal de "igualdad compleja" no ha ocurrido. De hecho, las democracias inclusivas de finales del siglo XX han reproducido desigualdades que existían previamente en todas las esferas de la sociedad. Más aún, Walzer ( 1993 ) incide en que los individuos no pueden asumir la igualdad de oportunidades que se les promete porque la sociedad inhibe su habilidad para hacerlo. Por su parte, Young argumenta que a pesar de la igualdad formal de la ciudadanía, históricamente ha marginado y excluido a grupos que no operan en el terreno de juego de los debates públicos. La ciudadanía garantiza a estos grupos el derecho a votar y organizarse pero no garantiza el derecho a una misma voz. Esto no supone un mínimo detalle ya que la esfera pública se describe como aquella en la que los ciudadanos pueden participar en la política y llegar al bien común – una esfera que trata a los ciudadanos por igual y asumen una universalidad de derechos, fines y medios. Además, la población acude a la esfera pública con diferentes trasfondos; no necesariamente comparten los mismos intereses, prácticas, discursos, normas, etc. En consecuencia, los grupos históricamente marginados acuden a la esfera pública con sus necesidades particulares pero no necesariamente encuentran el espacio para dialogar más aún cuando se considera que sus intereses son considerados como necesidades particulares más que universales y, en consecuencia, de importancia secundaria. Más aún , si logran hablar no son necesariamente escuchados o no se les toma en cuenta incluso cuando estas voces tienen el derecho legal a ser escuchadas.

[145] Ver nota al pie anterior.

Diversos autores[146] indican que el estado ha intervenido o debería hacerlo para solventar la tensión entre la igualdad política de la ciudadanía y las desigualdades sociales; afirman que el estado tiene capacidad para desempeñar un rol correctivo y hacer que los ideales de los regímenes liberales de ciudadanía sean más cercanos a las oportunidades de las que goza la sociedad. Siguiendo a Yashar (2002), puede decirse que tienen razón al subrayar el potencial del rol correctivo del estado y al precisar que la acción del estado puede aliviar la tensión entre la ciudadanía y la desigualdad social. Sin embargo, se equivocan al indicar que la capacidad estatal existe; esta capacidad no puede asumirse sino que debe ser empíricamente demostrada. Esta afirmación es válida para todos los casos, pero especialmente para aquellas nuevas democracias donde no siempre se puede encontrar un estado capaz y a pleno funcionamiento. El estado no siempre puede materializar la promesa de corregir las desigualdades derivadas de la existencia de *cleavages* sociales.

En América Latina, el alcance incompleto y desigual del estado ha comprometido el acceso y las experiencias de las poblaciones indígenas con los diferentes regímenes de ciudadanía. Ante la ausencia de un estado que pueda realmente gobernar en un determinado territorio, los regímenes de ciudadanía, en el mejor de los casos, se encuentran comprometidos y sacrificados, en el peor. Y bajo estas circunstancias, los regímenes de ciudadanía fallan al proveer la promesa de comunidades políticas unidas, igualdad de derechos y formas de intermediación de intereses estables; a la vez, enmascaran las autonomías locales y profundizan las desigualdades sociales ya existentes.

## 3.4. La aplicación de las reformas neoliberales en América Latina

América Latina sigue viviendo, a inicios del siglo XXI, con los efectos heredados de las políticas de ajuste económico que se implantaron a principios de la década de los ochenta - que, en términos generales, se han identificado como políticas neoliberales – y que acompañaron el retorno de la democracia a la región. Sin embargo, el proceso que determina la aparición de dichas políticas o del neoliberalismo, en sentido amplio, es un

[146] Paradójicamente, entre ellos se encuentran algunos de los que hemos citado en este apartado como Walzer, Young o Marshall.

fenómeno complejo e intrincado (Coslovsky, 2002). El giro que produjo la transición de regímenes corporativistas a neoliberales en América Latina se produjo en dos etapas; la primera, como respuesta a la crisis de la deuda en 1982; la segunda, como reacción ante los fallidos intentos por reducir una situación de hiperinflación sostenida[147].

Con la caída del comunismo a finales de la década de los ochenta, los economistas pensaron que los largos años de desacuerdo en su profesión terminaban y que, por fin, serían capaces de compilar un canon de verdades económicas. Los principios básicos de la ideología neoliberal – el Consenso de Washington – fueron publicados por John Williamson en 1990. Él recogía los ejes comunes de los conocimientos compartidos por todos los economistas considerados "serios" (Williamson, 1994) en diez prescripciones políticas: alcanzar la disciplina fiscal; redefinir las prioridades del gasto público; aumentar la base impositiva y reducir la contribución marginal; institucionalizar las tasas de interés basadas en el mercado; adoptar tasas de cambio competitivas; liberalizar la política comercial; recibir inversión extranjera directa; privatizar las empresas estatales; desregularizar la economía; fortalecer los derechos de propiedad[148].

Es importante destacar que el trabajo original de Williamson no pretendía ilustrar las radicales políticas basadas en el mercado (Coslovsky, 2002). Su listado original contenía varias advertencias para evitar soluciones del tipo *one-size-fits-all* y la rigidez en las prescripciones (Williamson, 1999). Sin embargo, el uso público y generalizado de su trabajo acabó eliminando los matices y el término "Consenso de Washington" vino a identificar el apoyo en referencia a la infalibilidad del mercado para alcanzar el máximo bienestar económico y social.

[147] El neoliberalismo es fruto del pensamiento económico liberal clásico, fortalecido por los enfoques de monetaristas y de la elección racional. Aboga por la reducción del rol del estado y se apoya en el mercado como instrumento para la asignación de recursos. En esencia, se parece al pensamiento económico del *laissez-faire* y está fuertemente asociado con las políticas encabezadas por Margaret Thatcher y ronald Reagan que, en su discurso inaugural el 20 de enero de 1981, proclamó: "...los Estados Unidos se enfrentan a un problema económico de grandes proporciones...en esta crisis, el gobierno no es la solución a nuestros problemas sino que es el problema".

[148] Para un mayor detalle de este listado de puntos así como una mayor precisión en referencia a los mismos, puede acudirse a Casilda (2005). Así mismo, Stanley Fisher – primer subdirector gerente del Fondo Monetario Internacional y vicepresidente de Economía del Desarrollo del Banco Mundial de 1994 a 2001 así como negociador de la crisis mexicana, asiática, brasileña y argentina – ha trabajado en la síntesis de las formulaciones de Williamson. De su trabajo, podemos destacar el punto en el que precisa que el Consenso de Washington refleja una filosofía basada en los principios fundamentales de democracia y libertad, dando predominio a los derechos individuales frente a los colectivos; un aspecto crucial al hablar de las poblaciones indígenas latinoamericanas, tal y cómo veremos en las siguientes páginas.

El Consenso de Washington formalizó un proceso de cambio que había empezado, al menos, una década antes. El hecho que disparó el proceso de transición en América Latina fue la crisis de la deuda de 1982 (Rodrik, 1996). En comparación con los países del Este Asiático que habían adoptado un enfoque orientado hacia la exportación y que no vieron la crisis, las políticas intervensionistas latinoamericanas fueron consideradas como una apuesta perdida. Una clara y obvia comparación demostraba que los países de la región latinoamericana debían enmendar sus estrategias lo más pronto posible – preferiblemente copiando el modelo asiático[149].

El segundo factor que impulsó el cambio de políticas fue el fracaso de las medidas heterodoxas para frenar la inflación[150]. A mediados de los ochenta, la región latinoamericana se encontraba en pleno proceso de transición: la democracia estaba arraigando sus cimientos y la mayoría de países ya tenían presidentes civiles. Pero la inflación seguía siendo el mayor problema y algunos líderes políticos trataron de solventarlo a través de medidas heterodoxas (Pastor, 1992)[151]. Sin embargo, tras un periodo inicial de éxito, todos fracasaron al tratar de estabilizar sus economías (Conagham, Malloy & Abugattas, 1990)[152]. No resulta sorprendente que estos líderes dejaran sus cargos con índices de aprobación popular extremadamente bajos junto a un enorme descrédito de sus políticas heterodoxas. De este modo, en términos económicos, las políticas intervencionistas habían fracasado dos veces en América Latina; la primera al exponer a la región a la crisis de la deuda; la segunda, al fracasar en el intento de solucionar el problema de la hiperinflación.

---

[149] Sin embargo, algunos autores indican que algunos países asiáticos no siguieron el llamado "modelo asiático". Estos autores señalan varias "herejías" cometidas por estos países entre las que se incluyen la adopción de fuertes medidas intervensionistas y proteccionistas que se encuentran ausentes de las recomendaciones que se basaban en estos casos. Ver Amsden (1989).

[150] Morales (1996) ofrece una descripción y análisis de la primera ronda de intentos de estabilización.

[151] Pastor (1992) se centra en detallar, específicamente, los casos de Argentina (con Raúl Alfonsín), Brasil (con José Sarney) y Perú (Alan García) y los planes que, en estos países se implantaron(el Plan Cruzado, Austral e Inti, respectivamente).

[152] De acuerdo con los subsiguientes análisis, estos planes fracasaron principalmente debido a su excesiva dependencia de las teorías estructurales de la inflación – una perspectiva despreciada por los neoliberales.

Además, dos casos de éxito económico en la región acabaron por fortalecer el enfoque neoliberal. El primer caso es el de Chile. Bajo el mandato de Augusto Pinochet, Chile adoptó políticas neoliberales desde 1973 y sus éxitos económicos durante 1985-1991 reforzaron al neoliberalismo en la región. Tras su caída, Pinochet fue remplazado por una coalición de partidos de centro-izquierda aunque Patricio Aylwin, el nuevo presidente, mantuvo y apoyó la mayoría de las políticas neoliberales vigentes lo que reforzó la supremacía de la perspectiva neoliberal para dirigir y gestionar la economía (Sikkink, 1997). El segundo de los casos, el de Bolivia. El país demostró que las políticas ortodoxas eran más adecuadas para solucionar el problema de la inflación. En 1985, Bolivia el país adoptó medidas basadas en el mercado para frenar de manera exitosa un caso severo de hiperinflación (Conagham, 1994).

Por otro lado, la base política que permitiría evolucionar a la vertiente económica de la transición se había instaurado antes de que la crisis estallara. Este hecho puede parecer contradictorio ya que muchos países de la región estaban aplicando medidas proteccionistas durante la década de los setenta, muy lejos de las neoliberales que las seguirían. Pero las dictaduras militares, entonces en el poder, debilitaron la representación de la sociedad civil que, en su opinión, amenazaban a los regímenes. Así, las organizaciones populares fueron siendo progresivamente desmovilizadas – sindicatos, asociaciones civiles u organizaciones campesinas[153]. Esta desmovilización y debilitamiento de la sociedad civil fue un factor importante para despejar el camino hacia las reformas estructurales.

Los intereses empresariales, siempre de gran fortaleza en la sociedad, también impulsaron las reformas. La elevada inflación, el congelamiento de los precios, la escasez de productos y todas aquellas anormalidades económicas de la década de los ochenta complicaron la vida para el sector productivo. Como precisa Kingstone (1998), en este contexto, las reformas que prometían orden y predicción serían muy bienvenidas por el sector empresarial y de negocios.

[153] Por ejemplo, las fuerzas militares atacaron directamente a los mineros en Bolivia o los sectores huelguistas de las manufacturas y otros sectores productivos en Argentina, Uruguay y Chile (Petras, 1997), por mencionar algunos.

En conclusión, fueron cinco los elementos que actuaron conjuntamente para promover un cambio de ideología en la región: la crisis de 1982, los ejemplos del éxito asiático, el record económico de Chile, el fracaso de los planes heterodoxos de estabilización y la estabilización de Bolivia. Fuerzas internas estaban también promoviendo los procesos de reforma en los países latinoamericanos y los grupos que podrían oponerse habían sido desmovilizados. Considerando todos estos factores en conjunto, puede afirmarse que se facilitó la adopción del neoliberalismo en América Latina con asesoramientos provinentes tanto de la esfera doméstica como internacional[154].

De este modo, durante la década de los noventa en América Latina, se aplicó con convencimiento, aunque con diferente intensidad, las diferentes reformas económicas del Consenso de Washington. Estos cambios de política recibieron un vigoroso respaldo de las instituciones financieras internacionales, que los reforzaron con créditos vinculados a las reformas y condicionados a su aplicación, lo cual alimentó la esperanza de los líderes de hacer retornar al capital y la inversión extranjera a la región después de la desastrosa década de los ochenta (Bustillo Llorente, 2005).

Las recomendaciones formuladas por Williamson pretendían adoptar las lecciones aprendidas de la insostenibilidad de una estrategia de desarrollo basada en la acumulación dirigida hacia el mercado interior. El énfasis en la planificación y la sustitución de importaciones había conducido, en muchos casos latinoamericanos, a una hipertrofia del sector público y una utilización partidista de lo público, ampliando las posibilidades de corrupción y generando industrias ineficientes y sobredimensionadas sin mejorar, al tiempo, los niveles de pobreza y la distribución de la renta (Casilda, 2005).

Sin embargo, en la práctica, la política económica inspirada en el Consenso se centró en algunos aspectos como la liberalización comercial, privatización de las empresas públicas y apertura al exterior, pero olvidando otros que se consideraban en el Consenso, como la reestructuración del gasto –lo importante no es cuánto se gasta, sino

[154] Nylen (1993) ofrece un repaso de los intereses del sector empresarial que aceleraron la reforma en Brasil. Ocampo (1990) expone una explicación alternativa sobre la implicación de este sector en las reformas del estado en América Latina.

en qué se gasta y con qué nivel de eficiencia–, y no tratando lógicamente los ausentes, como el fortalecimiento de las instituciones o el tema de la equidad.

A pesar de esto, las políticas aplicadas tuvieron una serie de efectos positivos. Fundamentalmente, los logros más inmediatos se obtuvieron aplicando diligentemente la prudencia monetaria, que redujo la inflación a solo un dígito prácticamente en todos los países. La disciplina fiscal disminuyó el promedio del déficit presupuestario del 5% del PIB al 2% aproximadamente y redujo la deuda externa pública del 50% a menos del 20% del PIB. Por su parte, la apertura comercial hizo descender el promedio de aranceles desde más del 40% a casi el 10%[155]. Asimismo, el régimen de tipos de cambio múltiples, de aplicación relativamente generalizada en los ochenta, los depósitos previos para importación y diversas restricciones cuantitativas a las importaciones fueron desmanteladas en su gran mayoría.

La liberalización financiera se produjo de un modo igualmente agresivo. Se descartó el control directo de créditos, se desregularon las tasas de interés, se iniciaron regímenes de inversión extranjera directa y se suprimieron los controles de cambios y de cuentas de capital. Bancos, empresas eléctricas, de petróleo, de telecomunicaciones y las redes viales, así como los servicios de agua y gas, se vendieron al sector privado[156]. En la región, entre los años 1986 y 1999 se sucedieron 396 ventas al sector privado, representando más de la mitad del valor de todas las privatizaciones que se realizaron en los países en vías de desarrollo en el mundo (Casilda, 2005)[157].

---

[155] Las restricciones no arancelarias afectan a solo un 6% de las mismas, en comparación con el 38% a mediados de la década de los ochenta (Casilda, 2005).

[156] Si bien podemos hablar de un verdadero *boom,* éste tuvo una desigual intensidad en los distintos países.

[157] El éxito de las privatizaciones se vio realzado por la nueva regulación o la desregulación de sectores anteriormente protegidos de las fuerzas de la competencia. En general, la estrategia conduce a una mayor rentabilidad, modernización, crecimiento de la producción y mejora de la calidad aunque también en una primera fase conlleva por lo general una destrucción inmediata del empleo. Es posible vincular la mayoría de los fracasos de las privatizaciones con una concepción deficiente de los contratos, procesos poco transparentes o desfases en el acoplamiento de la nueva gestión empresarial. En las privatizaciones se debe tener presente que pueden ser necesarias más reformas complementarias, pues se corre el riesgo de convertir un monopolio público en otro privado (Casilda Béjar, 2002).

La puesta en práctica de las medidas varió de un país a otro pero, en términos generales, la índole y la intensidad de las reformas emprendidas durante los años noventa superaron todo lo conocido hasta entonces, renovando ampliamente el ámbito de los negocios. De ello resultó un incremento continuado de la inversión extranjera directa (IED), obteniendo un crecimiento sin precedentes desde los inicios de la década de los noventa. La IED neta[158] pasó de 4.250 millones de dólares en el período de 1988-1989 hasta los 15.775 millones de dólares durante 1990-1994, para lograr los 60.948 entre 1995-1999, repuntando hasta los 78.143 del año 2000 y caer hacia los 36.466 millones del 2003, para en el 2004 subir hasta los 40.000 millones de dólares (CEPAL, 2004).

Otra de sus consecuencias positivas fue la expansión de los volúmenes de las exportaciones en casi todos los países y la revalorización notable del papel de la estabilidad, no sólo en la formación de un mejor clima para las inversiones extranjeras, como requisito para una asignación eficiente de los recursos productivos, sino también como una condición para evitar un mayor deterioro de los sectores más débiles.

Sin embargo, las reformas tuvieron una serie de efectos negativos. La cara negativa de dichas reformas fueron los resultados desalentadores en términos de crecimiento económico, reducción de la pobreza, redistribución del ingreso y condiciones sociales. De hecho, la llamada década perdida de los años ochenta del siglo veinte registró un crecimiento del PIB sobre el 1%, algo inferior al obtenido en los años 90, que lograron un incremento del 1,5% (Banco Interamericano de Desarrollo, 1997), lejos de las tasas de los años setenta, cuando el crecimiento anual promedio se había situado en el 5,6%. Así mismo, las economías de la región durante la década de los noventa contaban con un promedio de ingresos per cápita de 3.500 dólares a precios de paridad de 1987[159], equivalentes aproximadamente a unos 3.100 corrientes de 1999[160].

[158] La entrada neta de IED corresponde a la declaración del país receptor, descontadas las salidas de capital
por concepto de giros realizados por las empresas extranjeras. Véase CEPAL (2004).

[159] Los precios de paridad del poder adquisitivo corrigen no solamente los cambios de precios debidos a la inflación, sino también por diferencias en la capacidad adquisitiva de los ingresos en cada país a causa de diferencias en los precios relativos. Estos ajustes mejoran la comparabilidad de las cifras pero, como todas las estimaciones económicas, no están exentas de críticas.

[160] Esta cifra no llega a representar el 30% del ingreso de los ingresos por habitante de los países desarrollados y es inferior a los alcanzados por los del Sudeste Asiático, Oriente Medio y Europa del Este.

América Latina ingresó en el tercer milenio con más de 450 millones de habitantes. Más de un tercio de su población[161] vive en la pobreza, con ingresos inferiores a los 2 dólares diarios. Casi 80 millones de personas padecen pobreza extrema, con ingresos inferiores a 1 dólar al día[162]. Esta desigualdad retrasa la reducción de la pobreza y mina el proceso de crecimiento. De hecho, la décima parte más rica de la población recibe el 48% de los ingresos totales, mientras que la décima parte más pobre solo percibe el 1,6%[163].

Los indicadores del desarrollo social fueron apenas más favorables. Las tasas de mortalidad infantil, de alfabetización y de escolaridad primaria mejoraron durante los años noventa. Pero la disponibilidad de agua potable continuó siendo escasa en sectores rurales y pobre la calidad de la educación pública, aunque alcanza casi al 100% de la educación primaria. El problema se presenta, esencialmente, a la proporción muy reducida de personas con educación secundaria, pues un alto porcentaje abandona el sistema al llegar a la secundaria e incluso lo hace durante la primaria. Al mismo tiempo, un importante aumento de la criminalidad se producía iniciados los ochenta, cuando se registraban ocho homicidios por cada 100.000 habitantes, al pasar a 13 por cada 100.000 (Casilda, 2005)[164]. Muy ligado a este hecho, hay que señalar que la violencia afectó la calidad de vida en toda la región, presentando diversos síntomas de carencia de respeto por la vida y la propiedad[165].

---

Al final del siglo XX, América Latina sólo supera al resto de Asia y África en su nivel de ingreso (Banco Interamericano de Desarrollo, 2000).

[161] Estos 170 millones de personas serían menos de 45 millones si la distribución del ingreso se hubiera mantenido sin cambios en los noventa. Pero serían menos de 80 millones si el ingreso per cápita hubiera crecido no al ritmo del 1,5% anual sino al 3,5% (Casilda, 2005).

[162] En 15 de 18 países latinoamericanos más del 25% de los ciudadanos viven bajo la línea de la pobreza, y en siete países la proporción de pobres supera el 50% de la población. Hay 209 millones de personas cuyos ingresos se sitúan por debajo de esa línea de pobreza (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, 2004).

[163] En los países industrializados la media que recibe la décima parte superior es del 29,1%, mientras que la décima parte inferior gana el 2,5%.

[164] Aunque con notables excepciones como Chile y Costa Rica.

[165] Sin embargo, América Latina, que arrastraba desde los años setenta posiciones muy desfavorables, ha registrado un notabilísimo avance en materia de libertades civiles y políticas durante la década de los noventa, y este avance es más destacable si se adopta una perspectiva de más largo plazo. Pero es cierto que existe una gran heterogeneidad en materia de libertades civiles y políticas, aunque en general se

A inicios del siglo XXI, y estableciendo un balance entre los efectos positivos y negativos de las políticas neoliberales en América Latina, se constata que los resultados generalmente obtenidos han sido más bien desalentadores. Éstas han tenido un efecto leve en la productividad y el crecimiento a pesar de los efectos positivos[166]. De este modo, puede expresarse que las consecuencias de este mosaico reformista arrojan de un país a otro un efecto común: que la población se desanimó, padeciendo una fatiga reformista instaurada al criticar cada vez más las reformas (Banco Interamericano de Desarrollo, 2004).

Diversas encuestas de opinión pública realizadas a finales de la década de los años noventa[167] demostraron que los latinoamericanos sentían que sus economías no marchaban bien, que su calidad de vida era más baja que la de generaciones anteriores y que la pobreza alcanzaba índices sin precedentes. Esta situación desbordó a las ciudades en su capacidad de acogida[168], incrementando o añadiendo nuevos problemas ocupacionales, de vivienda, de sanidad y de infraestructura en general. La gente mostraba gran angustia acerca del empleo y los ingresos, siendo la percepción del presente poco favorable y la del futuro aún más incierta[169].

Una situación que no sorprende si se atiende a la histórica inestabilidad económica de la región y las sucesivas conmociones sociales. Iniciada la primera década del nuevo siglo XXI, América Latina seguía mostrando mayor desigualdad que cualquier otra región del

---

observa un avance por encima del patrón mundial. Véase Banco Interamericano de Desarrollo (2000) y Banco Mundial (2003).

[166] Seguramente su mantenimiento dependerá de las creencias y las actitudes de los principales grupos involucrados: los electores, los diseñadores de políticas, los orientadores de la opinión pública y la comunidad internacional (Banco Interamericano de Desarrollo, 2004).

[167] Entre ellas, destacan las realizadas por Latinobarómetro, un estudio de opinión pública se realiza desde 1996 en 17 naciones de América Latina (Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela), donde se entrevista a un promedio de 1.000 personas por país, representando a la población urbana.

[168] Del Alamo (2004) nos ofrece un análisis más detallado de estos procesos migratorios debido a los efectos de las políticas de ajuste y especifica los conflictos derivados de las dificultades de encaje de los bolsones migratorios (provinentes de los entornos rurales) en las grandes urbes latinoamericanas.

[169] Aunque, como precisa Casilda (2005), en la región se viene produciendo un cambio favorable en cuanto a la percepción de estos indicadores y sobre el crecimiento económico. En 2004 la economía regional creció el 4,5% del PIB.

mundo en cuanto a la distribución de los ingresos y los activos (incluida la tierra). Una cuarta parte de los ingresos nacionales es percibida por sólo el 5% de la población y un 40% por el 10% más rico. Contrasta con los países del sudeste asiático, donde el 5% más rico percibe el 16%, y en los países desarrollados, donde la cifra es del 13% (Banco Interamericano de Desarrollo, 2000). Así mismo, en las sucesivas encuestas del la población manifestaba una persistente impresión de que las sociedades de la región eran básicamente injustas, como un reflejo de la subyacente desigualdad de oportunidades en materia de educación básica y superior, empleo y participación ciudadana[170].

De este cuadro se suele culpar a las reformas económicas por el lento crecimiento y el decepcionante progreso social de los años noventa. Sin embargo, análisis minuciosos demuestran que, sin las reformas, la situación hubiera sido aún peor. Ciertamente, el ingreso per cápita y la producción habrían sido inferiores, mayor la inestabilidad, y agravadas la pobreza y la desigualdad de ingresos[171]. Pero, como precisa Casilda (2005), este tipo de razonamiento que defiende que sin la reforma las cosas hubiesen sido peores, resulta poco reconfortante para los sectores más empobrecidos, crónicamente desocupados así como para los numerosos ciudadanos consternados y agobiados en la región[172].

### 3.4.1. Indígenas frente a las reformas neoliberales: la politización de la identidad. El 2º motivo para la organización / movilización

El cansancio, la decepción y el malestar generado con las reformas neoliberales se detectan en las poblaciones indígenas de Bolivia, Ecuador y Perú. Precisamente los

[170] Para un amplio y detallado análisis de estas problemáticas véase Banco Interamericano de Desarrollo (2000).

[171] Véase Iglesias (1999) para una mayor profundidad en relación a este tema.

[172] De hecho, la legitimidad política y social de cualquier estrategia económica dependerá de que se abran canales de participación ciudadana y de trabajo productivo para todos los sectores sociales, pero en especial a los grupos que han permanecido marginados de la sociedad y que hoy militan en los ámbitos de la llamada economía informal. También es un problema político, pues la participación de estos sectores en el desarrollo social y en el proceso productivo es un requisito para formar ciudadanos responsables, comprometidos con el sistema político en que viven y resueltos a mantenerlo y estabilizarlo. Es también un problema económico ya que no se conoce ningún país que haya logrado ser competitivo internacionalmente con un 40% de su población en condiciones de baja productividad y de pobreza (Iglesias, 1999). Por lo tanto, la cualificación e incorporación de esos recursos humanos marginados, representa una condición esencial en la modernización de las economías latinoamericanas.

efectos derivados de la aplicación de las políticas de ajuste constituyen buena parte del motivo o incentivo que condujeron a las poblaciones indígenas a movilizarse como tal. La otra parte se completa con la decepción derivada de las promesas incumplidas por parte de las nuevas democracias en la región. De este modo, el incentivo o motivo que conduce a la movilización puede analizarse desde dos perspectivas diferentes aunque intensamente relacionadas; la primera a nivel político y la segunda a nivel socio-económico. Como precisa Coslovsky (2002), el neoliberalismo no supone únicamente la creencia en los mercados. A pesar de que muchos de sus partidarios tratan de confinarlo a un plano estrictamente económico, la ideología neoliberal también tiene repercusión en el plano político[173].

De este modo, puede decirse que, a partir de la década de los ochenta, la llegada de la democracia y la consolidación del neoliberalismo – junto a la implementación de las medidas de ajuste - en América Latina van de la mano[174]. La transición democrática supuso el asentamiento de una serie de regímenes de ciudadanía[175] que variaron de los corporativistas a los neoliberales. Mientras los regímenes corporativistas daban prioridad a los derechos sociales y civiles (y a veces los políticos) a través de formas de intermediación de intereses basadas en la clase, los regímenes de ciudadanía neoliberal dieron prioridad a los derechos civiles y políticos (mediante formas pluralistas de intermediación de intereses).

| Tabla 28. Regímenes de ciudadanía en América Latina | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | **Corporativista** | **Militar** | **Neoliberal** |

[173] Existe un amplio debate sobre el binomio democracia-neoliberalismo. No es objetivo de este trabajo entrar en este debate ni posicionarse a favor o en contra. Simplemente se pretende indicar que ambos procesos han ido de la mano y que han tenido una serie de impactos sobre la población latinoamericana, en general, y sobre las comunidades indígenas en particular.

[174] Durante los últimos quince años, la región ha experimentado la difusión y generalización de las formas de gobierno democrático en la casi totalidad de los países. Una etapa que coincide con la consolidación de la filosofía neoliberal. América Latina ha dejado de ser una región en la que predominaban los gobiernos dictatoriales de la década de los ochenta para transitar, con mayor o menor éxito según el caso, hacia sistemas de derecho y regímenes pluralistas. La ola democratizadora alcanzó a países como Brasil, Argentina, Uruguay y Chile, acompañada por los efectos de la paz centroamericana, durante la década de los noventa (Nicaragua, El Salvador, Honduras), la primera experiencia democrática de Paraguay o la distensión en panamá. Para un mayor detalle sobre este proceso de transición y los conflictos que se han generado, ver Del Alamo (2004).

[175] Adoptamos esta etiqueta del trabajo de Jenson & Philip ( 1996 ). Usan el término para referirse a los diversos entramados de derechos y responsabilidades que la ciudadanía puede ofrecer. Desde nuestra postura, adoptamos la etiqueta en un sentido más amplio como ha hecho Yashar ( 1999 ), empleándola para referirnos al contenido de la ciudadanía así como a los diversos modos de intermediación de intereses que lo acompañan y los sujetos que tienen acceso a ella.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| **Contenido** | Derechos Civiles | Sí (aunque con constricciones) | No | Sí |
| | Derechos Políticos | Algunas veces | No | Sí |
| | Derechos Sociales | Sí (incrementales) | Limitados / ninguno | Decrecientes / No |
| **Forma** | Modo de intermediación de intereses | Corporativista | Ninguna | Individual Pluralista |
| | Unidad privilegiada (institucional y discursivamente) | Clase | Nación pero cierra caminos a la participación civil | Individuo |
| **Contexto** | Régimen | Autoritario o democrático | Autoritarismo | Democrático o Autoritario |
| | Periodo | Mediados siglo XX | Década de los setenta | A partir de la década de los ochenta |

Tanto los regímenes de ciudadanía neoliberales como los corporativistas rediseñaron, de manera profunda e intencionada, los recursos e instituciones así como los términos del acceso público a los mismos. Pero debido al desigual alcance del estado tuvieron consecuencias no intencionadas. Al intentar reestructurar la sociedad en federaciones de clase con derechos sociales, los regímenes de ciudadanía corporativista, sin querer, proveyeron espacios autónomos que podían proteger a comunidades indígenas fuera del control del estado (Yashar; 2002, 2004). Por su parte, los regímenes neoliberales se embarcaron en la empresa de acabar con la integración de clase y los derechos sociales corporativistas reemplazándolos con un conjunto de relaciones entre el estado y la sociedad más individualizadas, desafiando la autonomía local indígena que, sin querer, el corporativismo había amparado. Sin embargo, debe establecerse una diferenciación entre las dinámicas que tuvieron lugar en las zonas andinas y en las amazónicas de los países objetos de este estudio. Se analiza a continuación.

A mediados del siglo XX, los políticos latinoamericanos, tanto en regímenes autoritarios como democráticos, trataron de abordar la cuestión social a través del corporativismo (Yashar, 2002). En la medida que la clase obrera y la campesina se empezaron a movilizar para obtener recursos, inclusión y justicia, los partidos políticos y el estado trataron de capturar el apoyo político y controlar a las masas con la creación de nuevos modos de intermediación de intereses y derechos sociales. El corporativismo no garantiza necesariamente el sufragio libre y universal pero crea y/o promueve asociaciones laborales y campesinas que: estructuraron, y a menudo monopolizaron, la representación oficial; recibieron subsidios del estado; y fueron controladas por el

estado[176]. Por tanto, se adoptó un nuevo tipo de relación estado-sociedad (ver tabla 29 para mayor detalle sobre la relación con las poblaciones indígenas) que: institucionalizaba un nuevo modelo de intermediación de intereses basado en la clase; extendía los derechos sociales a través de la extensión de las políticas sociales diseñadas para proveer un mínimo de bienestar social (incluyendo educación, salud, crédito, subsidios, etc.)[177]. En otras palabras, a mediados de siglo, los países latinoamericanos empezaron a institucionalizar regímenes de ciudadanía corporativistas.

| **Tabla 29. Relación Estado-poblaciones indígenas (repaso histórico; desde la colonia a 1970). La desigualdad como norma.** |
|---|
| Siglo XV. Régimen de conquista y colonización europeo. Sometimiento de las poblaciones indígenas con la incorporación masiva de mano obra para tareas agrícolas y mineras. Los mecanismos utilizados para obtener este contingente productivo se sustentaban en el denominado "servicio personal" o "encomienda" y en la esclavitud o trabajo forzado. Los indígenas ocupaban los más bajos lugares de la pirámide social. La organización colonial se basaba en ideas y creencias sobre la inferioridad de los indígenas frente a los europeos. Las poblaciones indígenas se vieron sometidas a una permanente intervención, desestructuración y destrucción de sus formas de vida, lenguas y culturas. Fueron desplazados, dispersados o expulsados de sus territorios originarios. |
| Independencia-Republicanismo. Las poblaciones nativas tuvieron una activa participación en las campañas de Independencia pero al cabo de algunos años se les consideró un obstáculo para el cumplimiento de las metas políticas y económicas de las nuevas naciones. Comenzó entonces a generalizarse la idea del llamado "problema indígena". La situación de dominación y subordinación continuó siendo la característica principal de la relación entre indígenas y no indígenas. Los procesos de independencia supusieron pocos cambios institucionales. |
| Mediados s. XIX. Con el proyecto de construcción del Estado-nacional, los pueblos originarios quedan simbólicamente integrados pero excluidos en la práctica. Dichas poblaciones son negadas y, en muchos casos, exterminadas físicamente. Se instaura la construcción y legitimación de una nacionalidad homogénea que las excluía y negaba. Los nativos carecían de derechos políticos y sociales propios pudiendo adquirir sólo aquellos que les "ofrecía" el Estado al cual eran incorporados y que eran los comunes a todos los ciudadanos de la nación. Toda diferencia y heterogeneidad era anulada o borrada a la luz de los principios aglutinadores de la nación y el Estado. Aunque la negación no operaba como ley, ya que no existían normas jurídicas que negaran explícitamente a los nativos, en la práctica se anulaba toda posibilidad de que ejercieran sus derechos propios, desarrollaran y protegieran su identidad, sus lenguas y sus formas de vida. |
| Mediados s. XX (indigenismo) - 1970. El indigenismo asumió como suya la tarea de integrar definitivamente a las poblaciones nativas a la vida nacional, tarea que ejerció de un modo paternalista y con una clara inspiración asimilacionista. El propósito del indigenismo de Estado era cambiar la situación y condición del indígena por la vía de políticas y programas que lo sacaran de su atraso y su refugio en la tradición y la ignorancia. De este modo, la lengua, la cultura y todos aquellos elementos o señales de identidad propiamente indígena no eran más que obstáculos por superar. La principal estrategia de este |

[176] Collier ( 1995 ) precisa que, sin embargo, el grado en el que el corporativismo estructuró, subsidió y controló estas federaciones varía significativamente entre los casos y durante el tiempo. Por ejemplo, los compromisos estatales hacia las federaciones de clase se debilitaron bajo los regímenes autoritarios de la década de los setenta.

[177] Para un análisis comparativo del corporativismo latinoamericano, véase Collier & Collier ( 1991 ). Munck ( 1993 ) y Landman & Foweraker ( 1997 ) nos ofrecen una discusión sobre cómo los Colliers y Touraine describen el periodo 1930-1980 de manera distinta; Touraine indica que este priodo se caracteriza por la movilización de los trabajadores empujados por la participación y la pasión ( más que por la representación o los intereses ); los Collier lo definen como un periodo definido por el populismo y el corporativismo. Para ambos, esto no constituye una lucha por la democracia. Fowreaker & landman ( 1997 ) argumentan que esto contrasta con el periodo post-1980 al que definen como un periodo de lucha por derechos.

período, consistió en el intento de acercar los principales símbolos y avances de la vida moderna a las poblaciones nativas, lo que se pensaba podía lograrse a través de la educación y la "campesinización" de los que aún habitaban en zonas rurales. El nuevo proyecto civilizatorio se sustentó nuevamente en la necesidad de igualar, homogeneizar e incorporar a los grupos étnicos sin considerar sus particularidades e identidades propias. Se consideraba que los rasgos propios de las culturas nativas, su lengua, religión y forma de vida eran un obstáculo para el desarrollo armónico de la nación.

Fuente: del Alamo (2004)

Los nuevos modos de intermediación de intereses y los nuevos programas sociales cambiaron los términos de la relación entre los indígenas y el estado (la tabla anterior establece un repaso de la relación histórica entre el estado y las poblaciones indígenas basada en la desigualdad). Las leyes del trabajo liberaban a los indígenas del trabajo como esclavos, el peonaje y otras formas represivas de control laboral. Estas leyes proveyeron a los indígenas con un grado de libertad que anteriormente se les había negado. Dichas leyes reconocían a las poblaciones indígenas como candidatos a la ciudadanía más que objetos de control local. Las reformas de la tierra, así como otros programas sociales, les garantizaban, además, títulos de tierras servicios sociales y, en el proceso, los proveyeron de la base para asegurar un estándar de vida básico así como el espacio geográfico para asegurar las prácticas culturales y la autonomía política. Y las organizaciones campesinas, como modo primario de intermediación de intereses, proveyeron a los indígenas de mecanismos institucionales para acceder e interactuar con el estado.

Las reformas de la tierra (Bolivia en 1953; Ecuador, 1964 y 1973; Perú, 1968) debilitaron el control de las élites en el entorno rural y proveyeron de incentivos a los indígenas para registrarse como comunidades campesinas[178]. Este proceso de registro reorganizó el entorno rural a través de lineamientos corporativistas regulados por el estado: muchas comunidades campesinas se unieron a las federaciones campesinas con la esperanza de tener acceso a la tierra y al estado. Estas reformas comportaron la creación y expansión de los servicios sociales – se implementaron mecanismos de asistencia agrícola, infraestructura, educación y salud. El acceso a la tierra y a este tipo de servicios se obtenía, a menudo, a través de las asociaciones corporativistas (ver tabla 30).

**Tabla 30. Superficie de tierras distribuidas y beneficiarios en departamentos bolivianos (1953-1993)**

[178] Ver a McClintock (1981) Y Eckstein (1983) para datos comparativos sobre el proceso de reforma en la tierra.

| Departamentos | Superficie (hectáreas) | Beneficiarios | Hectáreas / Beneficiarios (Promedio) |
|---|---|---|---|
| Santa Cruz | 13.061 | 66.894 | 195,0 |
| Beni | 9.461 | 10.315 | 916,6 |
| Pando | 330 | 1.013 | 326,8 |
| Subtotal | 22.853 | 78.222 | 292,2 |

Fuente: Pacheco (1997)

En otras palabras, el régimen de ciudadanía corporativista reconocía la libertad de los indígenas frente al anterior control de las élites, recatalogaba a los indígenas como ciudadanos y les garantizaba derechos, así como el acceso a ellos, que previamente les habían sido denegados. El estado y las organizaciones sindicales impusieron una identidad campesina sobre los indígenas como ”peaje” para la incorporación política y el acceso a los recursos. Con la distribución de la tierra, la extensión de los créditos agrícolas y la provisión de subsidios agrícolas, los campesinos desarrollaron una nueva relación con el estado; una relación que los subordinaba a los canales oficiales a cambio de recompensas clientelistas. Si bien la implementación de estas reformas fue bastante desigual entre los países, y al interior de los mismos, generaron vínculos políticos con los sectores rurales que habían obtenido (o esperaban obtener) acceso a la tierra y al estado (Grindle, 1996).

Sin embargo, esta tarea resultaba comprometida en la medida que se carecía de una burocracia racionalizada, del monopolio del uso legítimo de la fuerza y que se constataba el fracaso de la autoridad política establecida. Las instituciones políticas eran débiles y el enfoque territorial de las mismas ambiguo[179].En esta situación, resulta difícil argumentar que existe una única comunidad sobre la que el estado afirme el monopolio del uso legítimo de la fuerza o que el territorio estuviera claramente definido; las identidades nacionales, los límites y la legitimidad eran cuestionados[180]. Por tanto, a pesar de las declaraciones e instituciones de control corporativista, amplias

[179] En su clásica definición del estado, Weber argumentaba que el estado es una comunidad que ostenta el monopolio del uso legítimo de la fuerza física en un determinad territorio. En América Latina, sin embargo, esta estandarización, en líneas generales, no es detectada.

[180] Scott ( 1998 ) ha argumentado que el estado debe ser capaz de identificar y defender el territorio que gobierna. Los gobernados deberían ser capaces de identificarse con y depender del estado para las funciones básicas. Tanto antes como ahora, podemos decir que América Latina se encuentra aún en una etapa de formación del estado en la que las identidades, límites y legitimidad del estado se encuentran altamente politizadas, siendo éste un proceso contestado particularmente en el entorno rural ( Yashar, 2002 ).

partes del entorno rural operaron más allá del alcance del estado y varios enclaves fueron dominados por el mecenazgo y las redes clientelistas[181].

Hay que señalar que el débil alcance del estado tuvo implicaciones para aquellas áreas que fueron objetivo específico de los regímenes corporativistas - las zonas andinas - como para aquellas que no lo fueron - las zonas amazónicas. Yashar (2002) indica que los diversos estudios sobre la amazonía han detectado el fracaso de los estados al tratar de gobernar la zona – dejando a amplias zonas de territorio y a un significativo número de indígenas más allá del control político y militar del estado. Los estados no se preocuparon de la región amazónica hasta el último tramo del siglo XX. Previamente, habían trazado límites que, *de facto*, incluían a los indígenas como miembros del estado pero no necesariamente como ciudadanos[182]. Con esta política de desatención, los indígenas de la zona no obtuvieron acceso a los recursos estatales pero mantuvieron una sustancial autonomía política del estado con las autoridades y prácticas indígenas gobernando sobre las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales[183]. En conclusión, si bien los regímenes de ciudadanía corporativistas garantizaban acceso al estado y a los derechos sociales, el desigual alcance del estado minó la centralidad del programa y permitió que las autoridades locales – ya fueran indígenas u otras – actuaran autónomamente.

En las tierras altas o andinas (tanto de Bolivia y Ecuador como de Perú), el estado no pudo afirmar un control de carácter penetrante. Al contrario, las comunidades indígenas, pudieron disponer y controlar un grado de autonomía local que permaneció más allá del alcance de las instituciones corporativistas. De hecho, debido a las leyes de trabajo, la reforma de la tierra y los programas de crédito (componentes fundamentales de los

---

[181] En algunas ocasiones, los caudillos y caciques desplegaron sus propias fuerzas paramilitares, crearon sus propias reglas políticas, mostraron una mayor lealtad a políticos subnacionales frente a los nacionales y / o desplegaron las instituciones estatales para su beneficio. Véase Fox (1994), Hagopian (1996), Joseph & Nugent (1994) y Nickson (1995).

[182] Ver Ruiz ( 1993 ), Santos Grandero ( 1996 ) y Smith ( 1996 ).

[183] Si bien los esquemas de colonización, a principios de la década de los sesenta ( que en algunos lugares coincidió con las reformas de la tierra ), supuso una amenaza en algunos lugares, estos esquemas cambiaron bruscamente las circunstancias para una gran parte de las comunidades indígenas amazónicas que permanecieron más allá del alcance de los colonizadores o que se situaron en áreas no reclamadas por ellos.

regímenes de ciudadanía corporativista en la zona rural) los indígenas se aseguraron los espacios en los que podían institucionalizar las prácticas indígenas comunitarias en el nivel local. El registro de las tierras comunales a comunidades campesinas proveyó a los indígenas de un espacio físico no sólo para las tareas agrícolas sino también para garantizar el gobierno de las autoridades indígenas tradicionales y la expresión pública de los vínculos culturales. De este modo, el registro legal de las comunidades y la garantía de una propiedad comunal creaban una área geográfica legalmente definida y otorgada por el estado que permitía el crecimiento y / o mantenimiento de enclaves locales políticamente autónomos, de la cultura indígena y las prácticas políticas. Así, las reformas de la tierra (que extendieron los derechos sociales en el entorno rural), enmascararon el mantenimiento de la autonomía indígena y, en algunos casos, incluso engendraron la (re)emergencia de líderes indígenas, la (re)constitución de comunidades y la expresión de identidades indígenas a niveles comunitarios.

En Bolivia los gobiernos revolucionarios militares de la década de los cincuenta y los siguientes gobiernos militares del periodo comprendido entre 1964 y 1974 incorporaron a los indígenas como campesinos. Dichos gobiernos dependieron de las alianzas y pactos con las federaciones campesinas de las que esperaban extraer votos para el gobierno y el control de las comunidades locales. En contra de las esperanzas de políticos y militares, Bolivia mantuvo los *ayllus* (grupos gobernados por un conjunto de autoridades indígenas en el nivel local – ver recuadro 6 para mayor detalle) en varias regiones del entorno rural de la zona andina boliviana[184]. En Ecuador, la ley comunitaria de 1937 y las reformas de la tierra de 1964 y 1973 definieron a los indígenas como campesinos otorgándoles el acceso al estado en la medida en que representaran como comunidades y / o sindicatos campesinos. La mayor penetración del estado, las reformas de la tierra y la libertad de movimiento a menudo incrementaron la independencia de los caciques locales y permitieron que las comunidades indígenas fortalecieran y (re)construyeran espacios públicos a nivel local para las estructuras de autoridad comunales así como para los derechos y costumbres (Guerrero, 1993). De hecho, el número de comunidades indígenas registradas experimentó un gran aumento durante las décadas de los sesenta y los setenta (Zamosc, 1995). Sin embargo, a nivel local, muchas comunidades indígenas continuaron manteniendo algunas instituciones y

[184] Rivera Cusicanqui ( 1992 ); Ticona, Rojas y Albó (1995) y Ströbele-Gregor (1996).

prácticas indígenas[185]. Los arreglos corporativistas progresaron más en Bolivia y Ecuador, perdurando hasta la década de los ochenta. En Perú los esfuerzos estatales para de incorporación en el campesinado, fueron de menor duración (1968 – 1975), pero se mantiene el argumento que se ha sostenido para los otros dos casos[186].

| **Recuadro 6. Hacia una definición de ayllu** |
| --- |
| Albó & Barnadas (1990) definen el ayllu como una unidad social básica, a partir del parentesco por línea paterna en la que la dispersión de sus terrenos en diversas áreas geográficas provocaba que sus habitantes también vivieran en áreas dispersas. El sentido en que se entiende ahora una comunidad (como una jurisdicción pequeña circunscrita espacialmente a un único lugar) es producto de la conquista española, ya que originalmente cada ayllu estaba organizado de modo que todos sus miembros compartieran -a través de múltiples comunidades- los distintos recursos que ofrecía la geografía andina. Cada ayllu tenía un territorio que comprendía varias comunidades. Cada comunidad se especializaba en una determinada producción (papa, maíz, pescado, coca, etc.). Cada ayllu tenía una división social interna entre dos mitades o parcialidades, llamadas en quechua Anasaya y Urinasaya y en aymará Alasaya y Masaya o el lado de arriba y el lado de abajo; cada una con su propia autoridad. Según Murra (1972) & Platt (1982), cada unidad doméstica no tenía acceso solamente a tierras ubicadas en los niveles adyacentes. La unidades domésticas que habitaban los niveles más altos, en la puna, debían buscar fuentes energéticas en otro ecosistema. Por esta razón era frecuente que una serie de parcelas distribuidas en niveles ecológicos discontinuos formaran parte de un solo predio campesino. Este modelo de tenencia de la tierra refleja los esfuerzos de los campesinos de puna por contrarrestar la inestabilidad climática a través del control directo de la producción en ecosistemas distantes. Esta forma de apropiación territorial aún prevalece. |

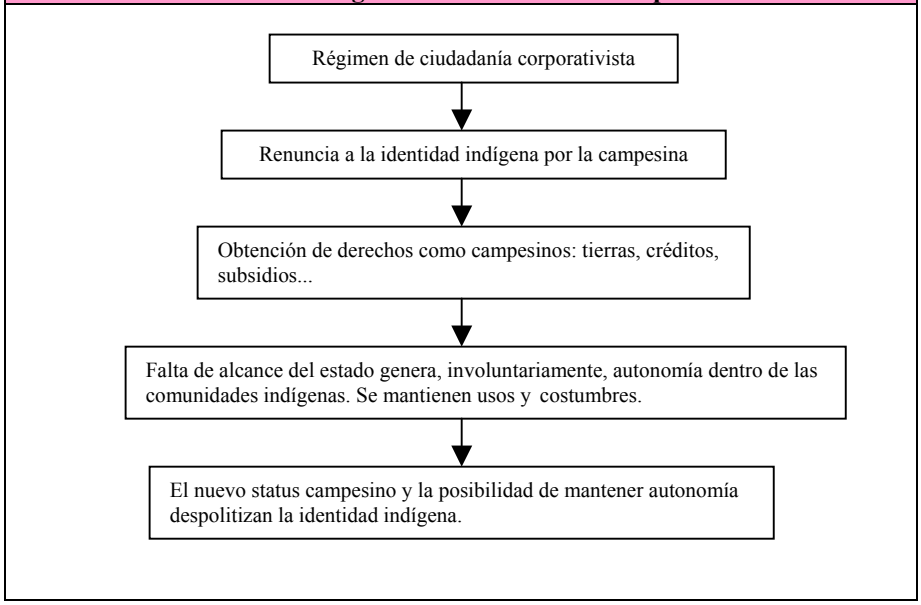
En síntesis, con los regímenes de ciudadanía corporativistas, los indígenas asumieron ante el estado identidades campesinas - ganando con ello el acceso a bienes y servicios sociales (en otras palabras, derechos sociales – ver gráfico 13). Dentro de la comunidad, los campesinos asumieron sus identidades como indígenas, asegurando así sus enclaves culturales locales. Allí donde el estado penetró en las comunidades locales de manera incompleta (esta constatación se muy evidente en la zona amazónica), los indígenas afirmaron grados de autonomía política manteniendo sistemas de costumbre y autoridad[187].

[185] Una tendencia similar emergió en Perú ( 1968 ) tras los programas de reforma de la tierra (DeGregori, 1993). Sin embargo, los elevados niveles de represión provocaron que las instituciones y políticas corporativistas quedaran desmanteladas poco después de ser creadas. Sin embargo, prevalece el argumento que presentamos: mientras los estados promovieron ideales nacionales, las comunidades indígenas hallaron nuevos modos de proteger su derecho a sostener y desarrollar tanto identidades como vínculos étnicos.

[186] Ver nota al pie anterior.

[187] Los regímenes de ciudadanía corporativista apenas penetraron en la zona amazónica. Los indígenas amazónicos apenas formaron parte de las federaciones campesinas y los estados no dispusieron de recursos para controlarlos. En consecuencia, loa indígenas amazónicos dispusieron de mayor autonomía que los andinos en Bolivia, Ecuador y Perú.

**Gráfico 13. Los regímenes de ciudadanía corporativista**




Pero este particular balance en las relaciones estado-sociedad no sobreviviría hasta finales de siglo. Fundamentalmente, las constricciones económicas generaron problemas para que los estados pudieran sostener los programas sociales que habían extendido mediante los regímenes de ciudadanía corporativistas y respondieron progresivamente a las presiones económicas con la apertura de mercados que habían protegido o ignorado las tierras indígenas. En la medida en que las élites (económicas, gobernantes, etc.) trataron de obtener la dirección de los territorios nacionales, se desafiaba a los dos tipos de autonomía que se habían desarrollado: entre las áreas campesinizadas y corporativizadas en los andes y en las áreas amazónicas.

La erosión de los regímenes de ciudadanía corporativistas[188] culminó en la región latinoamericana con su sustitución por regímenes de ciudadanía neoliberales en la década de los ochenta y noventa. Con la tercera ola de democratización y las crisis económicas de la década de los ochenta y noventa, en particular, los políticos de la región empezaron a abogar por la autonomía y responsabilidad individual, por un programa basado en la garantía de los derechos individuales tanto civiles como políticos (pero no necesariamente los sociales), la eliminación de las organizaciones corporativistas y la promoción de mercados libres para el trabajo y la tierra ( esta última medida amplió el desafío a la autonomía local que había empezado en etapas

[188] Podríamos decir que el inicio de esta de finalización los regímenes corporativistas se inicia en Guatemala en 1954.

anteriores). Esta última medida amplió el desafío a la autonomía local que había empezado en etapas anteriores, eliminó los canales que se habían establecido entre los indígenas y el estado, desembocó en desigualdades con el resto de la población y proveyó el lenguaje que los movimientos utilizarían para combatir el giro neoliberal.

Por tanto, en las zonas andinas, que habían sido un objetivo específico de los regímenes corporativistas y en las que habían sido garantizadas las libertades laborales, los derechos sociales en forma de tierra y servicios sociales y la representación basada en el campesinado, los indígenas enfrentaron la erosión de los regímenes de ciudadanía corporativistas y el correspondiente desafío que ello suponía a su autonomía local. Ecuador y Bolivia este proceso fue lento mientras que en Perú supuso un cambio brusco. Sin embargo, los cambios en estos tres casos fueron el resultado del proyecto político y el imperativo económico asociados con los regímenes neoliberales de ciudadanía de la década de los ochenta y noventa.

En Bolivia y Ecuador, el debilitamiento de las programas rurales campesinos fue un proceso lento y regular. El gobierno militar en Ecuador extendió inicialmente los derechos corporativistas pero después retrocedió sobre sus propios pasos. Esto sucedió poco después de que el gobierno militar declarara las reformas de la tierra de los sesenta y setenta. En Bolivia, los gobiernos militares de los sesenta trataron de reafirmar el control sobre el campesinado mediante el pacto militar-campesino que, en esencia, impuso líderes sobre las federaciones campesinas e impuso paquetes de estabilización durante los setenta.

En cada uno de estos dos casos se produjo una continuada erosión de los regímenes de ciudadanía corporativistas que derivaron en el debilitamiento de las federaciones campesinas, la falta de cumplimiento de los compromisos sobre la reforma de la tierra y los progresivos esfuerzos, por parte del estado, para controlar la política local[189]. Y, en cada caso, se detecta que los indígenas empezaron a organizarse a través de

[189] El retraso en referencia a los cambios en los regímenes de ciudadanía y la emergencia de movimientos indígenas se explica por el hecho de que las otras dos variables señaladas ( redes y espacio político asociativo ) aún no habían entrado en juego. Los cambios en los regímenes de ciudadanía explican el motivo mientras que las otras dos variables explican la capacidad y la oportunidad, respectivamente.

lineamientos étnicos con importantes esfuerzos organizativos en la década de los setenta.

Los regímenes neoliberales, implementados durante la década de los ochenta y noventa, supusieron el golpe de gracia definitivo para los regímenes de ciudadanía corporativista, en general, y para la autonomía local en particular. Dichos regímenes impusieron medidas de estabilización y ajuste estructural que supusieron una reducción de los presupuestos ministeriales para ministerios como el de agricultura; los servicios sociales y los programas económicos que incluían la protección para las tierras campesinas, el acceso al crédito y los subsidios agrícolas. Como expresa claramente Lucero (2005), el neoliberalismo adoptó las políticas del Consenso de Washington en forma de privatizaciones, ajustes estructurales o libre mercado, entre otras, que desmoronaron la estructuras corporativistas que habían moldeado las relaciones estado-sector rural durante muchos años. Los salarios en el sector agrícola fueron disminuyendo durante la década de los ochenta y en 1992 ya se detectaba una reducción del 30% en el promedio regional[190]. A mediados de los noventa, las reformas de la tierra habían propuesto la privatización de los mercados de tierra y las anteriormente inalienables tierras comunales se abrían a la venta. De este modo, las comunidades indígenas perdían definitivamente sus interlocutores con el estado, la seguridad por la tierra y los recursos sociales. Bajo estas circunstancias, las posibilidades de mantener una autonomía local y asegurar una relación estable con el estado parecían muy remotas.

A diferencia de Bolivia y Ecuador, en Perú, la superación de los regímenes de ciudadanía corporativistas no ocurrió lentamente sino que tuvo lugar repentinamente a través del golpe contra-reformista de 1975. Los militares reprimieron los sindicatos campesinos, debilitaron e incluso eliminaron la reforma sobre la distribución de la tierra y aquellos programas que habían garantizado derechos sociales para el sector. En otras palabras, suprimieron los regímenes de ciudadanía corporativistas que habían incorporado a los indígenas en el estado y que habían prometido apoyo a las comunidades indígenas como entidades económicamente viables. Con el giro hacia las pautas civiles, el estado no reconoció los derechos sociales de periodos anteriores ni

[190] Ver Wilkie, Contreras & Komisaruk (1995); Conaghan & Malloy (1994); Urioste (1992); Lustig (1995); de Janvry et al (1994); Morley (1995).

apoyó la formación de federaciones campesinas. Al contrario, decretaron leyes de reforma que recortaban los programas sociales conducidos por el estado (ver tabla 31 y 32) y delimitaron los espacios para la organización de clase. Las reformas neoliberales, en particular en Perú, incrementaron la inestabilidad en las zonas rurales en la medida que las tasas de pobreza y desigualdad aumentaban durante las décadas de los ochenta y noventa. En el país, se desafío a la autonomía local no sólo con la reversión de las reformas estatales sino también con la guerra civil que afectó en gran manera al entorno rural durante la década de los ochenta y parte de la de los noventa. Como fruto de este proceso, el campesinado peruano de los ochenta y noventa no ha sostenido las redes campesinas trans-comunitarias como resultado de los vínculos patrón-cliente con el estado como sí sucedió en Bolivia y Ecuador. Como consecuencia, Perú nunca ha alcanzado ni sostenido realmente una red campesina nacional – excepto durante el gobierno de Velasco Alvarado considerando que realmente este proceso sí se produjo (se entra con mayor detalle en esta cuestión en los siguientes apartados)[191].

**Tabla 31. Gasto Social en Bolivia (1980-1993)**

| | Gasto Social / Producto Interior Bruto | Gasto real per capita (dólares de 1985) |
|---|---|---|
| 1980-1981 | 5.1 | 55.5 |
| 1982-1989 | 4.2 | 41.2 |
| 1990-1993 | 3.3 | 29.3 |

Fuente: Altimir (1988)

**Tabla 32. Gastos del Gobierno central peruano por sectores económicos como porcentaje del PIB**

| | **1980** | **1981** | **1982** | **1983** | **1984** | **1985** | **1986** | **1987** | **1988** | **1989** | **1990** | **1991** |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **Agricultura** | 3.7 | 3.7 | 2.7 | 2.5 | 0.9 | 1.8 | 2.0 | 2.3 | 1.2 | 1.7 | 1.2 | 1.0 |
| **Sociales*** | 4.6 | 4.5 | 3.9 | 4.0 | 3.9 | 3.7 | 4.4 | 3.2 | 2.8 | 3.1 | 2.4 | 2.1 |
| **Educación** | 3.0 | 3.2 | 2.8 | 2.9 | 2.8 | 2.6 | 3.4 | 2.2 | 2.1 | 2.3 | 1.8 | 1.6 |
| **Salud** | 1.1 | 1.1 | 0.9 | 1.0 | 1.0 | 1.0 | 1.0 | 0.8 | 0.7 | 0.6 | 0.6 | 0.5 |

* Incluye gastos para educación, salud o trabajo
Fuente: Gonzales de Olarte (1996)

Las tablas anteriores (para Bolivia y Perú) y la posterior (para Ecuador) muestran algunas de las consecuencias del proceso que se ha venido detallando. Puede comprobarse, por ejemplo, como los gastos sociales tienden a reducirse en la medida que los regímenes corporativistas desaparecen y se implementan las medidas de ajuste (o neoliberales).

[191] Ver Cotler & Portocarrero (1969); Handelman (1975 ); McClintock (1981); y Seligmann (1995).

| Tabla 33. Evolución del gasto social público en Ecuador. 1972-2002. Estructura del gasto social público por categorías principales en porcentaje sobre el PIB en términos constantes. | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | **1972** | **1979** | **1981** | **1984** | **1988** | **1992** | **1995** | **1998** | **2000** | **2002** |
| **Gasto social total** | 3,8 | 4,6 | 6,3 | 4,9 | 4,7 | 5,2 | 3,8 | 3,4 | 3,6 | 4,5 |
| **Educación** | 3,2 | 3,5 | 4,8 | 3,7 | 3,2 | 3,8 | 2,5 | 2,4 | 1,7 | 2,4 |
| **Salud** | 0,5 | 1,0 | 1,3 | 1,1 | 1,3 | 1,1 | 0,8 | 0,7 | 0,6 | 1,2 |
| **Bienestar Social** | 0,1 | 0,1 | 0,2 | 0,1 | 0,2 | 0,3 | 0,5 | 0,2 | 1,3 | 1,0 |

Fuente: Vos et al. (2003)

Los procesos de reversión de los regímenes de ciudadanía corporativistas tuvieron consecuencias significativas: las federaciones de clase habían perdido su influencia política y social y, en consecuencia, los indígenas habían perdido sus vínculos formales y el acceso al estado[192]. Más dramático para los indígenas fue el hecho de que los estados ralentizaran o suprimieran las reformas sobre la tierra, privatizaran los mercados de la tierra, liberalizaran los precios agrícolas, eliminaran los subsidios agrarios y redujeran los programas de crédito[193]. Las reformas amenazaron las tierras comunales que el estado anteriormente había considerado como inviolables. En otras palabras, habían amenazado los derechos sociales que se habían extendido con los anteriores regímenes de ciudadanía corporativista.

El debilitamiento de los regímenes corporativistas de intermediación de intereses y el desmantelamiento de los programas rurales (incluyendo las reformas de la tierra, los programas de crédito, etc.) incrementó aún más la incertidumbre sobre los regímenes de propiedad entre los campesinos en los andes. Los estados liberalizadores habían dejado claro que no mantendrían o reestablecerían formas especiales de derechos de propiedad, créditos y subsidios para los campesinos. Con el abandono del corporativismo, el *status* de campesino proveía un limitado poder de compra – en la medida en que los programas campesinos han sido desmantelados y las organizaciones campesinas se han visto debilitadas - y en el ámbito rural se instalaba una incertidumbre material en la medida en que los campesinos temían endeudarse, bajaban los ingresos y se perdía la tierra. Sin embargo, esta incertidumbre se extendía más allá de las preocupaciones materiales acerca de la tierra como recurso productivo: la pérdida de la tierra también afectaba la

[192] Varios estados tuvieron institutos indígenas nacionales. Sin embargo, éstos raramente sirvieron como interlocutores entre los indígenas y el estado.

[193] Conaghan & Malloy (1994); Urioste Fernández de Córdova (1995); de Janvry et al.(1994); Morley (1995).

viabilidad y autonomía de las instituciones políticas indígenas locales que habían asumido un espacio geográfico relativamente estable, y bien definido, y que habían operado en él.

Por otro lado, en las áreas amazónicas, a partir de la década de los sesenta, se desarrollaron los programas de colonización que afectaron sólo a algunos enclaves de la región (ver tabla 34). Por tanto, los incidentes de la colonización se interpretaron como eventos aislados más que sucesos colectivos. Sin embargo, tuvieron consecuencias. Las agencias de desarrollo habían enfatizado el proceso de colonización por parte de campesinos andinos (tanto indígenas como no-indígenas) y la expansión del cuidado de ganado, las operaciones de asentamiento y la exploración petrolífera. Este tipo de desarrollos, de origen nacional o internacional, retaron a las comunidades indígenas de la amazonía que habían permanecido relativamente independientes del estado y habían mantenido un control político y económico sobre amplias extensiones territoriales; una presión que se incrementó cuando, en la década de los ochenta y noventa, los estados aceleraron los programas para promover mercados de tierras más abiertos en la amazonía.

**Tabla 34. Crecimiento de la población amazónica peruana (1940-1981)**

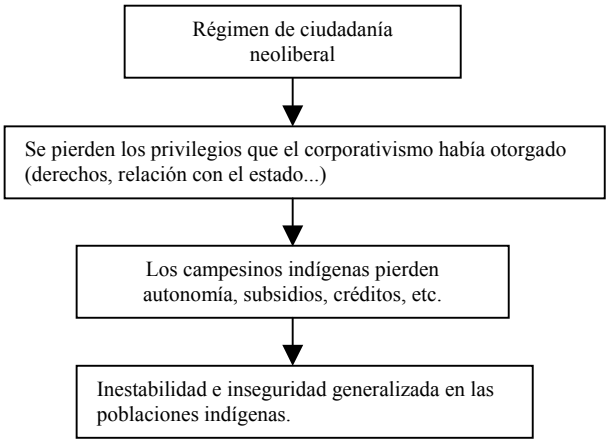
| | 1940 | 1961 | 1972 | 1981 |
|---|---|---|---|---|
| **Población Total** | 428,597 | 899,786 | 1,403,404 | 1,912,395 |
| **Selva Alta** | 164,444 | 411,497 | 725,417 | 1,059,686 |
| **Selva Baja** | 264,153 | 488,298 | 677,987 | 852,709 |

Fuente: Aramburú (1989)

En resumen, puede decirse que el periodo contemporáneo ha desafiado el espacio para la autonomía local indígena que había sido asegurado durante los anteriores regímenes de ciudadanía corporativista y el estado desarrollista; no sólo eso sino que sus repercusiones socio-económicas han contribuido a agravar la condición de desigualdad presente desde la época de la colonia aunque es necesario distinguir entre los procesos desarrollados en la sierra y en la amazonía. En los andes, el estado ha apoyado el desmantelamiento de las formas corporativistas de representación, los subsidios agrícolas y la protección de las tierras tanto comunales como individuales. En la Amazonía, el estado ha incrementado su presencia y ha promovido los procesos de colonización. En ambos casos, el desafío estatal hacia la tenencia y uso de la tierra ha retado los niveles de vida materiales y las formas indígenas de gobernanza local

autónoma – ambos habían dependido de relaciones de propiedad más estables (ver gráfico 14).

**Gráfico 14. El régimen de ciudadanía neoliberal**




Las repercusiones del ciclo neoliberal han contribuido a profundizar la desigualdad entre los diferentes grupos sociales en el interior de los distintos países latinoamericanos (Escárzaga, 2004) generando niveles de pobreza y desigualdad social sin precedentes en el mundo - América Latina es hoy la región más desigual del mundo en desarrollo – que han afectado, en mayor medida a las poblaciones indígenas (ver tabla 35). De este modo, a pesar de su diversidad[194], de su distanciamiento geográfico y de su heterogeneidad cultural, las poblaciones nativas se encuentran unidas por un proceso de marginalización que los ha convertido en los más pobres entre los pobres de la región. Así mismo, como precisa Wyrod (2004), las poblaciones indígenas latinoamericanas también han compartido una visión común: el contemplar las reformas neoliberales en forma de recortes en programas sociales, violaciones de sus territorios, privatización de los servicios públicos y reducción de subsidios. En otras palabras, Wyrod (2004) considera que las poblaciones indígenas latinoamericanas han soportado la fuerza de las reformas neoliberales. Las dos últimas décadas de políticas neoliberales han derivado en un incremento de la pobreza indígena[195], la reducción de las tierras comunales así como

[194] Del Alamo (2004) ofrece un análisis detallado de la cuantía de la población indígena de la región. Los diversos problemas en cuanto a los mecanismos de cuantificación así como aquellos datos y estudios más relevantes para determinar las condiciones socio-económicas de las mismas.

[195] Estudios tan relevantes como los de Psacharopoulos y Patrinos (1994) o Plant (1998) han recalcado que la mayor parte de los pueblos indígenas viven en condiciones de extrema pobreza. Así mismo, el trabajo de Davis & Patrinos (1997) rebela que existe un alto grado de correlación entre la pobreza y el

una pérdida de la cuota de mercado para sus productos agrícolas. Como señala Bello (2004):la mayor ingerencia del mercado como regulador de las relaciones entre los sujetos sociales, los individuos y las instituciones, ha tendido a pauperizar a las comunidades, debido a que ha descapitalizado a las economías campesinas en general.

En otras palabras, puede decirse que las consecuencias socio-económicas del neoliberalismo se ha traducido, para las comunidades indígenas, en un impacto negativo y desproporcionado. Además, desde las posiciones indígenas, se ha precisado que los efectos homogeneizantes y maginalizadores de las políticas económicas neoliberales van en contra de las tradiciones de las comunidades indígenas y que las descapitalizan al tiempo que explotan sus recursos naturales.

**Tabla 35. Niveles de pobreza en América Latina (%)**

| | **Por debajo del nivel de pobreza** | | | **Por debajo de la indigencia** |
|---|---|---|---|---|
| **Bolivia** | **Nacional** | **Población indígena** | **Población no-indígena** | **Nivel** |
| 1989 | 50 | | | 22 |
| 1992 | 48 | | | 18 |
| P*/p** | | 64,3 | 48,1 | |
| **Guatemala** | | | | |
| 1980 | 65 | | | 33 |
| 1986 | 68 | | | 43 |
| P*/p** | | 86,6 | 53,9 | 61 (ind); 25,3 (no-ind) |
| **México** | | | | |
| 1977 | 32 | | | 10 |
| 1984 | 34 | | | 11 |
| 1989 | 36 | | | 14 |
| 1992 | 36 | | | 12 |
| P/p | | 80,6 | 17,9 | |
| **Perú** | | | | |
| 1979 | 46 | | | 21 |
| 1986 | 52 | | | 25 |
| P/p | | 79,0 | 49,7 | |
| **América Latina** | | | | |
| 1970 | 40 | | | 19 |
| 1980 | 35 | | | 15 |
| 1986 | 37 | | | 17 |
| 1990 | 39 | | | 18 |

Fuente: Pscharapoulos & Patrinos (1994) & Helwege (1995)

* El nivel de pobreza e indigencia nacional de Bolivia se limita a las áreas urbanas.

**p/p procede de datos de Pascharapoulos & Patrinos (1994) basados en una compilación de informes de 1989/1991. Como precisan, los datos en relación a la pobreza indígena son extremadamente difíciles de calcular y deberían adoptarse como una aproximación.

origen étnico. Partiendo del supuesto de que la gran mayoría de los pueblos indígenas están entre los más pobres, un cálculo aproximado indica que la cuarta parte de los habitantes de América Latina que viven en la pobreza extrema son indígenas (Deruyttere, 1997; Meentzen, 2000).

Brysk (2000) ha sintetizado este proceso al expresar que los procesos de liberalización económica en América Latina afectaron de manera específica a las poblaciones indígenas a través de recortes en los programas sociales, cambios en las relaciones en cuanto a propiedades agrícolas/rurales, privatización de los servicios públicos y la presencia de multinacionales en los territorios indígenas. Las consecuencias sociales de las reformas neoliberales sobre las poblaciones indígenas incluyen una reducción de la inversión estatal en servicios sociales, una creciente intromisión en las tierras nativas – para fomentar el desarrollo agrícola y la explotación de recursos naturales, aumentos en los costes de las comodidades básicas, restricción de los créditos disponibles para los sectores más empobrecidos y la privatización de bienes como el agua. Además, los efectos de las políticas neoliberales incluyen la priorización de los derechos individuales sobre los colectivos. Este conjunto de consecuencias políticas y sociales han supuesto un duro peaje para las comunidades indígenas.

Bretón (1997) se suma a esta línea al afirmar que la aplicación de las políticas neoliberales en el agro desembocaron en América Latina en "verdaderas contrarreformas agrarias", que consideran al campesinado como un sujeto prescindible y un agente económico ineficiente. El propio Bretón (1997) considera que se trata de políticas profundamente descampesinistas que, a través de la liberalización extrema, han promovido una desprotección radical del sector agrario. Así mismo, son varios los autores como Kay (1995); Murmis (1994), de Janvry (1994), Martínez (1994) que junto a Bretón (1997) coinciden en afirmar el carácter excluyente y desigual que han adoptado los procesos de profundización del desarrollo capitalista en el agro latinoamericano durante las dos últimas décadas. Comparten la opinión de que los programas de ajuste estructural y de liberalización económica, se orientaron a favorecer al sector de la agro-exportación, promoviendo una integración más dinámica del sector agrícola en el mercado internacional. Concomitantemente se produce la reducción del rol económico del estado en el agro y su retiro progresivo como protagonista de los procesos de desarrollo rural, la eliminación de subsidios a la producción de alimentos para los mercados internos y la liberalización de los precios de los productos agrícolas y de los mercados de tierras (la tabla 36 muestra el impacto actual de las medidas de ajuste en Bolivia).

| Tabla 36. Análisis de la pobreza según área geográfica en Bolivia. Promedio 1999-2001 | | | |
|---|---|---|---|
| | **Bolivia** | **Urbana** | **Rural** |
| Pobreza | | | |
| Porcentaje de pobres | 63,5 | 51,0 | 84,5 |
| Nº de pobres (millones) | 5,13 | 2,58 | 2,55 |
| Ingreso promedio anual de los pobres* | 1.552 | 2.281 | 817 |
| Brecha de pobreza (en porcentaje respecto de la línea de pobreza)** | 36,6 | 22,4 | 60,3 |
| Valor anual de la brecha de pobreza por persona* | 1.909 | 1.781 | 2.038 |
| Pobreza extrema | | | |
| Porcentaje de pobres extremos | 40,2 | 22,6 | 69,5 |
| Nº de pobres extremos (millones) | 3,24 | 1,14 | 2,1 |
| Ingreso anual de los pobres extremos* | 808 | 1.314 | 533 |
| Brecha de pobreza extrema (en porcentaje respecto de la línea de pobreza extrema)** | 22,9 | 8,8 | 46,4 |
| Valor anual de la brecha de pobreza extrema por persona* | 987 | 833 | 107 |

* En bolivianos constantes de diciembre de 2000.

** La brecha de pobreza corresponde a la diferencia promedio entre la línea de pobreza y el ingreso de los pobres (ya sean moderados o extremos), expresada como proporción de la línea de pobreza (ya sea moderada o extrema)

Fuente: Hernani (2002)

La tabla anterior muestra los elevados niveles de pobreza en Bolivia. Fundamentalmente destaca la cifra que se presenta en el entorno rural (muy cercana a los noventa puntos porcentuales) y los límites a los que asciende la extrema pobreza. Una realidad de la que no escapa el entorno rural ecuatoriano (la tabla 37 muestra la evolución de la zona rural andina ecuatoriana); la pobreza ha crecido en más de diez puntos desde el inicio de la década de los noventa.

| Tabla 37. Evolución de la pobreza en Ecuador. 1990–2001 | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | 1990 | | | 2001 | | |
| | % de población | Número de pobres | Estructura de la pobreza (en %) | % de población | Número de pobres | Estructura de la pobreza (en %) |
| Nacional | 41,0 | 3.620.934 | | | | |
| sin Oriente | 40,3 | 3.418.306 | 100 | 45,1 | 5.223.115 | 100.0 |
| Quito | 22,2 | 150.208 | 4,4 | 18,5 | 339.115 | 6.5 |
| Guayaquil | 38,2 | 496.337 | 14,5 | 33,7 | 764.177 | 14.6 |
| Costa urbana | 25,8 | 347.541 | 10,2 | 46,4 | 1.370.293 | 26.2 |
| Sierra urbana | 21,3 | 171.504 | 5,0 | 45,9 | 1.032.990 | 19.8 |
| Costa rural | 50,5 | 963.164 | 28,2 | 58,7 | 610.664 | 11.7 |
| Sierra rural | 52,8 | 1.289.553 | 37,7 | 66,3 | 1.112.195 | 21.3 |
| Oriente urbano | 19,2 | 4.900 | | | | |
| Oriente rural | 59,8 | 197.728 | | | | |

Fuente: estimaciones del Banco Mundial (2004) a partir de datos de las Encuestas de Condiciones de vida 1999 y el Censo de Población de 2001. Las islas Galápagos se clasifican como zona rural de Costa.

Así mismo (tal y cómo se detalla en la tabla 38), la pobreza ha ido creciendo progresivamente en Perú, no sólo la urbana sino también la rural a un ritmo paralelo. Sin embargo, el contraste es evidente en la medida en que la brecha entre ambas ratios

de pobreza es casi de cuarenta puntos (como puede apreciarse, la pobreza rural en el país se acerca al ochenta por ciento).

| Tabla 38. Evolución de la pobreza en Perú. 1997-2001 | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | **1997** | **1998** | **1999** | **2000** | **2001**[1] |
| *Pobreza* | | | | | |
| Porcentaje de pobres | 42,7 | 42,4 | 47,5 | 48,4 | 54,8 |
| Número de pobres (en miles de personas) | 10.535 | 10.651 | 12.126 | 12.552 | 14.609 |
| Urbana (en %) | 29,7 | 29,7 | 34,7 | 36,9 | 42,0 |
| Rural (en %) | 66,3 | 65,9 | 71,8 | 70,0 | 78,4 |
| | | | | | |
| *Pobreza extrema* | | | | | |
| Porcentaje de pobres extremos | 18,2 | 17,4 | 18,4 | 15,0 | 24,4 |
| Número de pobres extremos (en miles de personas) | 4.482 | 4.357 | 4.702 | 3.901 | 6.513 |
| Urbana (en %) | 5,3 | 5,2 | 4,7 | 4,1 | 9,9 |
| Rural (en %) | 41,5 | 40,0 | 44,4 | 35,6 | 51,3 |

1. Las cifras del año 2001 no son comparables con la serie 1997-2000, debido a los cambios metodológicos en los siguientes puntos: i) ampliación de la muestra a 18.824 hogares, en los dos años anteriores la muestra era de alrededor de 4.000 hogares; ii) incorporación de un nuevo marco muestral en base al pre-censo de 1999, anteriormente la referencia era el censo de Población y vivienda de 1993; iii) actualización más fina del costo de la canasta básica de alimentos, lo que permitió construir nuevas líneas de pobreza; iv) corrección de las no-respuestas para Lima Metropolitana en base a información socio-económica de empresas en estudios de mercado; v) utilización de un deflactor espacial de precios más robustos.
Fuente: elaboración propia a partir de la Encuesta Nacional de Hogares IV trimestre, 1997-2001.

A esta tendencia se suma claramente Lucero (2005) en uno de los trabajos más actuales en la materia. Afirma que el claro impacto de las políticas de ajuste neoliberales en lo que a reducción de gasto social se refiere y el negativo impacto que éstas han tenido sobre la población indígena latinoamericana, aquella que se encuentra en una situación más precaria y, por tanto, más necesitada de programas sociales.

Resulta muy interesante el argumento propuesto por Scott (1976) que indica que la introducción de la agricultura comercial es, en el enfoque de la "economía moral", un factor que predispone a la rebelión / movilización de aquellos campesinos que viven al borde de la supervivencia. Una situación que encaja a la perfección con la de las poblaciones indígenas de los países analizados. Por tanto, y de acuerdo con Scott (1976), la introducción de la agricultura comercial en el mundo rural tiende a romper los esquemas tradicionales de reciprocidad que sirven como redes de protección a los campesinos frente a los vaivenes de mercado. Se trata de redes materiales y culturales que forman la "economía moral" de los campesinos. En este sentido, cuando la irrupción de la agricultura comercial amenaza las tradiciones en las que descansa el mundo material, moral y simbólico de los campesinos se despierta en ellos una profunda indignación moral: una indignación que es producto del choque entre el sentido de justicia de los campesinos y el sentido de justicia del mercado. De este modo,

las amenazas a la "economía moral" transforman a poblaciones rurales adversas al riesgo en individuos tomadores de riesgo dispuestos a organizarse y movilizarse. Así lo confirma Rosero (1990) – aunque se refiere específicamente al movimiento indígena de la sierra ecuatoriana – cuando indica que el giro neoliberal fue interpretado como una amenaza a su economía moral – o, en términos de Rosero, a su "sociología moral"; concluye indicando que el movimiento indígena ecuatoriano se levantó en 1990 para expresar su indignación moral ante la crisis y las amenazas de la modernización rural. Para el caso boliviano de manera específica, Kohl (2003) muestra como los regímenes de ciudadanía neoliberales (asociados al fenómeno de la propiedad privada junto a los derechos políticos de representación vinculados a las nuevas democracias) se han promovido a expensas de los derechos sociales (asociados al acceso a salud o educación, por ejemplo), con el consiguiente impacto negativo que este proceso ha tenido para el entorno rural. Tamborini (2003) sustenta las apreciaciones de Kohl (2003) para el caso ecuatoriano.

De Scott (1976) es muy importante extraer, para este trabajo, el análisis del cambio de actitud de las poblaciones rurales ante el riesgo. Así, cuando campesinos que viven en los límites de la supervivencia enfrentan un *shock* externo que pone en juego su bienestar material y cultural pasan de la aversión a la propensión al riesgo. En otras palabras, cuando el campesino se enfrenta ante el posible riesgo de perderlo todo, modifica sus preferencias sobre el riesgo; de este modo, los individuos se convierten en tomadores de riesgo cuando tienen que escoger entre una pérdida segura o una apuesta que podría reportar pérdidas incluso mayores (Tversky & Kahneman, 1990).

Para el caso de las movilizaciones indígenas en los países analizados, se han destacado los factores que han llevado a los indígenas a percibir sus vidas amenazadas: el desmantelamiento de las políticas agrícolas tradicionales en los ochenta, el fin de la reforma agraria, la privatización de la tenencia de tierra o el desmantelamiento de los derechos corporativos que tenían garantizados con los regímenes anteriores. Estos factores incrementaron / consolidaron la situación de desigualdad en los países estudiados y, el miedo a perderlo todo, contribuyó a la politización de la identidad y a la transformación de individuos adversos al riesgo en sujetos tomadores de riesgo y proclives a la movilización; sin embargo, la predisposición a la movilización no debe confundirse con la movilización (en ausencia de estructuras de movilización, las

poblaciones indígenas dispuestas a movilizarse suelen mantenerse inmovilizadas; caso de las diferencias entre Bolivia y Ecuador ante Perú).

Desde el inicio de la reforma neoliberal en América Latina, la brecha de ingresos entre los mestizos y las comunidades indígenas se ha ensanchado y la amplia mayoría de las poblaciones indígenas ha permanecido bajo el umbral de la pobreza (CEPAL, 2002). El ajuste estructural provocó que la pobreza en la región creciera del 41% en 1980 al 62% en 1992 (Veltmeyer et al., 1997). El porcentaje de comunidades indígenas latinoamericanas bajo los estándares de pobreza pasó de 45 a 89% (Patrinos, 1994).

Como indica Wyrod (2004), al margen de los estándares de pobreza y teniendo en cuenta los principales indicadores de desarrollo, el desempeño de las poblaciones indígenas fue miserable durante la década de los noventa. Al margen del factor ingreso, las poblaciones indígenas puntúan con las tasas de mortalidad infantil y malnutrición más elevadas así como las menores ratios de alfabetización y escolaridad de la región (Pscharapoulos & Patrinos, 1994). El fruto de este proceso se refleja en el hecho de que los indígenas latinoamericanos son los sectores más empobrecidos y más indefensos dentro de las sociedades nacionales: una posición sobre la que las políticas neoliberales han hecho poco por rectificar, al contrario, la han exacerbado (Brysk, 2000)[196]. En este sentido, las poblaciones indígenas han visto a las políticas neoliberales como amenazas a su supervivencia y, en consecuencia, al multiculturalismo en América Latina[197] (la tabla 39 muestra como los niveles de desigualdad se han mantenido persistentes en la región; los coeficientes pueden variar en función del mecanismo de medición empleado

[196] Grey Postero & Zamosc (2004) han insistido en que las poblaciones indígenas latinoamericanas constituyen los sectores más empobrecidos dentro de las sociedades nacionales y que sus tierras y modos de vida están en constante peligro.

[197] Debe tenerse en cuenta que factores como la pobreza, la exclusión y las múltiples expresiones de inequidad que afectan a los pueblos indígenas, son de tan larga data y de tal profundidad que a estas alturas aparecen como problemas estructurales, de manera que se hace difícil distinguir el origen y sentido de los mecanismos y componentes que generan la exclusión y la pobreza. Nos referimos a la vieja discusión sobre si la discriminación y exclusión por motivos étnicos o de raza son producto de las relaciones económicas cuyo origen radica en factores de clase, o si las condiciones económicas de las poblaciones indígenas son el resultado de sus adscripciones étnicas. En nuestra opinión, se trata más bien de un conjunto combinado de factores difícilmente separables o aislables (Wieviorka, 1994; Oommen, 1994; Stavenhagen, 2001; Hopenhayn y Bello, 2001). De cualquier modo, lo concreto es que la pobreza y la discriminación en los pueblos indígenas han tendido a profundizarse con la coyuntura reciente, en que la mayor parte de los países de la región muestran un desempeño macroeconómico negativo y en algunos casos francamente regresivo (CEPAL, 2000b y 2001). Por ello, no es raro que los primeros afectados por esta crisis, así como por otras, sean nuevamente los grupos indígenas que, debido a su exclusión histórica, tienen menos posibilidades de hacer frente a estas coyunturas (Bello & Rangel, 2000 y 2002).

que, para casos como los de la desigualdad, suele ser complejo; así mismo, hay que precisar que la tabla sólo expresa desigualdad en cuanto a ingreso, de acuerdo al coeficiente de Gini; el concepto de desigualdad es mucho más amplio y, para las poblaciones indígenas, no se limita únicamente al aspecto económico sino también al simbólico, político y cultural).

**Tabla 39. Desigualdad en países centro-andinos (Bolivia, Ecuador, Perú) medida a través del Coeficiente de Gini.**

| Año | Bolivia | Ecuador | Perú |
|---|---|---|---|
| 1961 | | | 57,00 |
| 1968 | 46,20 | 38,00 | |
| 1969 | | | 48,00 |
| 1970 | | 68,26 | 59,41 |
| 1971 | | | 55,00 |
| 1972 | | | 60,00 |
| 1981 | | | 57,00 |
| 1985 | | | 60,26 |
| 1986 | 51,57 | | |
| 1987 | | 44,53 | |
| 1989 | 52,45 | | |
| 1990 | 54,49 | | |
| 1991 | | | 49,17 |
| 1993 | 53,23 | 50,00 | |
| 1994 | | 53,00 | 50,39 |
| 1995 | 52,54 | 54,71 | |
| 1996 | 57,85 | | |
| 1997 | 58,78 | | 53,33 |
| 1999 | 60,14 | 54,47 | |
| 2000 | 62,15 | 56,71 | 49,33 |

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de World Institute for Economic Development Research (WIDER)

Lucero (2005) resume este proceso afirmando que los costes derivados de la implementación de las medidas de ajuste han sido especialmente elevados para las poblaciones indígenas. Tras el periodo de ajuste estructural y de reforma económica, las poblaciones indígenas se han consolidado como el estrato más pobre entre los pobres en la región. De los datos presentados, se observa como los países centro-andinos se encuentran entre los más pobres de la región y en los que una mayoría poblacional sobrevive por debajo de la línea de pobreza (como se ha visto, la pobreza de las poblaciones indígenas constituye un hecho remarcable durante la década de los noventa); así mismo, presentan unas puntuaciones en cuanto a índices de desarrollo humano muy precarias. Esto no significa que la pobreza sea un resultado directo de la aplicación de las medidas de ajuste; la pobreza y las persistentes relaciones de inequidad constituyen un complejo fenómeno que es resultado de la interacción de varios factores como la herencia colonial, los desastres climáticos, las crisis financieras o las

condiciones económicas globales. Se argumenta en esta investigación que la aplicación de dichas medidas, contribuye a consolidar y agravar dichas disparidades no que sean la causa directa de ellas; en otras palabras, los movimientos indígenas no emergen simplemente como una respuesta a las presiones económicas. Éstas sí impulsan la emergencia de movimientos al consolidar y agravar relaciones desigualdad derivadas de la reducción de subsidios rurales, la ausencia de créditos o la amenaza a los niveles de vida de las comunidades indígenas.

| Tabla 40. Poblaciones indígenas, pobreza, desigualdad y desarrollo humano: 1994 – 2004. | | | |
|---|---|---|---|
| | **Bolivia** | **Ecuador** | **Perú** |
| **Pobreza** | En las áreas rurales la extrema pobreza ha aumentado para las poblaciones indígenas (65 a 72%)pero se ha reducido ligeramente para las poblaciones no indígenas (de 53 a 52%). | Afecta a la mayor parte de las áreas rurales y hogares indígenas. En 1998, las poblaciones indígenas se encontraban entre los sectores más pobres de la sociedad ecuatoriana con una tasa de pobreza de 87% para todo el grupo étnico y un 96% en las tierras altas rurales; la tasa para la población no indígena era de 61%. La extrema pobreza alcanza al 56% de la población indígena y al 71% de la población indígena de las tierras altas comparada con el 25% para la población no indígena. | De todos los hogares considerados como pobres, 43% son indígenas. De todos aquellos considerados como extremadamente pobres, 52% son indígenas. |
| **Inequidad** | El 10% más rico de los bolivianos consume 22 veces más que el 10% más pobre. Casi dos tercios de la población indígena se encuentra entre el 50% más pobre de la población. Si las ganancias estuvieran perfectamente distribuidas, la población indígena boliviana requeriría el doble de ingresos por persona que la población no indígena para escapar de la pobreza. | | Casi el 55% de población situada en el decil inferior son indígenas; sólo el 10% de población en el decil superior de consumo es indígena. |
| **Ingreso y empleo** | Casi una tercera parte de la población indígena no recibe remuneración por su trabajo en comparación al 13% de la población no indígena. | | La población indígena empleada gana sólo la mitad de lo que obtiene la población no indígena empleada. La población indígena recibe menos salario por su trabajo en el sector formal que la población no indígena. |
| **Diferencias salariales** | La población no indígena gana 1.127 bolivianos al mes mientras que la población indígena empleada gana menos de la mitad de esta cantidad (513 bolivianos al mes). El 73% del diferencial en cuanto a ganancias entre trabajadores indígenas y no indígenas se explica por factores observables mientras que el restante 27% se debe a procesos de discriminación y factores no observables como la calidad de la | La media de las ganancias obtenidas del trabajo para las poblaciones indígenas sólo alcanza el 55% de la cifra correspondiente para los trabajadores no indígenas. El 74% de esta brecha se debe a factores como la educación (los trabajadores indígenas tienen 4,1 años menos de media en cuanto a escolarización) e inserción laboral y al hecho que los indígenas están concentrados en tareas agrícolas y en el sector informal. El restante | Los miembros de los hogares no indígenas ganan prácticamente el doble que los de hogares indígenas. En referencia a esta brecha, el 49% se debe a diferencias sobre dotaciones entre población indígena y no indígena mientras que el restante 51% se explica por las diferencias salariales entre ambos grupos. |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | escolarización, la cultura y las habilidades. | 26% puede atribuirse a la discriminación en el mercado laboral. | |
| **Educación** | La población indígena presenta 3,7 años menos de escolarización (5,9 años) que la población no indígena. En 2002, el 18% de la población no indígena de 15 años o mayor estaba en la escuela en comparación al 8% de la población indígena. La escolarización secundaria y terciaria también era espacialmente baja para la población indígena. | La población indígena de entre 30 y 34 años tienen, como media, sólo 6,9 años de educación formal en comparación a los 9,6 años para la población no indígena. El 24% de la población indígena no tiene ningún tipo de educación formal en comparación al 5% de la población no indígena. | |
| **Trabajo infantil** | La incidencia del trabajo infantil es casi cuatro veces mayor entre los niños indígenas que los no indígenas. En 2002, el 31% de niños indígenas entre 9 y 11 años trabajaba mientras que sólo lo hacía el 8% de niños no indígenas. Los adolescentes indígenas de edades situadas entre los 12 y los 18 años constituyen de trabajo en tasas muy elevadas, sobrepasando en varias ocasiones las tasas de la población no indígena. | En 2001, sólo el 57% de los niños indígenas de entre 5 y 18 años iba a la escuela y no trabajaba en comparación al 73% de los niños no indígenas. El 28% de los niños indígenas estaba trabajando y uno de cada tres no iba a la escuela. | |
| **Salud** | Casi el 30% de mujeres indígenas llevan sus hijos al hospital; la cifra se eleva al 55% para las mujeres no indígenas. Esto puede deberse a diferentes tradiciones culturales pero supone un menor acceso a cuidados en caso de complicaciones. La población indígena tiene menos acceso a sanidad pública que la población no indígena (10% frente a 14%) y un menor acceso a la privada (2 frente a 5%). | Los cuidados de salud profesionales que reciben las madres indígenas es del 33% frene al 82% de las no indígenas. La desnutrición crónica afecta desproporcionadamente a un amplio número de niños indígenas menores de 5 años (59%) comparado a los no indígenas (26%). | |
| **Acceso a servicios** | | | Sólo el 53% de los hogares indígenas tiene acceso a agua potable y 30% a estructuras de alcantarillado comparado al 66 y 53% de los hogares no indígenas. Estas diferencias se deben en parte al hecho de que en las zonas rurales, donde se concentra la mayoría de la población indígena, hay menos acceso a los servicios en general. |

Fuente: Elaboración propia a partir de datos en Hall & Patrinos (2005)

Recientemente, Hall y Patrinos (2005) han subrayado la crítica situación de las poblaciones indígenas desde 1994 a 2004[198] y han recalcado que tanto los niveles de

[198] la considerada década internacional de las poblaciones indígenas tras la declaración realizada por Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1994.

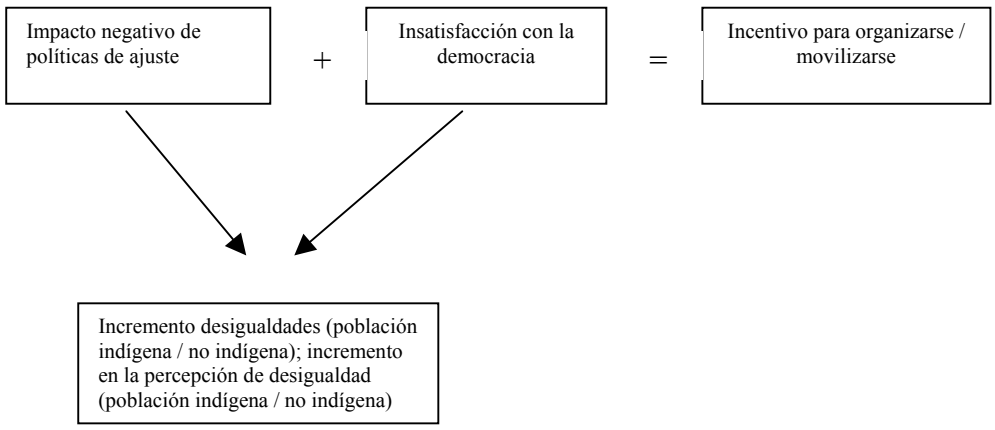
ingreso como los indicadores de desarrollo (que se centran especialmente en aspectos educativos y sanitarios, por ejemplo) de dichas poblaciones se han mantenido y se mantienen de forma consistente por detrás de aquellos que caracterizan al resto de la población. Así mismo, destacan que muchos países han aprobado garantías legales y declaraciones constitucionales en contra de la discriminación pero ésta sigue siendo una realidad frecuente y persistente; para ellos, aprobar legislación supone un paso importante pero esta acción aislada no garantiza los derechos. Su principal conclusión radica en afirmar que ser indígena incrementa la probabilidad de ser pobre y esta constatación se mantiene desde el inicio hasta el final de la década que analizan. En la tabla 40 se sintetizan algunos de los hallazgos más determinantes de este trabajo, para los países objeto de estudio, y que evidencian, una vez más, las desigualdades entre población indígena y no indígena a lo largo de la etapa que se considera en esta investigación.

Con lo visto, puede quedar claro que los impactos neoliberales son parte del motivo o incentivo que conduce a la – politización de la identidad - organización y movilización de las poblaciones indígenas. Pero este incentivo no depende exclusivamente del impacto económico sino también del político. De este modo, la principal justificación para organizarse y movilizarse también deriva de las promesas incumplidas por parte de los nuevos regímenes democráticos.

La actual etapa de liberalización económica y política ha desempoderado a las comunidades indígenas. En la práctica, estas reformas han reducido el acceso nacional a las instituciones políticas en la medida que han puesto en peligro las instituciones locales indígenas. En contraste con las nuevas oportunidades de participación, representación y recursos – con los derechos democráticos individuales no implementados completamente, con el desmantelamiento de los derechos corporativos históricamente construidos y las instituciones indígenas comunitarias locales en riesgo – las reformas estatales han sido percibidas como medidas que han desplazado a los indígenas en todos los niveles. El estado latinoamericano, a partir de la década de los ochenta, ha jugado un papel menos prominente en cuanto a la provisión social y ha reducido los puntos de entrada para grupos corporativos para obtener acceso al estado. Pero no ha institucionalizado la representación y mediación individual teóricamente característica dentro del estado liberal.

Por tanto, el incentivo de organizarse y movilizarse como indígenas procede del desencanto que resultó en la década de los ochenta de los modos en los que los procesos de democratización y reforma económica interactuaron y se desplegaron en el entorno rural (ver gráfico 15). Las promesas incumplidas de la democracia liberal en el campo dejaron a los indígenas desencantados como ciudadanos individuales; las reformas económicas desmantelaron las instituciones corporativas campesinas (que habían provisto canales para el acceso y participación nacional) y desafiaron a las instituciones comunitarias locales y a las relaciones de propiedad (que habían provisto a las comunidades indígenas de un mínimo de autonomía política y de seguridad económica). En otras palabras, esta combinación de políticas estatales dejó a las indígenas desencantados como individuos, sin poder como actores políticos corporativos / campesinos y desafiados política y materialmente a nivel local.

**Gráfico 15. Los incentivos para la movilización**




Este incentivo se completa con la consolidación de la situación de desigualdad (entre indígenas no-indígenas) que se arrastraba desde la época de colonia y se materializa lo que Gurr & Moore (1997) consideran como agravios económicos y que resultan claves para la movilización. Así mismo, siguiendo aún a Gurr & Moore (1997), los niveles históricos de represión estatal (es necesario recordar aquí que ya se ha mencionado como la situación de desigualdad para las poblaciones indígenas se ha ido consolidando a través de la relación Estado – poblaciones indígenas).

Mientras la organización y protesta rural fue la respuesta por el lado político, el carácter indígena de los movimientos resultantes procede del reto que las reformas supusieron para las estructuras indígenas de propiedad y autoridad política. Debe quedar claro que no pretendemos establecer que los movimientos estuvieron causados exclusivamente por el cambio de régimen de ciudadanía y por el desencanto democrático; sin embargo, en esta investigación se afirma que ambos procesos sí espolearon a los citados movimientos[199].

Lo que se pretende dejar claro es que los diferentes tipos de regímenes de ciudadanía diluyeron y después activaron los diferentes *cleavages* étnicos. En un contexto de desigual alcance del estado, los primeros regímenes de ciudadanía, inintencionadamente, permitieron a las comunidades indígenas disponer de ciertos "privilegios" así como de espacios de autonomía local en cuestiones de gobernanza local con una mínima interferencia estatal. Sin embargo, los siguientes regímenes de ciudadanía supusieron la eliminación de estos "privilegios", amenazaron dicha autonomía - que había sido asegurada - y, en consecuencia, generaron nuevas situaciones de desigualdad entre poblaciones indígenas y no indígenas que desembocaron en la politización de los *cleavages* étnicos. Allí donde la autonomía fue posible, los *cleavages* étnicos fueron débiles; allí donde la autonomía fue desafiada, los *cleavages* étnicos se volvieron más relevantes.

Así mismo, precisar que la discusión histórica y comparativa sobre los regímenes de ciudadanía explica por qué los *cleavages* étnicos se han politizado en el periodo contemporáneo y que fueron comparativamente débiles en periodos anteriores. Este aspecto no es contemplado por los principales enfoques teóricos que abordan el tema de las identidades étnicas (se entra con más detalle en esta cuestión en el apartado 4).

Pero esta variable (incentivo/motivo-politización de la identidad) sola no explica cuando y dónde estos *cleavages* se traducen en organizaciones indígenas. Para explicar cuando y dónde emergen estos movimientos, es esencial considerar la oportunidad y la capacidad. Tal y cómo las teorías de los movimientos sociales y la acción colectiva han

[199] Ver Smith ( 1985 ).

constatado, los motivos no se traducen automáticamente en actividad[200]. Por tanto, es necesario preguntarse por qué las poblaciones indígenas querrían organizarse a través de lineamientos indígenas sino también dónde tuvieron la oportunidad de hacerlo y cuándo tuvieron la capacidad para movilizarse. Antes de ello, se apunta brevemente como ha transcurrido la reacción ante las reformas neoliberales en los países centro-andinos: organización de movimientos y acciones en Bolivia y Ecuador pero no en Perú a pesar de similares tendencias y patrones socio-económicos.

### 3.4.2. El fruto del proceso histórico y los cambios recientes: pobreza y desigualdad indígena, lejos del ansiado desarrollo

El panorama actual de los pueblos indígenas muestra con claridad los efectos de la desigualdad y exclusión de que han sido objeto durante la mayor parte de la historia colonial y nacional de la región – especialmente teniendo en cuenta la nueva etapa democrática con la implementación de regímenes y políticas neoliberales. La pobreza, las desigualdades en el acceso a la educación y la salud, el deterioro de su hábitat, el desconocimiento y atropello de sus derechos colectivos y libertades fundamentales son la expresión del colonialismo interno en que vive la mayor parte de los pueblos indígenas. Pese a todo, durante las últimas décadas se ha iniciado un proceso de mayor visibilización de sus demandas (en gran parte gracias a los movimientos indígenas que se analizarán en los siguientes capítulos) y la mayor parte de los países ha comenzado a reconocerse, al menos en el plano legal, como países multiétnicos y pluriculturales (algo que ya se ha apuntado en los apartados precedentes) lo que representa un significativo avance para la implementación de políticas, programas y proyectos destinados a superar la situación y condición histórica de dichas poblaciones.

El panorama que a continuación se presenta, intenta mostrar, a grandes rasgos, algunos de los principales elementos de caracterización demográfica y socioeconómica de los pueblos indígenas en la actualidad. Dicho panorama es fruto del proceso histórico que se ha ido describiendo y que, en los últimos años, se ha visto severamente afectado por el efecto de los regímenes y políticas neoliberales. A través de esta breve exposición, se

[200] Véase Tarrow (1994); McAdam, McCarthy & Zald (1996); y Gurr (2000).

muestra que la desigualdad actual es un proceso, una percepción y también un resultado palpable en el terreno socio-económico

La mayor parte de los pueblos indígenas viven en condiciones de extrema pobreza (Psacharopoulos y Patrinos, 1994; Plant, 1998). Siguiendo a Meentzen (2000) y, tal cómo se ha detallado antes, puede decirse que la pobreza de los pueblos indígenas es una pobreza condicionada por múltiples formas de exclusión. Como se ha visto, en el pasado, el crecimiento económico, la democracia y la equidad en América Latina no fueron combinados suficientemente y el resultado son sociedades altamente heterogéneas y desiguales en las que los más afectados han sido los indígenas. Como se comprobará a continuación, los siglos de dominación y exclusión se traducen a principios de este nuevo milenio en los peores indicadores económicos y sociales de la región para las poblaciones indígenas.

Estudios empíricos del Banco Mundial, del BID y otros organismos revelan que existe un alto grado de correlación entre la pobreza[201] y el origen étnico. Partiendo del supuesto de que la gran mayoría de los pueblos indígenas están entre los más pobres, un cálculo aproximado indica que la cuarta parte de los habitantes de América Latina que viven en la pobreza extrema son indígenas (Deruyttere, 1997). Sin embargo, esta proporción es mucho mayor en países que tienen poblaciones autóctonas relativamente grandes, como Bolivia, Perú o Ecuador. Recientemente el BID calculó que en los países para los cuales existen encuestas de hogares desagregados por grupo étnico, hasta una cuarta parte de la diferencia en los niveles de ingreso se puede atribuir al sólo hecho de pertenecer a un grupo étnico indígena (Dureya, 2001). Así, los sectores indígenas se consolidan como aquellos sectores con mayores niveles de pobreza y una inferior calidad de vida (ver tablas 41 y 42)[202].

---

[201] El Banco Mundial, por su parte, considera que una persona se encuentra en situación de pobreza si su ingreso es inferior a los dos dólares diarios ( Davis & Patrinos, 1997 ).

[202] Cómo antes destacábamos, según Meentzen ( 2000 ) esto se debe a los modelos de desarrollo que los han excluido de los beneficios del progreso social y económico. Al margen de esto, en el caso de las poblaciones indígenas latinoamericanas, podemos decir que la pobreza no es sólo material sino también simbólica: los indígenas han sido estructuralmente empobrecidos. Su pobreza se puede medir en escasos años de escolaridad, en su falta de información y acceso a los medios de comunicación, en su falta total de acceso al poder, a las decisiones públicas y a la promoción social y profesional. Las desigualdades están, pues, interrelacionadas como un sistema y se influyen mutuamente en forma sinérgica. En muchas ocasiones, los propios indígenas no se consideran pobres porque afirman contar con la riqueza espiritual

| Tabla 41. América Latina: incremento en la probabilidad de ser pobre siendo indígena (%) | | |
|---|---|---|
| **País** | **Principios de los 90** | **Último año disponible** |
| Bolivia | 16 | 13 |
| Ecuador | -- | 16 |
| Guatemala | 11 | 14 |
| México | 25 | 30 |
| Perú | -- | 11 |

Fuente: Patrinos & Hall (2005)

| Tabla 42. América latina: promedio de aumento en las ganancias obtenidas del mercado laboral por año adicional de escolarización | | |
|---|---|---|
| **País** | **No-indígenas** | **Indígenas** |
| Bolivia | 9 | 6 |
| Ecuador | 8 | 7 |
| Guatemala | 13 | 12 |
| México | 10 | 8 |

Fuente: Patrinos & Hall (2005)

Uno de los ejemplos más claros sobre la gran disparidad en cuanto a niveles de pobreza entre la población indígena y no indígena se encuentra en los municipios mexicanos. Si se clasifican en municipios de baja, media y elevada representación indígena, los niveles de pobreza son casi cuatro veces más elevados en aquellos municipios de mayor población indígena (con unos niveles de pobreza de casi el 80%) y los niveles de extrema pobreza son casi 20 veces más elevados (la ratio de extrema pobreza llega hasta el 40%).

| Tabla 43. México: Ratio (%) del ingreso mensual obtenido por indígenas / no-indígenas, por categoría de población | | |
|---|---|---|
| | **1989** | **2002** |
| 20-29 años de edad | 44 | 36 |
| Graduados de escuela secundaria | 56 | 50 |
| Trabajadores no agrícolas | 61 | 48 |
| Total | 36 | 26 |

Fuente: Patrinos & Hall (2005)

---

de su cultura y pueblo indígena. La concepción de pobreza y de los principales cambios económicos está muy vinculada con los sistemas productivos de cada lugar. Por ejemplo, en el caso de los indígenas guaranís, la concepción de pobreza tiene que ver con su identidad como agricultores y los factores más importantes para evitar la pobreza tienen que ver con su acceso a la tierra. Para ellos, una familia "satisfecha" sería aquella que puede vivir con los recursos de su zona. Sin embargo, en diversas comunidades indígenas ya se maneja el concepto occidental de pobreza y se alude a la extrema pobreza. Por ejemplo, en las comunidades quechua bolivianas y peruanas se relacionan con la pobreza factores como la mortalidad infantil y materna – muy elevadas en estas poblaciones -, la desnutrición, el elevado grado de analfabetismo, la baja productividad en la agricultura ( como se manifiesta en la zona rural de Ayacucho, en Perú ), la falta de fuentes de trabajo o la falta de infraestructura ( como han manifestado las comunidades Shipibo, también en Perú ). De un modo u otro, con las metodologías actuales, los indígenas aparecen entre la población más pobre. Desde algunos sectores, se apunta que los estudios de pobreza e ingresos, por sus metodologías, son poco aplicables a los grupos indígenas. En este sentido, se aconseja que la estrategia más conveniente sería caracterizar el fenómeno de la pobreza a partir del conocimiento de las aspiraciones, necesidades y factores de satisfacción de estas comunidades. Esto no niega que exitan condiciones de extrema pobreza en muchos grupos.

Ejemplos como el mexicano indican que si bien la incidencia de la pobreza es elevada en toda la región latinoamericana, es particularmente severa y profunda entre la población indígena (ver tabla 43 para obtener un ejemplo en cuanto al ingreso). Así, en Bolivia, más de la mitad de la población total se encuentra en situación de pobreza; dentro de estas condiciones, dos tercios de la población indígena del país se encuentran bajo esta situación de pobreza. En Guatemala, casi dos tercios de la población nacional viven bajo niveles de pobreza; allí el 90% de la población indígena se encuentra en esta situación (Davis & Patrinos, 1997)[203]. Más datos, igual diagnóstico: en Perú, el nivel de pobreza es de 79% entre los indígenas y de 49.7% entre los no indígenas (Fraser, 2001). La tabla 44 describe la situación ecuatoriana en la que la situación de pobreza es más grave en aquellos enclaves que concentran a los colectivos indígenas.

**Tabla 44. Ecuador: aumento de la pobreza urbana y rural (tasa de pobreza por % de población)**

| | **1990** | **2001** |
|---|---|---|
| En todo el país | 0,410 | |
| Sin la región del Oriente | 0,403 | 0,452 |
| Quito | 0,222 | 0,243 |
| Guayaquil | 0,382 | 0,386 |
| Costa urbana | 0,258 | 0,464 |
| Sierra urbana | 0,213 | 0,467 |
| Costa rural | 0,505 | 0,504 |
| Sierra rural | 0,528 | 0,617 |
| Áreas urbanas del Oriente | 0,192 | |
| Áreas rurales del Oriente | 0,598 | |

Fuente: Banco Mundial (2004)

Estas estadísticas o resultados de pobreza se encuentran a menudo correlacionados con otros indicadores de bienestar[204] que permiten advertir con más detalle las disparidades que existen entre las poblaciones indígenas y no indígenas. Así, en primer término, se puede atender al desempeño educativo. La educación es uno de los factores centrales en la situación de desigualdad y exclusión que viven los pueblos indígenas así como las minorías étnicas y nacionales. La situación de pobreza de los grupos étnicos y raciales es la mejor demostración de que los modelos educativos aplicados hasta ahora no han tenido los efectos que en algún momento se esperaban: la integración a la sociedad

[203] Al hablar de pobreza, es interesante prestar también atención a indicadores como el nivel de ingreso. En este sentido, en países como Guatemala, podemos detectar que, durante los años de mayor ingreso ( entre los 35 y los 45 años ), un hombre no-indígena gana 14 veces más que una mujer indígena. La ratio entre hombres indígenas y no indígenas es de 3.5 a 1, y, entre hombres y mujeres indígenas, es de 4 a 1.

[204] Debemos señalar aquí que hay un escaso trabajo sobre indicadores sociales para la población indígena. Los sistemas desarrollados hasta el momento tienen un marcado sesgo urbano y tampoco se han hecho estudios precisos sobre lo que los pueblos indígenas consideran sus estándares de bienestar.

nacional junto a la asimilación de valores culturales ajenos. La inequidad educativa entre los pueblos indígenas se expresa de dos formas: por una parte, como exclusión o dificultad de acceso al sistema; por otra, porque en términos generales los contenidos y estrategias pedagógicas no recogen la diversidad ni las especificidades convirtiéndose en un instrumento de dominación y asimilación.

La exclusión de los pueblos indígenas de los sistemas educativos se manifiesta claramente en los altos índices de analfabetismo, sobretodo entre los grupos de mayor edad, y el bajo número promedio de años de estudio alcanzado, sobretodo en los niveles de educación media y superior (ver tabla 47 para una perspectiva comparada en países de la región con mayorías indígenas en el total poblacional). En Ecuador, por ejemplo, sólo el 53% de la población indígena accede a la educación primaria, 15% a la secundaria y 1% a la universitaria o superior (OPS, 1998); así, en 1999, sólo el 21% de jóvenes indígenas asistía al colegio (Ministerio de Bienestar Social de Ecuador, 2001). En las regiones mexicanas con mayor número de población indígena el analfabetismo duplica y en muchos casos triplica al resto de la población[205]; en zonas como Hidalgo, debido a la pobreza y la necesidad de integrarse al trabajo productivo, unos 5.000 niños indígenas abandonan sus estudios anualmente (OEA, 1998); el 59% de los niños indígenas de cinco años de edad no concurre a la preprimaria y el 28% de los de 6 a 14 años no concurre a la escuela; en consecuencia, el 43% de los indígenas mayores de 15 no tienen instrucción formal alguna, una tercera parte de ellos no logró completar la escuela primaria y poco más del 10% cuenta con algún grado de instrucción posprimaria. Mientras que el índice de analfabetismo en la población adulta general es del 12.4%, en el caso de los indígenas tal índice asciende a 46% (OEA, 1998). Si se analiza el caso de Guatemala, se observa que la mayoría de población indígena no posee educación formal y de aquellos que sí la poseen, la mayor parte sólo posee educación primaria. Como promedio, la población indígena sólo posee 1.3 años de escolaridad y sólo el 40% no son analfabetos (Davis & Patrinos, 1997). Además, los niños de habla

[205] Adoptando la perspectiva de género, el caso mexicano es uno de los que mejor ilustra esta situación. Las comparaciones entre el "talento" educativo para hombres y mujeres indígenas y no indígenas mexicanos indican que, a pesar de que se ha producido un significativo progreso para todos los grupos ( especialmente para las mujeres ) en referencia al promedio de años escolares completados, las mujeres indígenas continúan siendo aquellas que se encuentran en más clara desventaja. Como promedio, completan menos de cuatro años de educación formal contra los cinco años de los hombres indígenas, los ocho años para las mujeres no indígenas y los nueve años para los hombres no indígenas.

maya, si acuden a la escuela, tienen una mayor probabilidad de repetir cursos en primaria así como una mayor probabilidad de salir fuera de la escuela. Por otra parte, en Bolivia, los niveles de escolarización de la población indígena son, aproximadamente y en promedio, tres años menores que los de la población no indígena. Las diferencias son incluso mayores para las mujeres indígenas (ver tabla 45, 46 y 47). Las cifras sobre el logro educacional en Perú, donde el promedio de años escolares completados ha aumentado para todos los grupos, muestra que las mujeres indígenas continúan siendo tres años menos educadas que aquellas mujeres y hombres no indígenas (es interesante destacar que el reciente declive del total de niveles educativos no ha afectado a las mujeres indígenas y está sirviendo como ecualizador entre grupos étnicos – Deruyttere, 1997). En conjunto, la población no indígena tiene un 20% de mayor educación que las poblaciones indígenas. Davis y Patrinos (1997) inciden que, en Perú, la población indígena no sólo es menos educada y más analfabeta que la población castellano parlante sino que también se queda atrás en términos de aprendizaje[206].

| **Tabla 45. Bolivia: Analfabetismo y etnicidad (censos 1976, 1992, 2001)** | | | |
|---|---|---|---|
| | **Tasa de analfabetismo** | | |
| | **Total** | **Hombres** | **Mujeres** |
| **Censo 1976** | **36,79** | **24,16** | **48,62** |
| No indígenas | 18,29 | 12,63 | 23,73 |
| Indígenas | 44,49 | 29,06 | 58,78 |
| **Censo 1992** | **20,01** | **11,84** | **27,69** |
| No indígenas | 7,19 | 3,50 | 10,25 |
| Indígenas | 27,00 | 15,97 | 38,09 |
| **Censo 2001** | **13,28** | **6,94** | **19,35** |
| No indígenas | 4,51 | 2,85 | 6,08 |
| Indígenas | 19,61 | 9,87 | 29,03 |

Fuente: Gray Molina (2005)

| **Tabla 46. Bolivia: Etnicidad y nivel de escolarización (censos 1976, 1992, 2001)** | | | |
|---|---|---|---|
| | **Años de escolarización** | | |
| | **Total** | **Hombres** | **Mujeres** |
| **Censo 1976** | **3,57** | **4,49** | **2,73** |
| No indígenas | 5,67 | 6,24 | 5,14 |
| Indígenas | 2,80 | 3,84 | 1,86 |
| **Censo 1992** | **6,06** | **6,95** | **5,23** |
| No indígenas | 8,67 | 9,64 | 7,89 |

[206] Aquí es interesante también atender a casos como los que se suceden en Brasil. Por ejemplo, indicar que En noviembre de 1998, una simple prueba realizada a alumnos indígenas de la localidad de Aquidauana (Mato Grosso), que hablan la lengua terena, encontró que 53% no sabía leer ni escribir. Además, el nivel de repitencia entre niños nativos superaba el 50% ( Lupiya, 1999 ). Así mismo, en la Araucania ( una de las zonas más pobres de Chile y dónde se concentra la población mapuche del país ) el 63.1% de la población mayor de 14 años ha cursado algún grado de enseñanza primaria (4 a 8 años), el 13.9% no ha asistido nunca a la escuela y solamente el 4.1% tiene educación superior ( Fundación Instituto de la Mujer, 2002 ).

| | | | |
|---|---|---|---|
| Indígenas | 4,81 | 5,81 | 3,80 |
| **Censo 2001** | **7,43** | **8,24** | **6,65** |
| No indígenas | 9,95 | 10,30 | 9,62 |
| Indígenas | 5,79 | 6,93 | 4,69 |

Fuente: Gray Molina (2005)

| **Tabla 47. América Latina: media de años de escolarización; población de 15 años y más.** | | | |
|---|---|---|---|
| **País** | **No-Indígenas** | **Indígenas** | **Brecha de escolarización en años** |
| Bolivia | 9,6 | 5,9 | 3,7 |
| Ecuador | 6,9 | 4,3 | 2,6 |
| Guatemala | 5,7 | 2,5 | 3,2 |
| México | 7,9 | 4,6 | 3,3 |
| Perú | 8,7 | 6,4 | 2,3 |

Fuente: Patrinos & Hall (2005)

A los problemas de acceso y cobertura educativa se agregan los de "pertinencia" pedagógica. Hasta principios de la década de los noventa, la mayor parte de los países de la región, salvo algunas excepciones, no habían abordado el tema de la interculturalidad y el bilingüismo. Hasta ahora, la educación para los pueblos indígenas ha sido un mecanismo y un instrumento para intervenir las culturas específicas en un contexto de dominación ejercido por una "cultura nacional". Sin embargo, diversos estudios han demostrado el fracaso de esta propuesta (Zúñiga, 1987) y la necesidad de buscar rutas alternativas que permitan que las sociedades indígenas puedan incorporarse al manejo de los códigos de la modernidad sin que ello signifique una pérdida de su identidad étnica, su lengua y cultura. No es ninguna novedad el enunciar que los sistemas de enseñanza a los que tienen acceso los niños indígenas de América Latina no tienen en cuenta los valores tradicionales y culturales de las poblaciones indígenas (sin duda ello ha contribuido a que las tasas de analfabetismo en las comunidades indígenas sean muy elevadas) y se produzcan casos como el de muchas zonas de Perú donde la lengua materna de los alumnos y alumnas de las escuelas rurales no es el castellano, razón por la cual no pueden familiarizarse con los usos y costumbres de sus docentes que provienen de zonas urbanas o de otras regiones. Sin embargo, los niños y niñas son subestimados por su cultura y obligados a estudiar en una lengua que les resulta ajena. Situaciones como ésta denotan la necesidad de superar los antiguos enfoques bajo los cuales se ha intentado (y se sigue intentando) asimilar a quienes son culturalmente diferentes (ver tabla 48 para la obtención de un ejemplo de las diferencias en el rendimiento educativo entre poblaciones indígenas y no indígenas)[207].

[207] Un ejemplo de ellos es la aplicación de las políticas lingüísticas en la región, algunas de ellas con antecedentes en políticas indigenistas de las décadas pasadas. La mayor parte de estas políticas incorporan programas y proyectos de educación intercultural bilingüe y están fundamentadas en el reconocimiento

| Tabla 48. América Latina: Resultados obtenidos por niños indígenas / no indígenas en pruebas de matemáticas* | | | |
|---|---|---|---|
| **País** | **No indígenas** | **Indígenas** | **Brecha (%)** |
| Bolivia (1997) | 16 | 14 | 12 |
| Guatemala (2000) | 48 | 40 | 17 |
| México (2001) | 463 | 430 | 7 |
| Perú (1997) | 14 | 10 | 27 |

* Los autores precisan que los resultados se han obtenido de las pruebas realizadas a alumnos de quinto grado (o el más cercano a éste en su defecto)
Fuente: Patrinos & Hall (2005)

En cuanto al factor salud[208], diversos organismos han indicado ya que las minorías étnicas muestran un deterioro en sus condiciones de salud superior a la media de la población general (OIT/OPS, 1999). Las etnias están excluidas en diferentes grados y formas de la protección social en salud en casi todos los países de la región con lo que la discriminación étnica se convierte en una de las principales causas de desigualdad (ver tabla 49) en salud (OPS/CEPAL, 1997).

| Tabla 49. América Latina: Población con seguro sanitario (%) | | |
|---|---|---|
| **País** | **No Indígenas** | **Indígenas** |
| Bolivia (2002) | 19 | 12 |
| Ecuador (1998) | 12 | 12 |
| Guatemala (2000) | 18 | 5 |
| México (2000) | 43 | 17 |
| Perú (2001) | 47 | 41 |

Fuente: Patrinos & Hall (2005)

Por ejemplo, en Perú, es más probable que la población indígena esté enferma que aquellos sectores de población no indígenas. Sin embargo, esta población indígena tiene una menor probabilidad de acceder o consultar a un médico (Davis & Patrinos, 1997). Quizá como resultado de estas pobres condiciones de acceso a los servicios de salud, o como resultado de la ausencia de tratamiento, la duración y la severidad de la

constitucional de los pueblos indígenas de su lengua y cultura. También se puede optar por un enfoque hacia una educación donde la multiculturalidad es un contenido, por que se trata de enseñar a valorar las diferencias culturales existentes tanto en el seno de una sociedad como en el mundo en general. Este tipo política educativa es la que existe hoy en día en países como Chile en que el proceso de reforma educativa, han incorporado temas como el respeto a la diversidad cultural, el reconocimiento de las culturas indígenas y la tolerancia hacia los diferentes. Otro enfoque correspondería a lo que se denomina pluralismo cultural y que tiene como sentido y objetivo la preservación de las culturas existentes y la extensión del pluralismo dentro del ámbito nacional o regional. La educación bicultural sería otro enfoque; Su propósito sería producir sujetos competentes en dos culturas diferentes; se trataría de ofrecer equidad en la educación y en los entrenamientos sociales y laborales para que los sujetos tanto de las minorías como de las mayorías tengan iguales oportunidades de desarrollo económico y social, sin que esto signifique la pérdida de la cultura, la lengua o la identidad para ninguno de los dos grupos.

[208] Conviene indicar aquí que la información sobre salud indígena está dispersa y hay pocos trabajos sistemáticos al respecto.

enfermedad es mayor entre las poblaciones indígenas. En este sentido, la proporción de la población indígena hospitalizada es casi el doble que la de población castellano parlante. Aunque el coste promedio tanto de la hospitalización y los medicamentos son menores para las poblaciones indígenas, sólo el 57% de la población indígena adquiere medicinas para sus enfermedades contra el 81% de la población no indígena.

Otro ejemplo de la situación desventajosa en materia de salud que viven los pueblos indígenas puede encontrarse en el caso de Bolivia. Las provincias con mayor número de población indígena son las que poseen los peores indicadores de salud del país. Así, la tasa de mortalidad infantil[209] entre los hablantes Quechua es más del doble que la tasa que puede encontrarse para los castellano parlantes; la comparación es ligeramente más favorable para aquellos nativos aymara parlantes. Mientras en La Paz la mortalidad infantil llegó a 106 por 1.000 nacidos vivos, en todas las provincias aymaras de Oruro y Potosí se mantuvo entre 120 y 135 por 1.000 nacidos vivos (ver tabla 50)[210]. La desnutrición infantil grave y moderada en los niños menores de 5 años fue superior al promedio nacional en las provincias de Inquisivi, Tamayo y Omasuyo de La Paz (OPS, 1998). Entre los quechuas, el acceso a los servicios de salud es similar al de los aymarás; mientras en provincias con menor cantidad de población indígena el 70% accede a los servicios de salud, en provincias quechuas como Tapacarí sólo lo hace el 11%. En las provincias quechuas la mayor parte de la población (entre un 50 y 85% de la población) accede a la medicina tradicional. Mientras, entre los grupos guaraníes, se encuentran las más altas tasas de incidencia en enfermedades transmisibles: de 5 a 8 veces más altas que la media nacional[211].

**Tabla 50. Bolivia: Etnicidad y mortalidad infantil (censos 1976, 1992, 2001)**

[209] En algunos países como Colombia, la movilidad de la población dedicada a cultivos ilícitos, los desplazamientos de población y la extensión del conflicto armado interno a la regiones habitadas por grupos étnicos, hasta hace poco relativamente aisladas, ha cambiado el perfil de morbilidad en las comunidades rurales incluidas las indígenas, por lo que es difícil establecer patrones generales para todos los países de la región.

[210] Conviene aquí tener en cuenta otros casos como el de Chile donde podemos apreciar que la tasa de mortalidad infantil para la población indígena en el país es más del doble de la existente para el promedio nacional. En casos como el de Guatemala, debido a que la población indígena es aproximadamente la mitad del total de la población, las discrepancias entre la ratio para la población indígena y la referente al total poblacional es menos extrema.

[211] Según la OPS, las enfermedades gastrointestinales, especialmente la diarrea aguda, constituye la primera causa de muerte en la infancia y en niños menores de 5 años (OPS, 1998, Vol.II: 112-113).

| | Tasa de mortalidad infantil | | |
|---|---|---|---|
| | **Total** | **Área urbana** | **Área rural** |
| **Censo 1976** | **151** | **123** | **170** |
| No indígenas | 112 | 92 | 131 |
| Indígenas | 171 | 144 | 187 |
| **Censo 1992** | **75** | **58** | **94** |
| No indígenas | 56 | 46 | 76 |
| Indígenas | 87 | 69 | 100 |
| **Censo 2001** | **66** | **55** | **86** |
| No indígenas | 52 | 47 | 65 |
| Indígenas | 75 | 63 | 94 |

Fuente: Gray Molina (2005)

A tener en cuenta también el caso ecuatoriano. En 1999, menos de una quinta parte de los partos de madres indígenas fue atendida en centros públicos. En 1995, el 45% de mujeres indígenas no tuvo ningún control prenatal mientras que las mujeres en todo el país obtenían 4.5 controles de promedio durante sus embarazos en 1995 ( Ministerio de Bienestar Social del Ecuador, 2001 )[212].

Al margen de lo indicado, conviene tener en cuenta que la discriminación de la medicina tradicional, en favor de la medicina occidental, durante décadas, ha descuidado o negado la posibilidad de contar con la rica tradición médica que poseen las poblaciones indígenas. En el futuro la gestión comunitaria-participativa en salud, los programas de aprendizaje compartido, la validación y rescate de la medicina tradicional, pueden ser estrategias viables para el mejoramiento de los indicadores de salud entre las poblaciones indígenas.

[212] En Venezuela, la población indígena también presenta altos indicadores negativos de salud, particularmente entre los grupos que habitan en la selva y los indígenas migrantes. Según algunas investigaciones, en los yanomamis de Amazonas, entre un 58.3% a un 84% de la población, se infecta de hepatitis B en algún momento de su vida; esta es la tercera causa de muerte después de la malaria y la desnutrición. Los indígenas yanomamis, antiguos habitantes de las selvas amazónicas, son afectados además por una serie de otras enfermedades infectocontagiosas a lo largo de la cuenca del Orinoco. En las zonas selváticas la baja cobertura médica ayuda en esta situación dada la superficie y la densidad de población lo que dificulta el acceso y el control periódico de la población en cuestión. Aunque se han organizado algunos programas de vacunaciones masivas en comunidades indígenas (especialmente entre los años 1992-1995) enfermedades como la tuberculosis en el Estado de Zulia alcanzaban a 167.9 por 100.000 habitantes en la población indígena, mientras que entre los no indígenas esta cifra era de 27.7 por cada 100.000 habitantes (OPS, 1998). Lo mismo ocurre en Panamá. Las provincias con mayor número de población indígena muestran claramente los peores índices de salud respecto del resto de la población. En la Provincia de Boca de Toro, por ejemplo, la mortalidad por diarrea en los últimos años fue de 34.4 por 100.000, mientras que la tasa nacional era de 6.4. En la comarca de San Blas, la incidencia máxima de cólera en 1993 era 80 veces a la tasa nacional y la incidencia de neumonía en 1994 era seis veces más alta que la tasa nacional (OPS, 1998). Colombia tampoco se ha visto a salvo de esta realidad y algunos estudios aislados precisan que la tasa de mortalidad infantil se sitúa en 63.3 por mil mientras que la del país es de 41.3 por cada mil nacidos vivos y la rural de 50.5. Esta tasa muestra una situación de clara desventaja de los habitantes indígenas en materia de condiciones y atención en salud respecto de los habitantes urbanos[212]. Así mismo, Ceaser ( 2002 ) nos informa que la población infantil paraguaya considerada indígena está afectada por graves problemas de salud y un 80% de ellos sufre de la enfermedad de Chagas y que la tasa de tuberculosis entre ellos es una de las más altas del mundo.

Algunos estudios optan por un análisis más generalizado de los indicadores presentados y prefieren hablar de necesidades básicas satisfechas. Sin embargo, la conclusión a la que llegan es la misma y los resultados obtenidos muestran que las áreas con mayores niveles de necesidades básicas no satisfechas coinciden con la localización de las poblaciones indígenas en la región[213].

Este conjunto de indicadores, muestra la crítica situación de la población indígena. En este sentido, puede afirmarse que su actual situación, en términos de desarrollo humano, es muy precaria en todos los aspectos (las tablas 51, 52 y 53 muestran, para el caso boliviano, como aquellos departamentos propiamente indígenas son los más precarios en relación a dicho proceso). Así, puede hablarse de una brecha muy clara entre la población indígena en la región y aquella no indígena cuyas condiciones son más favorables (por otra parte, es interesante indicar que, dentro de la población indígena, aparece una brecha de género que afecta severamente a las mujeres indígenas en detrimento de los hombres; la cuestión de género, durante los últimos años, ha empezado a cobrar relevancia dentro de las poblaciones indígenas a pesar de que la precaria situación de las mujeres indígenas era una realidad ya manifiesta desde hace varias décadas).

**Tabla 51. Bolivia: municipios de acuerdo al Índice de Desarrollo Humano (IDH)**

| Departamento | Número de municipios rurales con: | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | IDH bajo | % | IDH medio | % | Total | % |
| La Paz | 72 | 98.6 | 1 | 1.4% | 73 | 100 |
| Oruro | 33 | 100 | 0 | 0 | 33 | 100 |
| Potosí | 37 | 100 | 0 | 0 | 37 | 100 |
| Chuquisaca | 27 | 100 | 0 | 0 | 27 | 100 |
| Cochabamba | 39 | 90.7 | 4 | 9.3 | 43 | 100 |
| Tarija | 7 | 70.0% | 3 | 30.0% | 10 | 100 |
| Santa Cruz | 29 | 63 | 17 | 37 | 46 | 100 |
| Beni | 6 | 33.3 | 12 | 66.7 | 18 | 100 |
| Pando | 11 | 78.6 | 3 | 21.4 | 14 | 100 |

[213] Así, en países como México más del 50% de las viviendas situadas en regiones indígenas no tiene electricidad, 68% carece de agua entubada, 90% de drenaje y 76% tiene piso de tierra ( Enríquez, 1998 ). El caso hondureño también es ilustrativo de esta situación si se tiene en cuenta que menos del 50% de la población goza del beneficio directo del servicio eléctrico; entre ellos, no se halla la población indígena del país. En la amazonía peruana o en las remotas islas del archipiélago de San Blas ( Panamá ) servicios como las infraestructuras eléctricas o de saneamiento no han llegado y los indígenas son demasiado pobres como para poder pagar cualquier tipo de servicio. Así, estos datos son una confirmación más de la elevada correlación entre etnicidad y extrema pobreza.

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Total | 261 | 86.7 | 40 | 13.3 | 301 | 100 |

Fuente: Bellot Alcazar et al. (2003)

| Tabla 52. Bolivia: Municipios según Índice de Desarrollo Humano | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Zonas geográficas** | **Número de municipios rurales con:** | | | | | |
| | **IDH bajo** | **%** | **IDH medio** | **%** | **Total** | **%** |
| Tierras altas | 142 | 99.3 | 1 | 0.7 | 143 | 100 |
| Valles | 73 | 91.3% | 7 | 8.8% | 80 | 100 |
| Tierras bajas | 46 | 59.0% | 32 | 41.0% | 78 | 100 |
| Total | 261 | 86.7% | 40 | 13.3% | 301 | 100 |

Fuente: Bellot Alcazar et al. (2003)

| Tabla 53. Bolivia: Índice de Desarrollo Humano (1997) | | | | |
|---|---|---|---|---|
| **Descripción** | **Índice de Desarrollo Humano (IDH)** | **Esperanza de Vida (años)** | **Logro educativo** | **Tasa de alfabetización >15 años (porcentaje)** |
| Promedio región andina | 0.49 | 58.00 | 73.86 | 3.33 |
| Chuquisaca | 0.43 | 58 | 59.47 | 1 |
| La Paz | 0.53 | 61 | 82.60 | 5 |
| Cochabamba | 0.51 | 59 | 78.24 | 5 |
| Oruro | 0.52 | 54 | 84.04 | 5 |
| Potosí | 0.37 | 53 | 60.72 | 1 |
| Tarija | 0.56 | 63 | 78.10 | 3 |

Fuente: Instituto Nacional de Estadística de Bolivia (INE)

Al margen de estos indicadores, conviene tener en cuenta que las desigualdades y los desequilibrios sociales derivados de la exclusión y marginación de los pueblos indígenas en América Latina y el Caribe, está en directa relación con el deterioro de sus recursos naturales así como con la disminución y pérdida de sus territorios ancestrales. En varios países los grandes proyectos de desarrollo, que benefician a la mayor parte de sus habitantes, tienen muchas veces consecuencias negativas para las poblaciones indígenas (por ejemplo, la tala indiscriminadas de bosque nativo, la extracción petrolífera o la construcción de embalses y represas ha tenido consecuencias devastadoras sobre los grupos indígenas y su entorno). El problema se produce porque la relación de los pueblos indígena con la tierra, tiene un significado que no sólo se reduce a factores de carácter económico-productivo, sino que a una visión holística que conjuga los aspectos sociales, culturales, espirituales, religiosos y económicos. En los últimos años, las desigualdades han ido en aumento puesto que en muchas ocasiones los derechos de los pueblos indígenas en relación a sus territorios, son desconocidos o negados por el derecho positivo de los modernos Estados que pasa por sobre el derecho consuetudinario o particular, fuente desde la que los pueblos indígenas regulan el uso, ocupación y distribución de las tierras[214]

[214] Como en los casos indios yanomamis y los territorios de la amazonas venezolano y brasileño.

Al margen de analizar las diversas variables e indicadores por separado, conviene extraer de aquí una idea aglutinadora: bajo los condicionantes construidos históricamente, la etnicidad se constituye en determinante de desigualdad distributiva y de oportunidades y la pobreza de los pueblos indígenas es la máxima expresión de este fenómeno. Además, es importante tener en cuenta que bajo unas mismas condiciones y procesos, los procesos organizativos y la movilización indígena no se producen en Perú.

### 3.4.3. Políticas económicas de ajuste, democracia, pobreza y movilización: una correlación con excepción peruana

Al margen de los datos aportados hasta aquí, la repercusión de las políticas y los giros neoliberales en los países centro-andinos puede contemplarse en la serie de levantamientos contra las políticas de carácter neoliberal que se inician en la década de los noventa y se extienden hasta el día de hoy (basta con ver los casos de Bolivia - con la caída de los presidentes Carlos Mesa Gisbert y anteriormente Gonzalo Sánchez de Lozada – y Ecuador con el derrocamiento del Presidente Lucio Gutiérrez)[215]. Con las cifras mostradas en los puntos anteriores, se ha comprobado como la década de los ochenta supuso uno de los peores periodos del siglo XX para la región latinoamericana y que supuso la antesala para la implantación de políticas económicas neoliberales muy agresivas y que acompañarían al retorno de la democracia en la mayoría de los países. Pero si bien la década de los noventa contempló la progresiva consolidación de la democracia y las políticas económicas neoliberales también contempló la consolidación de las organizaciones indígenas en Bolivia y Ecuador.

Se ha debatido mucho sobre el desempeño de las políticas económicas neoliberales y las opiniones son tan amplias como variadas. Donde no parece existir tanta disparidad de visiones es en el hecho de afirmar que la mayoría de los costes que ha conllevado la aplicación de las políticas económicas de ajuste han sido especialmente elevados para las poblaciones indígenas de los países analizados. Tras más de una década de ajuste

[215] Si bien el objetivo de esta investigación es atender a los procesos de formación y emergencia desigual de los movimientos indígenas en países centro-andinos abordaremos estas cuestiones como parte del impacto que los movimientos indígenas han tenido sobre las democracias y la estabilidad de las mismas en los países analizados.

estructural y reforma económica, la población indígena sigue siendo la más pobre entre los pobres de la región[216]. Como Hall & Patrinos (2005) han precisado en un reciente trabajo, las tasas de pobreza para las poblaciones indígenas en Bolivia, Ecuador y Perú se han mantenido inalteradas durante la década de los noventa y los primeros años del siglo XXI. Precisan que si bien las tasas de pobreza han ido declinando ligeramente, las poblaciones indígenas se encuentran entre los últimos sectores que han visto / verán los beneficios derivados de la reducción de pobreza. Hall & Patrinos (2005) confirman, por tanto, lo que Pscharaopulos & Patrinos (1994) habían detectado una década antes: la confirmación de una realidad neocolonial en la que la identidad indígena incrementa la probabilidad de ser pobre.

Cierto que este tipo de vínculos y correlaciones tiene un fuerte arraigo histórico pero también es cierto que uno de los principios básicos de la política económica neoliberal, la reducción del gasto social, se cobró su peaje sobre las poblaciones indígenas: la población que presentaba / presenta la situación más precaria y necesitaba / necesita en mayor medida programas sociales[217]. Como Hall & Patrinos (2005) indican, la mayoría de países con amplias poblaciones indígenas exhibieron las ratios más bajas en cuanto a gasto social si se comparan éstas con la media regional a final de la década de los noventa: por ejemplo, Perú (21%) y Ecuador (32%).

El giro de modelos de desarrollo basados en la acción del Estado a otros de carácter neoliberal, ejerció una notable presión sobre las poblaciones indígenas y, como expresa Lucero (2005), en los países centro-andinos, el neoliberalismo se ha contemplado como una amenaza a la vida de las poblaciones indígenas.

El neoliberalismo no debe entenderse únicamente desde la vertiente económica sino que implica un determinado conjunto de dinámicas estatales, lo que, sumado al factor económico, constituirían regímenes de ciudadanía. Así, acompañando las transiciones desde los regímenes políticos autoritarios, el neoliberalismo reforzó una reestructuración general de la relaciones estado-sociedad en América Latina. En la

[216] Ver datos aportados en el resumen ejecutivo de este trabajo para mayor detalle.

[217] Para mayor detalle ver el capítulo de resumen ejecutivo o aquellos referentes a los estudios de caso de Bolivia, Ecuador y Perú que se ofrecen en las siguientes páginas de este trabajo.

medida en que desplazaron a los anteriores modelos de desarrollo, el neoliberalismo adoptó los principios de Consenso de Washington[218] y se desarrollaron privatizaciones, medidas de ajuste estructural, pautas de libre comercio al tiempo que se erosionaban las formas de corporativismo estatal que habían regido las relaciones estado-sectores rurales durante muchos años. Pero la llegada de los regímenes neoliberales, si bien supuso para las poblaciones indígenas mayores complejidades en el terreno material (desaparecieron los subsidios agrarios, los créditos escasearon y los niveles de vida de las poblaciones indígenas empezaron a caer lo que espoleó las protestas) por otro lado abrió espacios políticos que estas aprovecharon (la democracia abre un nuevo periodo en el que se dispone de derechos políticos y libertades civiles). Además, los efectos económicos que las políticas neoliberales tuvieron sobre los niveles de vida de las poblaciones indígenas sirvieron como "objetivo simbólico" (Lucero, 2005) en contra de los que movilizarse y catalizaron una nueva oleada de movilización indígena; esta situación en cuanto a Bolivia y Ecuador pero no Perú.

Recurriendo a los diversos trabajos académicos (aunque no abundantes) realizados hasta la fecha, pueden detectarse casos de movilización "fuerte" y "débil" en los países que son analizados en este trabajo. Así, entre dichos aportes, parece establecerse un fuerte consenso al hablar del caso ecuatoriano donde la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) ha logrado articular la organización indígena de las regiones de la costa, la sierra y la amazonía. La literatura también reconoce importantes movimientos regionales en Bolivia; a pesar de que no hayan alcanzado propiamente una dimensión nacional han logrado entrar en los circuitos internacionales y han tenido consecuencias políticas muy relevantes. Este es el caso de la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) o la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) en las tierras bajas y en los andes respectivamente. La singularidad recae en el caso peruano donde al margen de las comunidades amazónicas, no se detecta un movimiento indígena (Mayer, 1996). En este sentido, a pesar de experimentar un proceso de cambio muy similar (aunque con particularidades que se detallarán en los siguientes capítulos), se estaría hablando de éxito, para Bolivia y Ecuador, y fracaso, para Perú, en términos organizativos y de

[218] Ver capítulo de resumen ejecutivo para mayor detalle.

movilización indígena[219]. Así mismo, existe también un fuerte consenso al indicar que, en respuesta a los proyectos neoliberales, las poblaciones indígenas mantienen una táctica de resistencia y acomodo (Stern, 1987) que se prolonga desde la etapa colonial.

De las reformas neoliberales emprendidas en la zona andina, Bolivia es considerado como el caso en el que éstas se dieron con mayor fuerza y agresividad. Existen muchos trabajos al respecto aunque quizás sea el de Conaghan & Malloy (1994) uno de los de mayor prestigio y que muestra con mayor claridad como la severidad de la crisis boliviana (donde la hiperinflación llegó a alcanzar una tasas anuales de 20.000), la cohesión de los equipos tecnocráticos y las distancias entre los sectores empresariales fueron las piezas que permitieron articular una política neoliberal comparable a la chilena[220]. Tras la reforma boliviana se situaría la peruana y, tras ella, la ecuatoriana – no somos partidarios de establecer ránkings ni jerarquías en cuanto al grado de aplicación de este tipo de políticas; simplemente se refleja en estas páginas lo que han sido las principales posturas en el momento de establecer gradaciones en cuanto a la solidez del impacto neoliberal. Por otra parte, reformas neoliberales – protesta indígena es una relación que se retroalimenta; en otras palabras, un país determinado puede ser menos "exitoso" al aplicar medidas neoliberales justamente porque se produce un mayor grado de protesta ante ellas (este parece ser el caso ecuatoriano).

En Bolivia, el Presidente Víctor Paz Estenssoro, uno de los "arquitectos" de la estado corporativista boliviano de 1952, contempló, en 1985, el desmantelamiento de gran parte del estado que había ayudado a construir. El decreto ley 21060, parte de su Nueva Política Económica introdujo una serie de medidas de estabilización y reformas de libre mercado que tuvieron éxito al frenar la hiperinflación que afrontaba el país en ese momento. Sin embargo, este logro tuvo dañinos efectos colaterales. Se produjeron masivos despidos en el sector público que provocaron que el desempleo empezara a crecer de manera desorbitada. La reestructuración de la compañía minera estatal,

[219] Sin embargo, pretendemos dejar claro que, a pesar de que compartimos esta consideración, algunos autores como Lucero (2005) consideran que hablar de éxito para esfuerzos organizativos a escala nacional puede constituir un sesgo académico y que no podemos asumir que concepciones políticas como las indígenas siempre tiendan a hacia escalas consideradas "superiores". En otras palabras, que la organización indígena en Perú haya permanecido en escala local y poco generalizada no puede considerarse, según Lucero (2005) como un fracaso.

[220] Ver capítulo de resume ejecutivo para una mayor ampliación sobre las particularidades del caso chileno.

COMIBOL, hizo que 23.000 mineros (de un total de 30.000) tuvieran que buscar trabajo en cualquier otro sector. Este tipo de medidas tuvieron continuidad a mediados de la década de los noventa con el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada. Durante su mandato, acciones como la participación popular, la educación bilingüe o la legislación agraria, acompañaron los procesos de privatización que fueron etiquetados como el "Plan de todos". Y se prolongaron hasta el 2000 – con sucesos tan relevantes como la privatización del agua en Cochabamba o la exportación de gas natural. El retorno al poder de Sánchez de Lozada en 2002 se vio acompañad por un aumento de las medidas impositivas y los planes de exportación de gas. Si las protestas se articularon en relación a la implantación de este tipo de medidas en etapas anteriores, la reacción de los diversos sectores de población, especialmente los indígenas y campesinos, provocaron la caída de Sánchez de Lozada. Su sucesor, el Vice-Presidente Carlos Mesa Gisbert, ha corrido la misma suerte al no poder lidiar con la herencia del anterior gobierno ni poder controlar la reacción de los sectores populares ante las políticas de corte neoliberal.

Para el caso peruano, cabe destacar que la década de los ochenta no sólo se caracterizó por ser una etapa de conflicto interno entre el estado y los grupos terroristas sino que también estuvieron presentes las graves crisis económicas, especialmente bajo el mandato del presidente Alan García que provocaron el abandono de las formas corporativistas de gobierno. Cuando Alberto Fujimori se convirtió en presidente del país en 1990, y a pesar de su campaña en contra del abiertamente neoliberal Mario Vargas Llosa, el neoliberalismo acabó institucionalizado. En 1992, su "auto-golpe" supuso además el cierre del Congreso Nacional y la erosión tanto de derechos políticos como civiles. Desde el punto de vista económico, la herencia de su gestión se tradujo en amplias poblaciones desplazadas, la reducción de la extensión de tierras destinadas a la agricultura, un aumento de los casos de contaminación ambiental por causa de la explotación minera, etc. La llegada de Alejandro Toledo, tras el corto mandato de Valentín Paniagua, no ha supuesto el cese de las políticas económicas de corte neoliberal y el descontento popular así como las protestas en relación a su gestión han empezado a dispararse.

El neoliberalismo en Ecuador, desde la perspectiva del estado, ha sido menos extensivo e intensivo de lo que ha sido en Bolivia y Perú. Durante los primeros intentos de ajuste estructural en la década de los ochenta, los relativos "fallos" de las políticas neoliberales

tienen mucho que ver con las limitaciones políticas del Presidente León Febres Cordero cuyos vínculos con el sector empresarial hicieron que fuera difícil reconstituir las relaciones estado-mercado de un modo sostenible. Durante la década de los noventa, las políticas neoliberales no se mostraron tan efectivas como en el resto de los países vecinos; no por la falta de agresividad del gobierno en este aspecto, que se incrementó durante la década de los noventa, sino por la acción de los sectores indígenas que reaccionaban cada vez que un presidente intentaba imponer políticas neoliberales que tenían efectos nocivos sobre los sectores rurales y populares del país. Quizás el hecho más relevante fue la caída del presidente Jamil Mahuad el 21 de enero de 2001[221]. El último gobierno de Lucio Gutiérrez, que participó activamente en la caída de Mahuad, mostró claramente su intención de aplicar nuevamente medidas de ajuste que fueron rechazadas por la población y que, propiciarían su caída pocos meses después de iniciado el 2005.

De los casos brevemente apuntados aquí, se detecta que la implantación de medidas neoliberales se ve inmediatamente correspondida con acciones por parte de los actores indígenas que, de este modo, intentan hacer visible su disconformidad ante los efectos que estas generan. Sin embargo, en los tres países, la implantación de medidas económicas de ajuste, se ha visto acompañada por un progresivo reconocimiento de los derechos para las poblaciones indígenas. En el caso de Bolivia, durante el primer mandato de Gonzalo Sánchez de Lozada, se crearon medidas para que las poblaciones indígenas adquirieran poder político en las municipalidades o obtuvieran títulos para el reconocimiento de sus territorios. Asimismo, las preocupaciones indígenas tuvieron reflejo en cambios constitucionales[222] y en el marco de las instituciones del estado[223]. De este modo, puede decirse que este tipo de alteraciones derivó en la apertura de oportunidades para los actores indígenas que aceptaron los términos de las nuevas leyes para cuestionar los resultados de la agenda económica del gobierno.

Por su parte, en Perú, a pesar del predominio fujimorista, se logró aprobar una reforma constitucional en 1993 que supuso, entre otras cosas, el reconocimiento y la protección

[221] Entraremos con más detalle en estas cuestiones y sucesos en los siguientes capítulos de este trabajo, especialmente el dedicado al estudio de caso de Ecuador.

[222] Por ejemplo, el artículo 1 de la Constitución de 1994 reconoce la naturaleza pluricultural de Bolivia.

[223] Tanto a nivel de gabinetes ministeriales como en municipalidades locales la población indígena logro institucionalizar su representación.

de la pluralidad étnica y cultural de la nación a través de la garantía a la población de usar su propia lengua ante el estado (artículo 2); del mismo modo, se reconocía y respetaba la identidad cultural de las comunidades rurales y nativas (artículo 89) al tiempo que se protegía la propiedad comunal. Sin embargo, fue el gobierno de Valentín Paniagua el que supuso la aparición de oportunidades que se habían mostrado cerradas durante décadas al implementar "mesas de diálogo" que permitieron a las poblaciones indígenas expresar sus demandas y abordar problemáticas como la reforma constitucional. A pesar de estos avances, Perú permanece lejos de los logros obtenidos por ecuador y Bolivia en lo que a movimiento indígena se refiere.

Finalmente, las continuas movilizaciones de la CONAIE durante la década de los noventa y las siguientes negociaciones han permitido que las poblaciones indígenas obtengan importantes espacios dentro del sistema político nacional, obteniendo control dentro de la Dirección de Educación Bilingüe (DINEIB), la agencia de desarrollo indígena (CODENPE), la Oficina de Salud Indígena o un rol preponderante dentro del Programa del Banco Mundial para el Desarrollo de las Poblaciones Indígenas (PRODEPINE).

Viendo ligeramente alguno de los rasgos que caracterizan la implantación de las políticas de ajuste en los tres países, puede indicarse que, económicamente, el neoliberalismo ha significado una menor protección social en relación a las fuerzas de mercado que ha desembocado en resultados desastrosos (en costes humanos) para las poblaciones indígenas de los países centro-andinos. Del mismo modo que lo hiciera anteriormente el corporativismo, el neoliberalismo privilegia a un cierto tipo de sujeto que es capaz de integrarse en las redes del mercado y del estado. Así, entendido como un conjunto de reglas, normas y expectativas, el neoliberalismo es un régimen que ha creado un cierto marco para gobiernos, capital, comunidades e individuos. Es, simultáneamente, un régimen de representación en el que lo términos del reconocimiento indígena se producen y se replican. En dos de los casos, esta réplica ha venido en forma de articulación de un movimiento indígena; a pesar de las similitudes y procesos (con excepciones notables y que se detallarán en las siguientes páginas), Perú permanece alejado de la dinámica que ha caracterizado a sus vecinos.

## 3.5. Oportunidad y medios para la organización y emergencia indígena

Tras haber analizado brevemente el incentivo que conduce a las poblaciones indígenas a organizarse y emerger como movimiento (como se ha visto, ligadas a las políticas de modernización y construcción del Estado-nación así como aquellas más específicas relacionadas con la construcción de identidades), es necesario reflexionar sobre las oportunidades y los medios para hacerlo de acuerdo al planteamiento inicial sugerido y a las vertientes teóricas que lo sustentan (básicamente aquellas vinculadas a la teoría de los movimientos sociales).

### 3.5.1. Las nuevas democracias: el encuentro de la oportunidad[224]

La organización de los movimientos indígenas depende de la presencia o extensión del espacio político asociativo. El espacio político asociativo se refiere a la existencia de libertad de asociación y de expresión. Este espacio puede resultar de la ausencia de la penetración del estado en una determinada área o puede ser fruto de un proceso de liberalización política en el que se garantiza y observa la libertad de asociación[225]. No puede existir allí dónde la represión estatal cierra los espacios políticos para que la población se reúna en arenas públicas y legales. La necesidad de espacio político asociativo es obvia (particularmente para aquellos teóricos de los movimientos sociales) pero, a menudo, es ignorada en los estudios sobre políticas étnicas, en la medida que se asume que los *cleavages* étnicos se traducen en organizaciones políticas y protesta.

[224] McAdam (1996) señala cuatro dimensiones que constituyen estructuras de oportunidad política: el grado de apertura política; los alineamientos de las élites; la presencia de aliados de las élites; y la capacidad así como la propensión del estado para emplear los mecanismos de represión. En el caso de los movimientos indígenas latinoamericanos, los alineamientos de las élites y el acceso a los aliados de las élites no juegan un rol destacado en la formación del movimiento ( Yashar, 2002 ) incluso cuando afectan al éxito político. Enfatizamos aquí, por tanto, las primera y la última de las dimensiones citadas por McAdam.

[225] Como indican O´Donnell y Schmitter (1985) la liberalización política no es sinónimo de democratización. Además, la democratización puede coincidir con debacles políticos como sucedió en Perú en 1980. La liberalización política puede ocurrir independientemente de la democracia, empíricamente si bien la liberalización política ha provisto la oportunidad política para la organización de movimientos en los andes, no puede decirse lo mismo de la democracia (Yashar, 2002). Eisinger (1973), analiza la relación entre democracia y protesta, y nos indica que la motivación para la protesta es menos probable allí donde la democracia se encuentra "plenamente" alcanzada. Para él, sólo es en aquellos espacios en los que la democracia no cumple totalmente con sus promesas en los que los grupos sociales es más probable que encuentren motivos para la protesta.

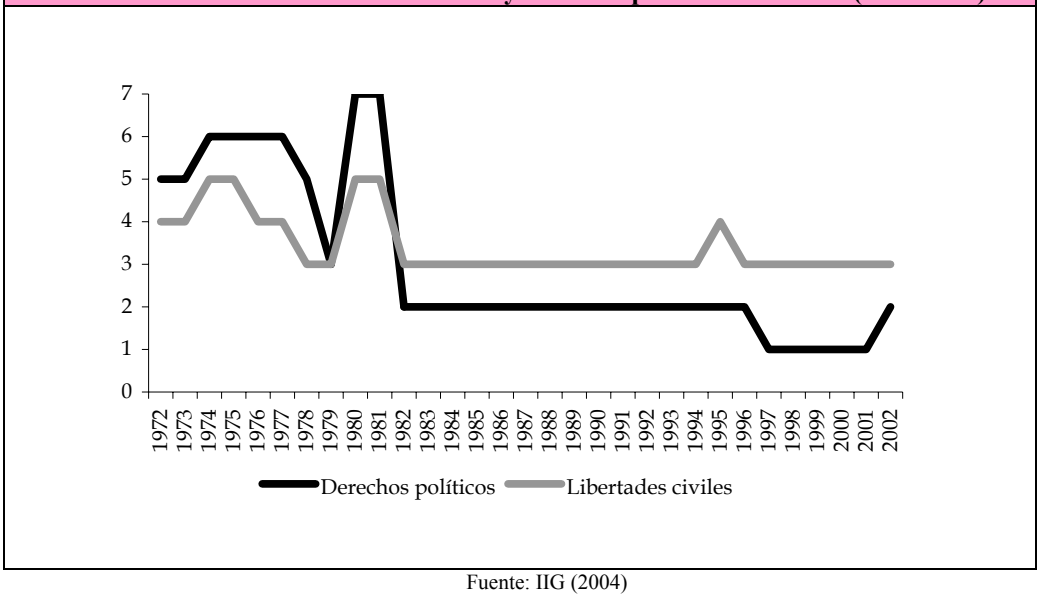
Es importante aquí dejar claro que el espacio asociativo no es lo mismo que las redes. El espacio asociativo se refiere a la oportunidad política de organizarse mientras que las redes se refieren a la capacidad existente para hacer esto. Estas dos variables no co-varían necesariamente. En etapas de "cierre" político las redes pueden persistir; además, el espacio político asociativo no se traduce necesariamente en la existencia o crecimiento de redes sociales (Putnam, 2000).

A pesar del desencanto de las nuevas democracias, debe tenerse en cuenta que la liberalización política durante la década de los ochenta supuso un cambio en cuanto a las oportunidades políticas de organizarse legalmente para los movimientos populares en la medida que la democracia supone un mayor respeto para libertad de asociación, libertad de expresión y libertad de prensa.

En general, la liberalización política creó nuevos espacios para la expresión y organización de identidades indígenas a través de las comunidades en la medida que los estados se desmilitarizaban y se legalizaban arenas en las que poder formar asociaciones. Con la desaparición de represión y el incremento en cuanto al respeto por los derechos civiles, los ciudadanos se encontraron con menos obstáculos para expresar sus opiniones en público, distribuir información, organizarse a través de las comunidades y llevar a cabo asambleas públicas (por ejemplo, ver gráficos para los casos de Bolivia y Ecuador). Así, la emergencia de movimientos sociales indígenas legales coincide con esta ronda de democratización a la que se aludía.

Los procesos de apertura política nacional emergieron en Ecuador y Bolivia a finales de la década de los setenta. Estos cambios crearon oportunidades políticas para las comunidades aisladas y para que los activistas indígenas sacaran partido de las redes trans-comunitarias para movilizarse (Trejo, 2000). Los casos de Bolivia y Ecuador encajan bien con lo que Gurr & Moore (1997) sugieren: donde existe un régimen con una institucionalización democrática endeble, una movilización de base étnica es probable (si el Estado es incapaz de responder a las demandas de grupos étnicos bien organizados los cuales han expresado agravios sociales; este parece ser el caso de Bolivia y Ecuador)

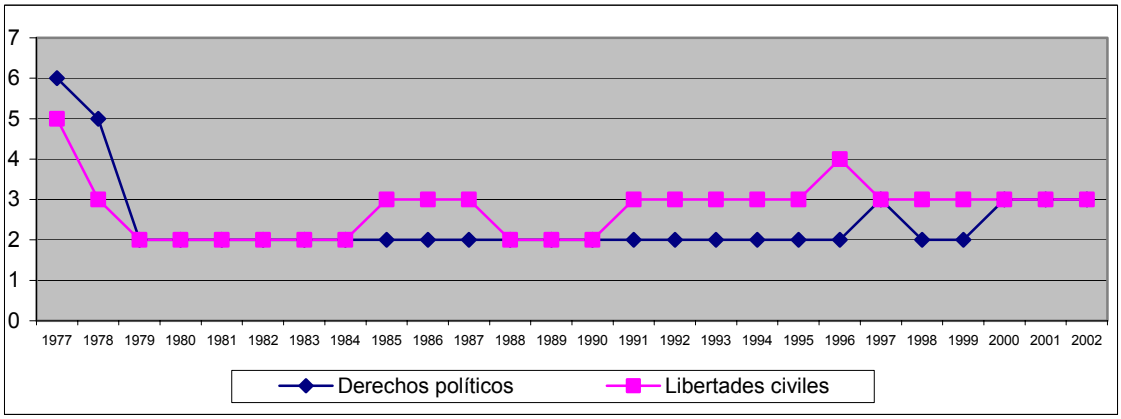
**Gráfico 16. Evolución libertades civiles y derechos políticos en Bolivia (1972-2002)**




Fuente: IIG (2004)
Los valores de la escala van de 1 (nivel más elevado de derechos y libertades) a 7 (nivel más bajo).

Del gráfico 16 puede inferirse como el nivel de libertades civiles y derechos políticos ha ido aumentando en Bolivia a medida que la democracia se ha ido consolidando. Si bien se destacan puntos de inestabilidad, la tendencia es relativamente constante desde 1982. Un rasgo que comparte Ecuador y que se expresa en la siguiente representación gráfica (ver gráfico 17).

**Gráfico 17. Evolución de derechos políticos y libertades civiles en Ecuador. 1977-2002.**




Los valores de la escala van de 1 (nivel más elevado de derechos y libertades) a 7 (nivel más bajo).
Fuente: IIG (2005)

Perú, careció de este espacio como consecuencia de los diversos obstáculos causados por las pautas autoritarias (fujimorismo) y el enfrentamiento civil. La violenta guerra civil en el país cerró las posibilidades para la libertad de expresión y organización.

Además, las organizaciones existentes fueron destruidas y se obstruyó la formación de redes trans-comunitarias (Stern, 1993).

Pero, como ya se ha puntualizado e incidirá después nuevamente (en el apartado de conclusiones), no puede afirmarse que el espacio político estuviera totalmente cerrado en Perú. Lógicamente el conflicto armado supuso trabas para la organización indígena al encontrarse las poblaciones originarias entre las posiciones gubernamentales y las guerrilleras; la debilidad de un sistema democrático en transición fue aprovechado por las guerrillas para organizarse en detrimento de otros sectores como podrían ser los indígenas. De hecho, la llegada de Fujimori al poder en 1990 supone una vuelta más al "cierre" del sistema político con una notable afectación hacia las libertades políticas y civiles. Pero en 1990 ya se habían contemplado, en Bolivia y Ecuador, notables esfuerzos organizativos por parte de las poblaciones indígenas lo que hace considerar que si bien la oportunidad política es un factor fundamental para expresar la emergencia de los movimientos indígenas, al igual que los motivos (que también se dan en Perú tal y como se ha explicitado), no resulta tan determinante como podrían ser los medios. A pesar de todo, se trabaja con unos casos en los que la interdependencia entre variables es muy fuerte y no pueden establecerse consideraciones absolutas en relación a una u otra variable (por ejemplo, el conflicto interno inhibió la creación de redes por parte de actores como la iglesia).

En este sentido, la liberalización política es necesaria para explicar la politización de la identidad indígena y su manifestación en movimientos sociales legales. Sin embargo, no es suficiente para explicar el proceso de organización o las cuestiones de identidad. En cuanto a los movimientos, la liberalización política no siempre desemboca en organización política. En referencia a la identidad, la politización de la identidad indígena no ha ocurrido siempre que la liberalización y / o democratización se ha producido en América Latina - la liberalización política no generó organización indígena en el Perú pre-Fujimori. De este modo, debe verse qué es lo que ha hecho diferente a esta nueva etapa democrática de las anteriores viendo qué es lo que motiva a la población a organizarse alrededor de preocupaciones indígenas junto a aquellas más materiales (y qué les permite hacerlo). La respuesta ha sido precisada anteriormente: la contracción de las políticas corporativistas y la aparición y consolidación de aquellas propiamente neoliberales.

Debe tenerse en cuenta que el espacio político asociativo ha importado tanto de iure como de facto. En la Amazonía, donde los estados históricamente han sido débiles (en algunos lugares relativamente ausentes), existió un espacio político asociativo generalizado independientemente de los cambios en los regímenes políticos nacionales. A pesar de que los gobiernos nacionales desplegaron acciones represivas en otras áreas, esta circunstancia raramente afectó a la zona amazónica de una manera directa. En este sentido, el espacio político asociativo existió de facto y fue relativamente constante en dicha zona[226]. Las comunidades indígenas amazónicas fueron libres para organizarse (aunque a menudo chocaron con formas locales de opresión de por parte de caciques, por ejemplo) sin la regulación, control o represión del estado. A pesar de esto, los activistas indígenas (ante los retos a la autonomía local y sobre la existencia de redes sociales) fueron capaces de aprovechar la oportunidad política derivada por la libertad de expresión y organización que existía de facto (consecuencia de los bajos niveles de penetración del estado lo que se correspondía con bajos niveles de represión).

En la zona andina, donde el estado ha penetrado en un mayor grado que en la amazonía, el espacio político asociativo ha sido más cambiante. Ha fluctuado entre los períodos de "cierre" y aquellos de liberalización política. Durante los periodos de "cierre" político y militarización, los estados restringieron la libertad de asociación en estas regiones y, en consecuencia, cerraron las oportunidades para una organización legal entre las comunidades[227]. Durante estas etapas, la organización indígena no emergió o simplemente se disipó. En cambio, allí donde la liberalización política, legal y prácticamente, derivó en libertad para organizarse, se produjo una mayor oportunidad para movilizarse a través de lineamientos indígenas.

En la zona andina, puede contemplarse una fuerte correlación entre la organización indígena y la liberalización política[228]. Con el declive de la represión y el creciente respeto por la libertad de asociación y los derechos, los ciudadanos se enfrentaron a

[226] Perú es una excepción al respecto como veremos más adelante.
[227] Este tipo de "cierre" ocurrió en Bolivia durante la década de los setenta y, en Perú, de mediados de la década de los setenta hasta el fin del período fujimorista ( podría ser hasta hoy día incluso ).

[228] Los procesos de apertura política nacional emergieron en Ecuador y Bolivia a finales de la década de los setenta.

menos obstáculos para expresar sus opiniones públicamente, distribuir información, organizarse a través de las comunidades y llevar a cabo asambleas públicas. Estos cambios crearon oportunidades políticas para las comunidades aisladas[229].

### 3.5.2. Las redes: las capacidades básicas

Los movimientos no emergen mecánicamente cuando se les presentan nuevas necesidades o oportunidades políticas. Deben construir capacidad organizativa para iniciar y sostener el movimiento. Este es precisamente el caso de las comunidades indígenas que se encuentran, a menudo, separadas por grandes distancias y por identidades indígenas históricamente más definidas y vinculadas a la comunidad en oposición a las instituciones nacionales o regionales. En otras palabras, incluso cuando las comunidades indígenas deben afrontar retos en relación a la autonomía local, en ausencia de lazos entre las comunidades, es realmente difícil elevar demandas, organizarse y lanzar protestas.

Los movimientos indígenas dependen, por tanto, de la existencia y construcción de redes trans-comunitarias[230]. Estas redes proveen espacios en los que los líderes indígenas construyen vínculos, desarrollan confianza, ganan habilidades para el liderazgo y forjan nuevas ideas[231]. McAdam, Tarrow & Tilly (2001) indican que la interacción social que se desarrolla en estos espacios puede crear esferas en las que los actores (en el caso de esta investigación los indígenas) pueden identificar sus circunstancias compartidas, elevar a su grupo de referencia para trascender a geografía

---

[229] y para que los activistas indígenas sacaran partido de las redes trans-comunitarias para movilizarse ( Trejo, 2000 ).

[230] Teóricos como Tarrow ( 1994 ), McAdam, McCarthy & Zald ( 1996 ), han argumentado que es la presencia de las redes lo que permite interactuar a la población ( o a las comunidades ), intercambiar información, construir capital social y movilizarse para obtener cambios; ayudan a superar distancias que, de otro modo, podrían ser insuperables y, al hacer esto, proveen las bases para la construcción de movimientos.

[231] Putnam ( 1993 ) ha popularizado la idea de capital social y ha argumentado que tanto los lazos verticales como los horizontales pueden conducir a diferentes pautas de gobernanza. Lo que conviene tener en cuenta aquí es que las redes, más que el carácter que éstas puedan tener, se muestran, en gran medida, útiles de cara a influir sobre la capacidad de los líderes a la hora de forjar movimientos.

local y asumir una identidad como indígenas (más que una particular y distinta para comunidades indígenas).

Sin embargo, la capacidad de organizarse como indígenas ha dependido de las redes previamente construidas por el estado, la iglesia y los sindicatos. En América Latina, el Estado, los sindicatos y la iglesia han jugado un papel crucial en la creación de vínculos entre las comunidades (formando a líderes de los que muchas comunidades dependieron, promoviendo el bilingüismo y fomentando los procesos de alfabetización). En el esfuerzo por interaccionar con las identidades indígenas, estas instituciones proveyeron, sin querer, vínculos institucionales que fueron la base para la organización de movimientos indígenas a nivel nacional y regional.

Con las reformas de la tierra y los sindicatos campesinos, los estados esperaban crean un campesinado nacional de cara a debilitar las identidades étnicas y formar una nación-estado. Las reformas de la tierra y el proceso de sindicalización en el entorno rural jugaron un papel significativo en el intento de lograr tales objetivos[232]. Sin querer, este proceso común de construcción del estado no sólo incrementó el espacio para las formas de gobernanza local dentro de las comunidades indígenas sino que también facilitó procesos de organización transversales en las comunidades y cristalizó al estado como *locus* del poder y, en consecuencia, el núcleo de la organización.

Por tanto, este proceso de organización rural a cargo del estado creó redes comunitarias transversales que más tarde fueron usadas en estos países para organizar movimientos indígenas – en algunos lugares vinculados a los sindicatos campesinos y, en otros, autónomos a ellos.

Las reformas de la tierra fueron más avanzados y sostenidas en Bolivia (1953) y Ecuador (1964,1973). Las comunidades campesinas en Bolivia se vieron vinculadas a los partidos estatales corporativistas y recibieron la promesa del acceso a la tierra, el apoyo económico y los servicios sociales. En Ecuador, los campesinos no fueron incorporados en un estado corporativista o vinculados a un partido en particular pero con la reforma de la tierra los políticos ecuatorianos y los militares trataron de fortalecer

la capacidad estatal. El aumento de la importancia del papel del estado en la administración y los procesos de desarrollo fortaleció la dependencia del campesinado ecuatoriano en relación al estado en cuanto a la tierra y los servicios – sin el simbolismo imperante en Bolivia en lo que se refiere a la inclusión política vía corporativismo. Por tanto, el proceso de construcción del estado en Bolivia y Ecuador durante el siglo XX trató de institucionalizar un campesinado organizado a nivel nacional sujetándolo al estado. Sin querer, este proceso común de construcción del estado no sólo incrementó el espacio para las formas de gobernanza local dentro de las comunidades indígenas sino que también facilitó procesos de organización transversales en las comunidades.

El gobierno militar reformista en Perú (1968 – 1975) también llevó a cabo reformas de la tierra y enfatizó la organización campesina pero los siguientes gobiernos contra-reformistas minaron este proceso. El campesinado peruano de los ochenta y noventa no ha sostenido las redes campesinas trans-comunales como resultado de los vínculos patrón-cliente con el estado como sí sucedió en Bolivia y Ecuador. Los estados peruanos han sido hostiles con las demandas campesinas y han tratado de desarticular y reprimir los esfuerzos de organización rural. Como consecuencia, Perú nunca ha alcanzado ni sostenido realmente una red campesina nacional – excepto durante el gobierno de Velasco Alvarado considerando que realmente este proceso sí se produjo (Cotler & Portocarrero, 1969; Handelman, 1975; McClintock, 1981 y Seligmann, 1995). Ante la ausencia de un proceso sostenido de liberalización política y de un estado desarrollista continuado en el entorno rural peruano, ha sido difícil construir un movimiento nacional campesino. Y, ante la falta de este tipo de redes, ha sido difícil construir una organización que vaya más allá de los referentes puramente locales.

Por otra parte, en América Latina, la iglesia ha ayudado a construir y fortalecer redes rurales entre las comunidades (Peña, 1995)[233]. Tal es el caso de Bolivia y Ecuador. A menudo, las iglesias han provisto medios de comunicación, el *locus* para la interacción y formación que han enlazado a una comunidad con otra. De este modo, la iglesia ha solventado problemas de analfabetismo y ha ayudado a proveer habilidades y formación para enfrentar al estado[234]: han fomentado el activismo y han formado a líderes de base

[233] También ver Chojnacki (1995); Floyd (1995); Brown (1993).

[234] Este es particularmente el caso de las regiones amazónicas de Bolivia y Ecuador.

que podían desplazarse entre comunidades para solventar problemas nacionales o locales. Fundamentalmente, una presencia de la iglesia de carácter más heterogéneo – salesianos, protestantes, etc. – también ha jugado un rol destacado en la zona amazónica boliviana y ecuatoriana en cuanto a la reducción de las diferencias entre comunidades, proveyéndoles de servicios de radio y organizándolas contra las invasiones de territorios[235]; por tanto, este tipo de actividades ayudaron a la población indígena a reconstruir sus lazos e identidades como indígenas más allá del ámbito estrictamente local[236]. Si bien la iglesia se mostró activa en Perú nunca trató de sostener lazos trans-comunitarios – en gran parte por la represión que se produjo en el entorno rural (Yashar, 2002).

Resulta interesante apuntar, para concluir esta reflexión sobre la iglesia, su paradójico rol en relación a las poblaciones indígenas. Como señala Martí (2004) la Iglesia fue uno de los más severos enemigos de los pueblos indígenas desde la Conquista aunque ha resultado ser uno de los primeros defensores de los derechos de éstos[237].

Finalmente, el último actor que coadyuvó a la activación del movimiento indígena es el de las redes internacionales de carácter humanitario, generalmente articuladas a través de grupos o alianzas de ONG's (Martí, 2004). De estas redes procederían activistas de diversos lugares del mundo interesados en cuestiones como el desarrollo, los derechos humanos o la ecología, y que rápidamente se engarzarían (reforzándose mutuamente) con demandas vinculadas al reconocimiento y la autodeterminación de determinados pueblos indígenas. En esta dirección, durante las últimas décadas, las relativamente pequeñas, insistentes y comprometidas ONG's han tenido un impacto notable en la configuración del movimiento indígena.

---

[235] Podemos encontrar un ejemplo de esta situación en la Federación Shuar de Ecuador; para una mayor información, acudir a Collier (1994); Chojnacki (1995); y Floyd (1995).

[236] A diferencia del caso boliviano y ecuatoriano, este proceso no se detecta en Perú.

[237] Martí (2004) precisa que la presencia de la Iglesia en América Latina durante los años ochenta era de unos 160.000 misioneros en activo, de ellos casi el 47% era extranjero y éste se concentraba mayoritariamente en zonas indígenas. Por ello, no es de extrañar la influyente presencia de líderes religiosos (ya sea en los procesos de formación o en el apoyo de determinados actos) en la mayoría de movimientos indígenas y, sobre todo, en la labor de mediación -en caso de conflicto- con autoridades gubernamentales.

Zúñiga (2003), a estas consideraciones, precisa que fue a partir de la década de los ochenta que se produjo una proliferación de ONG (por ejemplo, el 72,5% de las ONG que aparecieron en Ecuador durante el siglo XX lo hicieron entre 1981 y 1994). El discurso indianista (afianzado en los Andes en ese momento), supuso para las ONG un reclamo mayor que la propia pobreza, ya que es en esta zona donde se concentran la mayor parte de ellas. Asimismo, Zúñiga (2003) recalca que su intervención fomentó la constitución de organizaciones indígenas tal y cómo se ha precisado. Así mismo, Bretón (2001)[238] señala que principalmente son dos las opciones de cooperación que rigen el trabajo de las ONG en la zona andina: para unas, el fortalecimiento organizativo como estrategia de cambio social mientras que otras, apuestan por el capital social[239] como medio para lograr el desarrollo sostenible[240].

Tras lo visto, puede decirse que los estados, los sindicatos, iglesias y ONGs han provisto redes que han permitido a las comunidades indígenas el ir más allá de las identidades locales e identificar líderes de confianza común. Además facilitaron una mejora de los procesos de alfabetización y generaron capital social trans-comunitario que permitieron a los líderes indígenas desplazarse entre las comunidades, crear apoyo y desarrollar marcos que resonaron dentro y entre dichas comunidades. A la vez, los líderes indígenas ganaron acceso a la información y a los recursos lo que les permitió comunicarse con el estado e influir y ganar acceso en las agendas.

Estas redes supusieron la base para la movilización indígena en el periodo comprendido entre la década de los setenta y la de los noventa. Al enfrentar el cambio de relaciones estado-entorno rural que amenazó las relaciones de propiedad y la autonomía local, estas redes (sin querer) proveyeron las bases organizacionales para coordinar una significativa movilización indígena durante las décadas de los setenta y noventa.

---

[238] Aunque habla específicamente para el caso ecuatoriano aunque sus consideraciones pueden extenderse al resto de países analizados.

[239] Capital social entendido como el conjunto de redes y normas de reciprocidad que garantizan la interacción y la cooperación social.

[240] Sin embargo, el propio Bretón (2001) indica que la relación entre la densidad organizativa y la persistencia de pobreza en las zonas rurales indígenas muestra la falta de eficacia de estos métodos. La pobreza persiste y apenas ha habido cambios.

Allí donde existieron, las redes permitieron que las comunidades fueran capaces de superar las identidades locales y movilizarse durante los ochenta, noventa y principios del presente siglo para proteger / asegurar relaciones de propiedad que podrían garantizar tanto necesidades materiales y ser la base para una autonomía política local[241]. Allí donde estas redes no existieron a escala nacional y de un modo sostenido, como parece ser el caso de Perú, la movilización indígena no se produjo.

En síntesis, en los países centro-andinos, el Estado, los sindicatos y la iglesia[242] han jugado un papel crucial al respecto[243]. Mientras perseguían sus respectivos objetivos, estas instituciones (sin querer) han provisto los vínculos institucionales que se han convertido en la base para forjar identidades y movimientos indígenas trans-locales (y de forma subsiguiente, trans-nacionales).

### 3.5.3. Incentivos / motivos, oportunidad y medios: balance y respuesta a la hipótesis

Por tanto, los movimientos indígenas latinoamericanos en los países analizados son, en primer lugar, una respuesta a la consolidación y aumento de las desigualdades así como su percepción (del Alamo, 2004) causadas por el incompleto proceso de liberalización política como por las reformas económicas del estado (o, de forma conjunta, lo que Laurie – 2001 – o Yashar – 2002 -, entre otros, han denominado como cambios en los regímenes de ciudadanía). La liberalización política de la década de los ochenta creó un mayor espacio para la articulación pública de identidades étnicas, demandas y conflictos. Sin embargo, las comunidades indígenas han experimentado una nueva etapa de desencanto político en la medida que el estado ha presentado fracasos a la hora de sostener los derechos individuales asociados con la democracia liberal en la medida que las reformas económicas han desmantelado las instituciones estatales que previamente habían extendido *de iure* o *de facto* derechos de corporativos de clase y autonomía

[241] Allí donde estas redes no existieron a escala nacional y de un modo sostenido, como parece ser el caso de Perú, la movilización indígena no se produjo.

[242] Podemos señalar aquí, por ejemplo, el papel de la iglesia que colaboró a formar a líderes de los que muchas comunidades dependieron, promoviendo el bilingüismo y fomentando los procesos de alfabetización.

[243] Brysk ( 2000 ) enfatiza las dimensiones transnacionales de las redes creadas por estas instituciones.

comunitaria. A través de las redes sociales establecidas por rondas previas de organización política y religiosa, los grupos indígenas se han movilizado a través de las comunidades para demandar derechos y recursos que les eran negados como indígenas. En esencia, se han movilizado en torno a los derechos por la tierra como medios para lograr la supervivencia material con autonomía política local / regional.

Únicamente dónde se presentan estos tres factores (cambio en los regímenes de ciudadanía -que desafiaron la autonomía local, redujeron subsidios, créditos, privatizaron las tierras y generaron mayores desigualdades- redes sociales y espacio político asociativo), se detecta la emergencia de movimientos indígenas. Allí donde la autonomía local fue desafiada (y donde las condiciones socio-económicas de los indígenas empeoraron) y dónde los indígenas pudieron disponer de redes sociales preexistentes y tomar partido del espacio asociativo, las comunidades indígenas tendieron a movilizarse para defender no sólo su autonomía local sino también ante la percepción de que las desigualdades iban/irían en aumento. Para los casos de estudio elegidos, se aprecia que estos tres factores se presentan en Bolivia y Ecuador a finales del siglo XX (estuvieron ausentes en tramos anteriores del mismo siglo). Sin embargo, estos tres factores no aparecen juntos en Perú, donde los espacios políticos asociativos fueron esquivos y las redes comunitarias débiles, haciendo casi imposible para las comunidades indígenas el organizarse más allá del nivel local (ver tabla 54).

**Tabla 54. Políticas corporativistas en países centro-andinos**

| | **Políticas corporativistas** | **Efectos políticas corporativistas** | **Efectos inesperados de las políticas corporativistas** | **Duración políticas corporativistas** | **Consecuencia (redes)** | **Otras redes** | **Efectos otras redes** |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **Ecuador** | Reformas Agrarias (1964, 1973) | Creación y expansión de servicios sociales; mecanismos de asistencia agrícola; acceso a la tierra; indígenas como ciudadanos; consolidación identidad campesina; despolitización identidad étnica | Falta de alcance del estado; consolidación de la autonomía indígena; institucionalización de usos y costumbres indígenas | Prolongada (más allá de 1980) | Perduraron vínculos estatales corporativistas | Iglesia, ONGs | Formación de líderes indígenas; comunicación entre comunidades; provisión de servicios, alfabetización |
| **Bolivia** | Reforma agrarias (1953) | | | Prolongada (más allá de 1980) | | | |
| **Perú** | Reforma agraria (1968) | | | Breve (finaliza en 1975) | Apenas se consolidaron los vínculos y se desmoronaron rápidamente | No se detectan no a escala nacional ni de modo sostenido | |

En otras palabras y concretizando con los casos, es en el contexto de disponibilidad de espacio asociativo que emergieron los movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia.

Cada uno de estos movimientos se construyó sobre las densas redes sociales pre-existentes (tanto las estatales como las formadas por la intervención de otros actores) que permitieron la construcción de vínculos trans-comunitarios y la creación de movimientos pan-étnicos (Yashar, 2002). Allí donde estas redes no existieron, fue casi imposible organizarse más allá del nivel comunitario local – particularmente cuando este hecho se combina con un espacio asociativo inexistente o limitado. Así, dónde continuó el clima de represión, en sentido amplio, y la libertad de expresión desapareció, el "cierre" político impidió la formación de movimientos indígenas. Así, los procesos de organización indígena a escala nacional y sostenida se han mostrado esquivos en Perú salvo en algunos enclaves aislados de la amazonía peruana. En resumen, ante la ausencia de un proceso sostenido de liberalización política y, ante la falta de redes, ha sido difícil construir una identidad indígena y una organización en el país que vaya más allá de los referentes puramente locales.

Por tanto según el argumento sugerido y los casos presentados brevemente aquí, los efectos de las nuevas democracias y las políticas de ajuste (que derivaron en cambios en los regímenes de ciudadanía) generaron y consolidaron relaciones de desigualdad (con efectos como el desafío a la autonomía local que habían logrado las poblaciones indígenas durante los regímenes corporativistas y los graves desequilibrios socio-económicos resultantes en los enclaves indígenas) y politizaron los *clevages* étnicos. Las redes sociales proveyeron la capacidad para organizarse más allá de las comunidades locales y elevar esfuerzos para la organización indígena a escala nacional y regional. Y el espacio político asociativo proveyó la oportunidad política para hacer esto. La existencia e interrelación entre estos tres factores explica, parcialmente, la emergencia desigual y contemporánea de los movimientos indígenas en Bolivia, Ecuador y Perú.

La otra parte que debe ser considerada para comprobar bajo qué circunstancias y condiciones emergen los movimientos indígenas en los países seleccionados depende de los factores de ajuste que se detallan en las siguientes páginas. En los estados analizados intervienen una serie de factores o particularismos que tienen un impacto diferente según el país. Estos factores, incorporados tras los estudios de caso, determinan un impacto favorable a la emergencia del movimiento indígena en Ecuador y Bolivia (aunque no de manera tan intensa como Ecuador) y desfavorable para Perú. Ello hace

pensar que en el caso de que existieran medios y oportunidades quizás no se produciría la organización y emergencia de un movimiento. Por otro lado, también constatar si, a pesar de existir medios y oportunidades, se hubiera producido la emergencia indígena en Ecuador y Bolivia si no hubieran mediado los factores que se señalarán a continuación.

Por tanto, debe irse más allá de las variables principales analizadas y de las perspectivas teóricas que las respaldan ya que el estudio de caso realizado demuestra que dichas variables sólo ofrecen coincidencias / diferencias en aquellos países que contemplan o no procesos de organización y movilización indígena. Básicamente, dichas variables no son lo suficientemente explicativas para determinar bajo qué condiciones se produce o no el fenómeno. Por este motivo, es necesario dar entrada a una serie de factores de ajuste que resultan clave para comprender la emergencia o no de movimientos indígenas en los países elegidos.

Se observa que estas variables, propias de las teorías de los movimientos sociales y de las teorías de la modernización / construcción del estado-Nación, se encuentran comprendidas entre los principales trabajos y aportes teóricos sobre la cuestión. Parece haber un consenso alrededor de cuáles son los elementos clave a tener en cuenta para explicar el fenómeno de los movimientos indígenas en América Latina. Sin embargo, no existen coincidencias plenas al respecto y mientras unos teóricos consideran fundamental uno de los elementos, otros lo consideran simplemente como un factor secundario. Por otra parte, es difícil establecer juicios al respecto dada la carencia de trabajos comparativos. La mayoría de las investigaciones son simplemente estudios de caso y es difícil extrapolar o establecer generalizaciones a partir de ellos, lo que no significa descartar su validez (se entra con más detalle en esta cuestión en el apartado 4).

### 3.6. Especificaciones al planteamiento: particularismos y factores de ajuste

El contenido de las páginas anteriores muestra como las comunidades indígenas se han movilizado y han sido movilizadas en el pasado aunque es en años recientes en los que

los *cleavages* étnicos se encuentran más politizados. Este proceso se detecta en Bolivia y Ecuador. Las organizaciones resultantes, a pesar de sus diferencias, comparten el compromiso de organizar y defender a los indígenas como tales - fundamentalmente reclaman que se cumpla la promesa de la democracia (incluir y respetar los derechos individuales de los indígenas) y que el estado reconozca legalmente los derechos colectivos a la tierra y a las formas de gobernanza locales. Desde esta perspectiva, puede decirse que estos movimientos han asumido una identidad indígena. Sin embargo, esto no es predominante en las organizaciones rurales peruanas: los *cleavages* étnicos en Perú se encuentran ensombrecidos por la organización y protesta de clase.

El planteamiento que se ha presentado trata de dar respuesta al por qué se politiza la identidad indígena y por qué emergen movimientos basados en dicha identidad; así mismo, trata de explicar el por qué el fenómeno se produce en Bolivia y Ecuador pero no en Perú. Dicho planteamiento o modelo trata de ser un aporte adicional a las formulaciones e investigaciones que, durante los últimos años, han venido realizándose al respecto. Es así que el modelo como tal no pretende ser la explicación definitiva al fenómeno analizado sino una alternativa a las argumentaciones existentes hasta el momento.

En esta misma línea, si bien dicho modelo parece adaptarse a la realidad de los países elegidos, parece adecuado tener en cuenta una serie de factores adicionales que, si bien se detallan en las siguientes páginas, no se han apuntado hasta el momento y que resultan claves para explicar las diferencias entre los países objeto de estudio. Debe tenerse en cuenta que, en la práctica, es difícil determinar las condiciones necesarias y suficientes para determinar un fenómeno concreto en el campo de las ciencias sociales. Los fenómenos sociales son complejos y rara vez pueden ser explicados por un solo factor causal. Un determinado resultado puede ser el resultado de varios factores en diferentes casos o puede ser el resultado de una combinación de factores (Ragin, 1987). Por este motivo, se considera que las breves precisiones siguientes pueden ser de ayuda para precisar y comprender más a fondo el objeto de estudio de esta investigación[244].

[244] De este modo, el objetivo en nuestro análisis, podría interpretarse en otro sentido: no ofrecer aquellas condiciones suficientes y necesarias en relación a los procesos de movilización indígena sino mostrar como las variables incluidas en el análisis han influido en estos procesos de movilización.

Se ha señalado que, en contraste con el Ecuador y Bolivia, no existe un movimiento étnico en la sierra peruana (a pesar de tratarse de la región de los Andes que, cuantitativamente hablando, presenta la mayor población indígena de habla quechua). Pero ello no quiere decir, como ha señalado Degregori (1993), que el factor étnico se encuentre ausente de los procesos culturales y políticos del país[245]. Junto con las variables destacadas en el planteamiento de la investigación, puede decirse que la inexistencia de un movimiento indígena en la sierra peruana también responde a la peculiaridad de algunos procesos estructurales ocurridos en el país:

### 3.6.1. El proceso migratorio indígena

La migración de la Sierra a la Costa. Albó (2000) ya ha analizado este fenómeno indicando la magnitud de la migración indígena de la sierra a la costa. La experiencia de la migración a Lima ha sido mucho más intensa en términos demográficos que en los casos de Quito y La Paz[246] (ver tablas 55 y 56).

**Tabla 55. Población rural sobre el total poblacional de países centro-andinos 1960-2003 (%)**

| | 1960 | 1965 | 1970 | 1975 | 1980 | 1985 | 1990 | 1995 | 2000 | 2003 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **Bolivia** | 63,24 | 61,74 | 60,22 | 58,69 | 54,55 | 49,48 | 44,42 | 40,60 | 37,65 | 36,62 |
| **Ecuador** | 65,57 | 62,81 | 60,47 | 57,64 | 53,04 | 48,78 | 44,91 | 39,73 | 37,00 | 38,21 |
| **Perú** | 53,72 | 48,13 | 42,59 | 38,34 | 35,47 | 33,16 | 31,01 | 29,13 | 26,87 | 26,13 |

Fuente: LAGNIKS (2003)

**Tabla 56. Población urbana sobre el total poblacional de países centro-andinos 1960-2003 (%)**

| | 1960 | 1965 | 1970 | 1975 | 1980 | 1985 | 1990 | 1995 | 2000 | 2003 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **Bolivia** | 36,76 | 38,26 | 39,78 | 41,31 | 45,45 | 50,52 | 55,58 | 59,40 | 62,35 | 63,38 |
| **Ecuador** | 34,43 | 37,19 | 39,53 | 42,37 | 46,96 | 51,22 | 55,09 | 60,27 | 63 | 61,79 |
| **Perú** | 46,29 | 51,87 | 57,41 | 61,46 | 64,57 | 66,87 | 68,90 | 70,87 | 72,77 | 73,87 |

Fuente: LAGNIKS (2003)

Este proceso de migración, que implicó además un mayor grado de movilización geográfica, fue acompañada por la transformación de los indígenas migrantes en una "plebe urbana" (Franco, 1991) que construyó una identidad "chola" o "mestiza"

[245] Lo que ocurre es que presenta contenidos diferentes, que no necesariamente se expresan en términos de la reivindicación de la indianidad.

[246] Aunque, como precisa Bello (2004) tanto Lima, La Paz o Quito (así como otras capitales como México, D.F. han recibido un aporte mayor de población indígena que el que recibieron históricamente debido, sobre todo, al deterioro y estancamiento de las economías comunales y campesinas, la pérdida de recursos productivos, así como a la atracción del trabajo asalariado urbano.

abandonando sus rasgos indígenas (para mayores detalles al respecto, ver recuadro 7). De este modo, se produciría la existencia de un fenómeno que podría denominarse como "desindianización" (Pajuelo, 2004)[247].

**Recuadro 7. Perú: Lima y la `reconquista´ andina; la pérdida de identidad en la capital**

Como se desprende de los datos presentados en las tablas anteriores, Ecuador y Bolivia han permanecido como países más rurales que Perú. Si se comparan los dos polos del espectro, Ecuador y Perú, a finales de la década de los noventa, casi 3 millones de una población total de 12 vivía en Quito y Guayaquil (Murphy, 1997); por otro lado, en Lima se contabilizaban 8 millones de un total poblacional de 24 (Murphy, 1997). Estos datos reflejan como la migración de las tierras altas peruanas a la costa es mucho más fuerte que la del caso ecuatoriano. De acuerdo a Gray (1987), entre un 10 y un 25% de toda la población indígena de Sudamérica, se localizaba en zonas urbanas durante la década de los ochenta y el grueso de este conjunto estaba compuesto por la población indígena peruana de la sierra que residía en Lima. De forma similar, Degregori (1995) argumenta que Lima es la ciudad que concentra el mayor volumen de quechua parlantes. El propio Degregori (1992) expresa como millares de personas emigraron del departamento andino de Ayacucho a partir de la década de los sesenta en adelante con el objetivo de huir de la pobreza y la opresión. De 1940 a 1981, la población de Lima creció de los 645.000 habitantes a los 4,6 millones. Este proceso ha sido etiquetado como la "Reconquista andina" de la capital de los conquistadores españoles (Arguedas en Stara et al., 1995). La mayoría de estos migrantes se han acabado situando en las periferias de la capital, formando los llamados "pueblos jóvenes" que, en la actualidad, constituyen el hogar de la mayoría de la población limeña. Si bien la migración a Lima implica una diversificación de estilos de vida de las poblaciones andinas, podría esperarse que la concentración en la urbe incrementaría tanto la interacción como el contacto y, en consecuencia, la cohesión de las poblaciones migrantes. Sin embargo, esta no parece ser la situación en Perú. De acuerdo con loes estudios realizados por diversos autores, (Marzal, 1995; Montoya, 1998), el proceso de migración de las tierras altas a Lima implica una pérdida, o al menos un encubrimiento, de la identidad indígena. En el polo opuesto, las migraciones a Quito y Guayaquil – en Ecuador – o ciudades como La Paz –en Bolivia – no suponen la pérdida de la identidad indígena. Esta circunstancia, como se verá en los restantes factores de ajuste, puede atribuirse a circunstancias como las menores distancias en cuanto a la localización de la capital.

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la instalación de grandes contingentes indígenas en zonas urbanas no significa necesariamente que los migrantes pierdan sus vínculos con la comunidad o el pueblo de origen. En algunos casos, tanto migrantes como residentes rurales, mantienen vivos sus lazos de parentesco, sus vínculos sociales y emocionales. Urrea (1994) señala que los desplazamientos de migrantes indígenas a los centros urbanos, más que una pérdida de identidad, muestran una adaptación

[247] La migración entre los pueblos indígenas constituye uno de los fenómenos más importantes en la actualidad. Aunque sus orígenes se remontan a la historia colonial, sus mayores efectos aparecen durante el siglo XX. El deterioro de las economías campesinas, la pérdida y disminución de las tierras comunitarias, la carencia general de recursos productivos, el crecimiento de la población, la pobreza o la "atracción cultural" de la ciudad son algunas de las causas de este tránsito, que casi siempre ha tenido la misma dirección: campo ciudad. La migración de los indígenas hacia las ciudades ha tenido un significado claro: constituye un sinónimo de muerte cultural, de asimilación y discriminación. Este supuesto plantea la idea de que el migrante rompe con su comunidad y se integra al escenario no indígena de la urbe. Tal tesis aparenta ser verdad, porque las condiciones que ofrece la ciudad para el desarrollo de las identidades indígenas no son las más propicias. Sin embargo, este hecho podría discutirse ya que, en Lima, se han formado verdaderos barrios indígenas que dan cabida a sucesivas oleadas de nuevos migrantes y constituyen redes formales e informales, organizaciones vecinales, culturales, políticas y productivas cuyo núcleo articulador es un sentido de pertenencia o identidad colectiva.

continua, lo que está asociado "a la lengua de origen, la conservación de uniones preferenciales entre miembros del mismo grupo de procedencia, la manutención del sistema de familia y de compadrazgo con algunas variaciones, los patrones de crianza y socialización comunes a las áreas de origen y la conservación de una buena parte de las tradiciones vernáculas, sobre todo, de una cosmovisión o inconsciente colectivo común" (Faust, 1990; Urrea, 1994). Además, un número indeterminado de migrantes retorna a sus comunidades temporal o definitivamente; este es el caso de los aymará de los Andes bolivianos (Bello, 2004) o de algunos pueblos indígenas ecuatorianos.

El caso más paradigmático es el de Ecuador, ya que las poblaciones indígenas de las tierras altas que migraron a los núcleos urbanos mantuvieron las conexiones con sus lugares rurales de origen y este hecho es de gran importancia para la preservación de la identidad indígena y su cohesión. Radcliffe ( 1999 ) indica que tanto los migrantes permanentes como aquellos de corto plazo en las ciudades ecuatorianas siguen en contacto con sus comunidades rurales de origen y siguen considerándose como campesinos o andinos; como señalan Whitaker & Colyer (1990) gran parte del grueso migratorio ecuatoriano ha sido estacional y Kyle (1999) precisa que los procesos de urbanización y migración no han implicado una pérdida de la identidad grupal. Como diría Guerrero (1998), la población indígena ecuatoriana que se desplaza de las áreas rurales a las urbanas de la costa, cambian su modo de vida y dejan de utilizar vestidos tradicionales, pero no dejan de identificarse como indígenas. Sin embargo, el proceso no se detecta en Perú. Influyen varios factores; por ejemplo, la amplia duración del conflicto armado que ha impedido retornos de los migrantes hacia la Sierra (la migración permanente a las ciudades en Ecuador ha sido mucho más reducida – entre 1962 y 1982, migraron un millón de ecuatorianos pero más de la mitad de dicha migración fue estacional o sólo por un día – Waters, 1997); el estancamiento de la economía de la Sierra en detrimento del desarrollo acontecido en Lima y en la Costa (este proceso se ha acentuado durante las últimas décadas en las que el patrón de desarrollo regional ha favorecido a la zona de la Costa sobre la Sierra y la Selva)[248] o, incluso, las dificultades de comunicación (causadas por las enormes distancias) desde la capital del país situada en la costa en relación con las tierras altas (Montoya, 1998). Por

[248] Esto ha comportado que el resto de las regiones del país hayan demandado una mayor proporción de gasto público así como una mayor participación para determinar como éste se distribuye.

ejemplo (en las siguientes páginas se prestará una mayor atención al factor geográfico), Ayacucho y Lima están separadas por un trayecto que, en autocar, supera las 15 horas de duración; más exagerado es realizar la travesía que va de Lima a Cuzco que, por tierra, se extiende entre las 36 y 40 horas de duración (Murphy, 1997). Las circunstancias cambian si nos se presta atención al caso de Ecuador. Viajar de Quito a cualquier enclave de las tierras altas supone perder menos de 10 horas.

Antes de acabar con este primer factor de ajuste conviene indicar que la migración hacia la costa peruana es también uno de los efectos derivados de los fracasos de la reforma agraria (1969) emprendida durante el gobierno del general Velasco (1968-1975)[249]. Muchos campesinos de las tierras altas sufrieron la falta efectiva de redistribución y no gozaron de una superficie de tierra necesaria como para hacer de la tarea agrícola el mecanismo básico de subsistencia. El hecho de que este tipo de problemas no se hayan solventado ha provocado que el flujo migratorio hacia la costa continúe y que las demandas de los campesinos se centren en obtener créditos para la actividad agrícola, mejores precios para los productos obtenidos así como más tecnología (fertilizantes, maquinaria, etc.) para hacer que los desempeños agrícolas sean más rentables. Si bien estas son demandas intrínsecamente ligadas a las poblaciones indígenas, a su cosmovisión y a sus modos de vida, no se ha podido impedir, para el caso peruano, que el factor estrictamente étnico haya pasado a ocupar un segundo plano (por no decir un plano inexistente).

### 3.6.2. La élite intelectual indígena

A diferencia de Bolivia y Ecuador, Montoya (1998) señala que uno de los factores que torna peculiar el caso peruano es la inexistencia de una intelectualidad indígena; es decir, de una élite intelectual orgullosa de su identidad india y capaz de imaginarse como parte de una comunidad étnica mayor. A diferencia de lo que ha ocurrido en Ecuador[250] y Bolivia la intelectualidad peruana de origen indígena no se asume una

[249] en el capítulo correspondiente al estudio de caso de Perú abordamos con detalle el tema de la reforma agraria y los efectos que de ella se derivaron. Asimismo sus repercusiones en la carencia de organización y emergencia sobre lineamientos indígenas en el país.

[250] Ver Zamosc (1993) para aspectos directamente relacionados con el papel de la élite intelectual indígena en la emergencia del movimiento ecuatoriano.

identidad india - más aún cuando la educación es vista como una mecanismo para dejar de ser indio, blanquearse y adoptar el castellano. De allí que en Perú no exista un discurso étnico capaz de ganar audiencia entre las poblaciones indígenas y que los sectores intelectuales de origen indígena no hayan jugado un papel relevante en la emergencia y liderazgo de un posible movimiento. Degregori (1993) enfatiza la importancia de las élites intelectuales para crear identidades étnicas, (re)inventar tradiciones e imaginar proyectos.

Como se verá en el desarrollo de los estudios de caso, Ecuador contempla el crecimiento de la proporción de indígenas que adquirieron educación superior sin abandonar su identidad indígena (aunque, lógicamente, esta situación no puede extrapolarse para toda la población indígena ecuatoriana). Así, Guerrero (1998) señala que, entre estos profesionales, muchos se desplazaban de las áreas rurales a los núcleos urbanos de la costa[251], cambiando su estilo de vida (por ejemplo dejando de usar los vestidos tradicionales) pero no dejaban de identificarse como indígenas. Por otra parte, como apunta Selverston (1997), el caso ecuatoriano contempla un notable apoyo gubernamental y académico en lo que a elaboración de material didáctico, para el fomento de la educación bicultural y bilingüe, se refiere. De este modo, se estos programas formaron a adultos indígenas alfabetizados para que desarrollaran tareas de enseñanza en las comunidades indígenas de manera que se fortalecían los procesos de liderazgo y de vinculación con la identidad indígena – estos programas dieron e los educadores indígenas una valiosa experiencia y formación al tiempo que enseñaban a los niños indígenas a valorar su lengua y su cultura y se constituían las bases para la aparición de las élites dirigentes de los futuros movimientos indígenas.

Cotler (1998) enfatiza la importancia de este liderazgo intelectual para explicar porqué no contempla la emergencia de un movimiento indígena. Como otros autores, explicita que en el país existe un importante grado de movilidad social y que los indígenas tienden a desplazarse de un status social de indígena a otro de "cholo" al trasladarse de las áreas rurales a las urbanas. Cotler (1998) subraya la ausencia de estos liderazgos intelectuales indígenas en Perú en contraste con Bolivia y Ecuador y considera que se

[251] Clarke (1998) precisa que la migración estacional a los núcleos urbanos fue un fenómeno frecuente entre los hombres indígenas de las tierras altas lo que les hizo dominar la lengua castellana de una manera más fluida. Sin embargo, apunta, ello no supuso una pérdida de los vínculos identitarios.

necesita de ellos para crear la idea de una identidad étnica a través de la que la población pueda organizarse (ello no implica que todos los líderes deban ser intelectuales o estar económicamente bien posicionados como se señala en una de las siguientes puntualizaciones).

### 3.6.3. La extensión geográfica

Siguiendo a Sánchez (1994, 1996) también deben considerarse las diferencias geográficas de los países como factor que favorece / perjudica a los procesos de organización (ver tabla 57).

**Tabla 57. Países centro-andinos: extensión geográfica (Kilómetros cuadrados)**

| País | **Extensión (Kilómetros cuadrados)** | **Extensión amazonía** | **Extensión zona andina** | **Extensión otras regiones** |
|---|---|---|---|---|
| Bolivia | 1.098.581 | 595.661 | 307.000 | 167.339 (valles) |
| Ecuador | 270.870 | 128.884 | 66.240 | 67.702 (Costa)<br>7.884 (Galápagos) |
| Perú | 1.285.216 | 736.443 | 391.991 | 136.223 (Costa) |

Fuente: Elaboración propia a partir de varias fuentes

La menor extensión geográfica de Bolivia y Ecuador sería un factor favorable de cara a la organización y al éxito de las movilizaciones. Mucho más en el caso ecuatoriano que en el boliviano aunque ambos superiores al peruano, tanto en la zona andina como en la amazónica. En otras palabras, la mayor extensión geográfica (tanto en la zona andina como en la amazonía), sería un factor perjudicial para la constitución d0e un movimiento de base étnica.

Si bien puede tener incidencia, esta investigación no considera que la repercusión de esta variable sea de gran importancia para explicar las diferencias entre los tres países. Influye claramente en el caso de Ecuador pero no tanto en el de Bolivia. La extensión geográfica en la amazonía y sierra boliviana son menores que la peruana pero la diferencia no es tan perceptible como en la comparación Ecuador-Perú. Con similar extensión, en Bolivia se detectan movimientos indígenas de considerable fortaleza mientras que en Perú esto no sucede.

De todos modos, a pesar de los matices, los casos estudiados no contradicen el hecho de que la concentración territorial aumenta las probabilidades de lograr interacción, cohesión y redes que resultan útiles en los procesos de movilización. Todo lo contrario; por ejemplo, en el caso ecuatoriano sobresale la circunstancia de que las migraciones hacia los núcleos más urbanos más importantes del país (Quito y Guayaquil) no han provocado la pérdida de la identidad indígena. Este fenómeno parece estar directamente relacionado con las menores distancias del país (sobretodo en comparación con Bolivia y Perú) y la localización de la capital. Radcliffe (1999) indica que tanto los migrantes permanentes como aquellos de corto plazo en las ciudades ecuatorianas siguen en contacto con sus comunidades rurales de origen. El factor comunicación resulta clave: viajar de la capital a cualquier enclave de las tierras altas supone un trayecto menor a las diez horas de duración. Así mismo, destaca la circunstancia de que Quito era una ciudad indígena antes de la conquista española y que se encuentra en el corazón de las tierras altas ecuatorianas (es posible que esta circunstancia haga que las poblaciones indígenas de las tierras altas consideren la capital del país como su propio territorio).

De este modo, las distancias y la localización de la capital tienen repercusiones en las posibilidades para los procesos de acción colectiva. Como se verá con más precisión en los siguientes capítulos, uno de los métodos de protesta más visibles por parte de las organizaciones indígenas han sido las marchas hacia la capital. En ellas, las poblaciones indígenas han caminado durante días y semanas desde diferentes partes del país hacia Quito para presentar sus reclamos ante el gobierno (Storaker, 2001). Estas marchas resultan menos complejas si se atiende a la localización de la capital y al hecho de que las distancias en el país sean relativamente cortas (cierto que en Bolivia se han producido también marchas, como se ha especificado con anterioridad, pero éstas han sido menos frecuentes que en el país vecino). Además, las grandes similitudes en las condiciones de vida de las poblaciones indígenas en Ecuador, y dado que una gran mayoría de migrantes mantiene las conexiones con las zonas rurales, hacen que se más fácil llegar a un consenso sobre las demandas más comunes.

El caso peruano, con los esfuerzos de organización local, demuestra también que las probabilidades en contra de los procesos de organización son menores cuando las cifras están a favor. Así, el número de comuneros en la Amazonía y Puno son menores que el promedio nacional: 125 en las comunidades campesinas; 85 en Puno; 33 en la

Amazonía (Valera, 1998). Como ya precisó Mancur Olson (1965) este tipo de situaciones disminuye las barreras para los procesos de organización en contextos en los que existe un motivo, capacidad y oportunidad.

Un dato simple pero muy revelador es el que aporta Storaker (2001) al comparar Perú con Ecuador: el primero es cuatro veces más grande que el segundo y tiene el doble de población. Al centrarse en la zona andina de los países situados a ambos extremos (Ecuador como el menos extenso y Perú como el más extenso) se comprueba que la extensión de los andes ecuatorianos es de 650 kilómetros con 50-80 kilómetros de amplitud (CONAIE, 1989). Por su parte, los andes peruanos cubren un área mucho más grande. De acuerdo a Montoya (1998), miles de kilómetros separan a los diferentes grupos quechuas y el contacto entre las diferentes comunidades indígenas ha estado tradicionalmente limitado con lo que la identidad ha quedado ligada a la comunidad o villa local.

Así mismo, como se detalla en uno de los siguientes factores de ajuste, las largas distancias en Perú, en comparación a Ecuador, quedan reflejadas en una variación lingüística del quechua mucho más amplia; así Montoya (1998) detecta ocho variedades dialectales de quechua en la sierra peruana lo que dificulta mucho los procesos de comunicación (sin tener en cuenta que medio millón de personas habla aymará que es un idioma completamente diferente). Ello no implica que no existan variaciones en el quechua de Ecuador pero éstas son mucho más reducidas y los diversos grupos no tienen problemas para entenderse unos con otros (Storaker, 2001).

### 3.6.4. La clase media / burguesía indígena

En el caso boliviano y ecuatoriano es destacado el papel de una emergente burguesía indígena[252] en el impulso de los movimientos de base étnica. Esta influencia es mucho más notable en el Ecuador y no tanto en Bolivia. No es así en Perú. Al igual que las inquietudes sobre la inexistencia de un movimiento indígena peruano, otro gran interrogante en la historia contemporánea del país ha sido la especulación sobre la

[252] El concepto o fenómeno de burguesía podría ser sometido a intenso debate, más aún al hacer referencia a una burguesía de origen indígena. No es intención de este trabajo el entrar en este terreno sino ver la posible influencia o no de lo que expertos en la materia han considerado o no como tal.

existencia o no de una burguesía étnica en el Perú. Algunos investigadores hablan de la presencia de una burguesía comercial aymará en Lima con una creciente tendencia a incrementar su poder económico (Suxo, 2004). De hecho, no hay una autodenominada (tampoco en Bolivia ni Ecuador) burguesía quechua, aymará o amazónica como un grupo organizado; tampoco como una autodefinición de pertinencia a dicha clase social (lo mismo para Ecuador y Bolivia). Pero, teóricos como Granados (1998) afirman que sí existe tal burguesía bajo la denominación de "chola" dentro de la burguesía nacional.

El proceso requeriría de una mayor profundidad aunque, en términos generales, la esencia del fenómeno pasaría por la aparición de un sector comercial informal (dicho de otro modo, vendedores ambulantes). La consolidación de este sector fue el resultado de los mecanismos de supervivencia de los migrantes en las ciudades; aunque básicamente, fue una estrategia adoptada por una gran mayoría de indígenas en la capital (Suxo, 2004). Estos comerciantes fueron acumulando capital gracias al rendimiento extraído de los negocios de productos considerados como de primera necesidad. Como precisa Granados (1998), dichos productos son de movimiento rápido y permiten la acumulación de ganancias de un considerable tamaño.

Con el paso del tiempo, a este grupo de carácter comercial fueron agregándose otros sectores (como por ejemplo, profesionales de éxito) y se fue creando un grupo dotado de una gran capacidad económica; este grupo sería la calificada como "burguesía chola"; un grupo culturalmente indígena u originario pero desarraigado de su entorno social debido a los procesos migratorios[253]. A diferencia del caso ecuatoriano, esta burguesía no ha asumido sus propios valores culturales. Su capacidad económica no ha tenido, por tanto, ninguna repercusión en la formación / organización de un movimiento de base étnica.

Como se verá en el desarrollo de los estudios de caso, el pueblo Kichwa de Otavalo, desde épocas prehispánicas, se ha caracterizado por una enorme habilidad para el comercio y una dedicación para la producción textil que los ha acabado identificando. Si bien se ha caracterizado por ser un pueblo migrante y con una fuerte tendencia a habitar

[253] Ser cholo significa para algunos investigadores sociales dejar de ser indígena, pero sin poder ser criollos lo que acabaría desembocando en la categoría de "cholo" como la de ser marginal.

en contextos urbanos, ello no ha sido obstáculo para el mantenimiento de profundas raíces de pertenencia a su territorio ancestral y su identidad como indígenas. Dicho pueblo ha sido uno de los pueblos indígenas que con mayor éxito ha podido insertarse en los círculos del mercado y adaptarse en los contextos urbanos, contribuyendo al crecimiento de una clase media indígena (de la Torre, 1999), sin que ello le haya significado dejar de ser considerados como indígenas. Por el contrario, la reafirmación de su patrimonio cultural e intelectual en escenarios diferentes a su territorio tradicional ha sido la clave que le ha permitido configurar una verdadera comunidad ampliada y transnacional así como influir notoriamente en los éxitos del movimiento indígena ecuatoriano. Una idea que matiza Field (1991) al precisar que los otavaleños han creado un modelo de capitalismo indígena y han ejercido una importante influencia en la plataforma política de ECUARUNARI y CONAIE. Colloredo-Mansfeld (2003) ha aportado uno de los trabajos más reveladores al respecto y sobre el que el se incidirá en los siguientes capítulos y específicamente en el estudio de caso dedicado al movimiento indígena ecuatoriano.

Del mismo modo, es necesario incidir en análisis como los de Salomon (1981) que indican que, a pesar de su progresión económica, los otavaleños han seguido manteniendo y potenciando su identidad sin adoptar el "paquete de valores occidentales". Si bien el caso otavaleño puede ser considerado como el más relevante, dentro de Ecuador se dispone de otros ejemplos destacados como el caso de los ganaderos de la región de Saraguro, al sur de las tierras altas ecuatorianas; Casagrande (1981) precisa que la fortuna de los saraguros se ha construido a través de la expansión de la agricultura y la ganadería durante la segunda mitad del siglo XX pero que, al igual que en el caso de los otavaleños, este proceso no ha frenado su orgullo por la identidad étnica. Así mismo, Storaker (2001) afirma que la clase media indígena en Ecuador continúa identificándose con los sectores empobrecidos mientras que la población indígena de las tierras altas peruanas que "asciende" a la clase media tiende a "olvidar" sus raíces. Según Montoya (1998), desde mediados de la década de los setenta, se detectan en Perú profesionales indígenas (abogados, ingenieros, profesores, contables, etc.) integrados dentro de la cultura dominante del país y que no presentan ningún tipo de ansiedad por afirmar su identidad indígena. Del mismo modo lo apunta Storaker (2001), al precisar que un número considerable de personas indígenas han adquirido

notables niveles educativos y laborales en Perú; sin embargo este "ascenso" es directamente proporcional al abandono de su identidad indígena.

Así lo afirma de la Cadena (2000) al afirmar que la población mestiza peruana rechazó la etiqueta "indígena" como sinónimo de pobreza aunque no rechazaron la cultura indígena. De este modo, de la cadena (2000) menciona, para el caso peruano, la aparición del "indígena mestizo"; mestizo aquí no significa el resultado de la mezcla de razas sino que se asocia con aquellos habitantes que tienden a practicar la cultura indígena (ya sea de una forma u otra) pero que han evitado la pobreza, han recibido formación y se encuentran en una posición socioeconómica más confortable. En la medida en que los mestizos rechazan su "indianidad" (pero no su cultura indígena) no se muestran dispuestos a liderar un movimiento de base étnica. De este modo, parte de la responsabilidad de que la identidad indígena en Perú haya permanecido despolitizada públicamente recae en potenciales liderazgos indígenas (tanto económicos como intelectuales) que no se identificaron como tales.

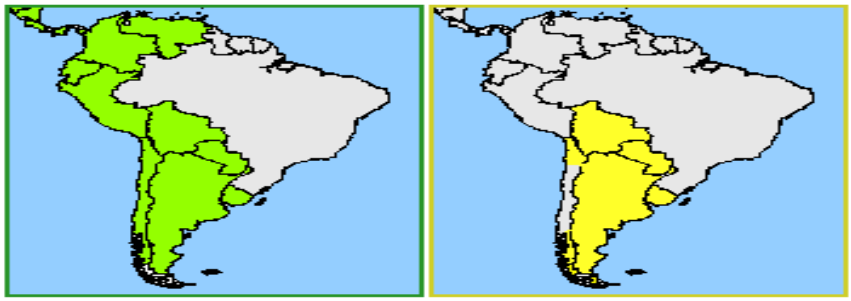
Es necesario precisar que el concepto o etiqueta de "indígena mestizo" no es exclusiva de Perú puesto que también existe, en cierto modo, en Bolivia; allí, los descendientes de las comunidades indígenas, que han recibido educación y se encuentran en el entorno urbano, tienden a asumir la nueva identidad de "cholo" mientras mantienen las prácticas culturales indígenas. Sin embargo, este proceso no es tan acentuado como el que se detecta en Perú.

### 3.6.5. Lima, centro de represión de identidades

En quinto lugar, aunque no por ello menos importante, el papel de Lima en el proceso de destrucción de identidades nativas. De manera muy resumida, es importante destacar que progresivamente, Lima se consolidó como centro de poder dentro del imperio colonial español. La "Ciudad de los Reyes", fundada en 1535, fue a partir de 1542 el núcleo del Virreinato de Perú que se extendía desde el Caribe hasta la Plata (Argentina) y que tenía jurisdicción sobre toda Sudamérica – excepto Brasil (ver mapa 4); Perú era uno de los mayores productores de oro y plata y se convertía en la principal fuente de riqueza para España. Por su parte, Lima se convertía en el mayor centro económico,

político y social en las colonias; en otras palabras, en el símbolo del poder español en América y en la capital colonial más distinguida

**Mapa 4. Mapa del Virreinato del Perú y la Plata**



Virreinato del Perú Virreinato del Río de la Plata

Pero el establecimiento de Virreinatos en Nueva Granada (1739) y en la Plata (1776) redujeron la extensión y poder de la administración colonial centrada en Lima, en un momento en que las revoluciones empezaron a ser frecuentes prolongándose hasta principios del siglo XIX[254]. En 1780 llega la culminación de estas protestas cuando 60.000 nativos inician una rebelión contra el dominio hispánico bajo el mando de José Gabriel Condorcanqui, que adoptó el nombre del antiguo inca Túpac Amaru. Aunque inicialmente la revuelta tuvo éxito, el levantamiento fue aplastado en 1781 y Condorcanqui y miles de sus seguidores fueron torturados y ejecutados; no es hasta la etapa contemporánea en la que pueden contemplarse en la región latinoamericana fenómenos de tal envergadura.

La población autóctona se redujo rápidamente a causa de las nuevas enfermedades traídas por los conquistadores, ante las cuales no estaba inmunizada, y del trabajo forzado —algunas estimaciones cifran dicha reducción en un 80% (Thinkquest, 2004). Los españoles emplearon a dicha población para extraer los minerales que requería la metrópolis e introdujeron un sistema de tenencia de tierras basado en el trabajo de los indígenas. Este sistema consolidó, durante el periodo colonial, a una aristocracia privilegiada y enriquecida, lo que desembocó en una sociedad dividida: por un lado, una pequeña clase que poseía la tierra y controlaba la educación así como el poder político, militar y religioso; por otro, una clase amplia, mayoritaria, formada por indígenas (que

[254] Las causas fueron principalmente económicas: las tierras empezaban a escasear entre las comunidades debido a adquisiciones ilegales de los colonos y justo en una época en que la población indígena crecía nuevamente tras el gran declive demográfico post—conquista.

constituían cerca del 90 por ciento de la población) que permanecían sin tierras, explotados y analfabetos.

La independencia (1825) supuso pocos cambios institucionales más allá de la transferencia de poder[255]. La vida económica y social del país continuó como antes, con dos grupos, europeos y población indígena, viviendo juntos pero fuertemente divididos. Es así como, en la actualidad, a pesar de haber adoptado principios republicanos desde hace casi 200 años, Perú permanece aún como una sociedad muy desigual (un rasgo que comparte con Bolivia, Ecuador y con el resto de la región). La ruptura de los vínculos con la corona española no supuso cambios en la estructura social; al contrario, reforzó la posición dominante de la élite local y consolidaba los procesos de discriminación vinculados a la identidad. De este modo el factor identidad / etnicidad se convertía en una de las principales fracturas de división dentro de la sociedad peruana; en la actualidad es palpable el hecho de que el país sigue marcado por el vínculo entre etnia y posición social, lo que ha seguido reforzando las brechas sociales.

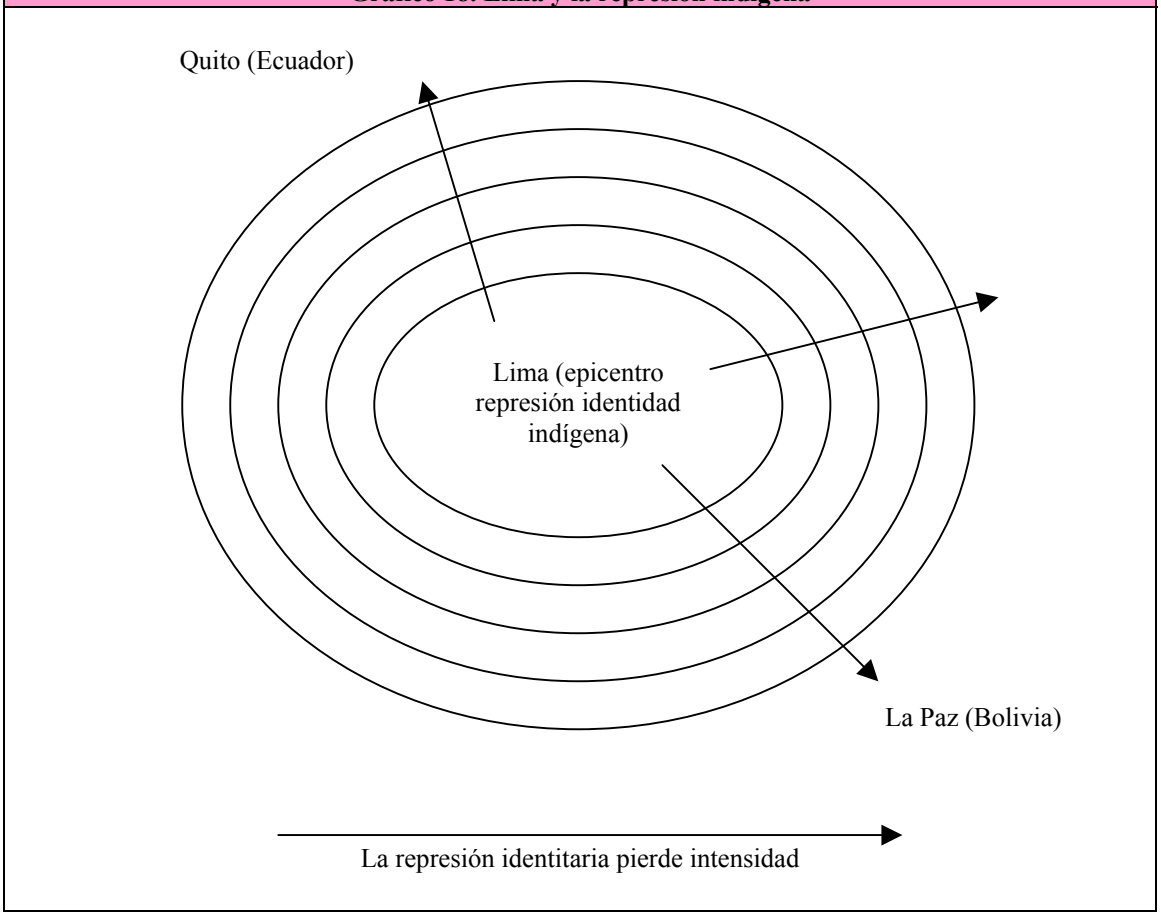
Lago (2003) y otros autores han subrayado el papel de Lima como centro del poder colonial y que, como consecuencia de esta centralidad, los procesos anti-indígenas, fueron y subsisten mucho más cruentamente que en la periferia de ese poder colonial ( en ciudades como La Paz y Quito – ver gráfico 18). Si bien añade que los mecanismos de develamiento de las organizaciones indígenas en el país son múltiples y complejos, precisa que todos ellos han sido cultivados en el "caldo" de experimentación que significaron todas las experiencias virreinales punitivas de los cientos de casos de sublevación indígena que desde Lima se tuvieron que "pacificar"[256]. Estas acciones (políticas y militares) forjaron en Lima y en Perú una memoria histórica e institucional cargada de métodos y sistemas para develar las rebeliones, iniciativas, acciones y organizaciones indígenas rebeldes. De este modo, Lajo ( 2003 ) considera que en Lima, en todas las instituciones del Estado, "flotan" aun todas estas sutilezas. Estos mecanismos de colonialismo interno (que también se manifiestan en los otros países analizados así como en el resto de la región) junto a la centralidad histórica de Lima

[255] Si bien antes de la independencia eran los peninsulares los que ostentaban los cargos importantes, tras la independencia fueron los Criollos los que monopolizaron el poder.
[256] Desde la capital del Virreinato de Perú, se emplearon diversas tácticas o métodos como el uso de las tropas para reprimir los levantamientos indígenas y de "criollos separatistas" del resto de Sudamérica.

serían un argumento válido para explicar porqué en Perú, hoy día, existe tanta dificultad para organizar y desarrollar algún movimiento indígena "representativo" o, al menos, visible.

Montoya (1998) refuerza este tipo de argumentaciones al afirmar que la razón por la que los pueblos indígenas peruanos de las tierras altas no muestran su orgullo identitatrio se debe a que estuvieron más reprimidos y marginados por el poder colonial que las poblaciones bolivianas y ecuatorianas; por ejemplo, Degregori (1993), señala que, en contraste con Ecuador y Bolivia, donde ciertos grupos siguieron estando privilegiados durante el periodo colonial, la nobleza indígena fue completamente destruida.

**Gráfico 18. Lima y la represión indígena**




Así mismo, Montoya (1998) afirma que, en contraste con Quito y La Paz, Lima es una ciudad colonial organizada y estructurada en oposición a los Andes y la población indígena. En contraste con Lima, Quito y La Paz fueron ciudades indígenas antes de la conquista española; igual que Cuzco; todas ellas situadas en plena zona andina. Como

indica Storaker (2001), esta localización provoca la posibilidad de que las poblaciones indígenas en Bolivia y Ecuador consideren la capital del país como su propio territorio, algo que no sucede con Lima que es contemplada como una ciudad ajena a dichas poblaciones.

En referencia a esta centralidad, Degregori (1993, 1998, 1999), ha propuesto considerar como factor explicativo el proceso de desaparición de lo "indio" en los niveles inferiores de la pirámide social peruana. El fenómeno de desaparición de los “escalones inferiores” de la pirámide étnica peruana, habría ocurrido debido a la fuerte carga peyorativa de la palabra “indio”, por lo cual los propios indígenas habrían eludido ser considerados como tales. Un proceso que también se manifiesta en Bolivia y Ecuador aunque con una intensidad menor. De este modo, en la medida en que las fronteras de la “indianidad” se fueron difuminando - al menos en el plano del lenguaje visible - fue desapareciendo la identificación y autoconciencia étnica, la cual fue reemplazada mediante la búsqueda de educación, tierra y otro tipo de identificaciones no indias.

En una postura muy parecida, se encuentra la argumentación propuesta por Marisol de la Cadena (2000). Básicamente indica que aquel rasgo que diferencia a Perú de sus países vecinos en lo que a identidades originarias se refiere es que Perú mantuvo la idea de que los indígenas eran diferentes y no podían ser completamente asimilados. Así, de la cadena (2000) indica que, en el plano nacional, Perú no ha propagado un discurso de construcción del estado-nacional de mestizaje en claro contraste con Bolivia y Ecuador; simultáneamente Perú ha tratado de eliminar la identidad indígena como categoría política al tiempo que mantenía los límites étnicos. A diferencia de los otros casos, el mestizaje nunca fue una política estatal oficial; si bien los indígenas eran considerados como inferiores no se produjo ningún esfuerzo para asimilarlos a la nación peruana como mestizos.

En Bolivia y Ecuador, de la Cadena (2000) sugiere que los esfuerzos nacionales de cara a la asimilación – con promoción de los programas de alfabetización en español (más que los bilingües), los programas de mestizaje y modernización, etc. – politizaron a un grupo de líderes indígenas que rechazaron los esfuerzos de asimilación forzada y la idea del mestizaje como futuro del estado-nación.

Degregori (1993) expresa la situación peruana de una manera muy contundente: "nadie quiere ser indio". Pero como precisa Sánchez (1996) eso no significa que la identidad indígena hayan desaparecido en Perú sino que han quedado relegadas a un segundo plano permaneciendo "escondidas y latentes"[257].

### 3.6.6. Composición multiétnica y peso demográfico indígena

Otro de los factores que se trabajan en el texto y que deben tenerse en cuenta en el momento de hablar de la inhibición de movimientos étnicos en Perú es la configuración étnica de los países analizados y el tamaño relativo de la población indígena dentro de las fronteras nacionales. Como ya se ha hecho referencia, la composición multi-étnica de los tres países centro-andinos es notable, mucho más fuerte que en el resto de países de la región (como Colombia y Venezuela). De esta manera, se considera que a mayor heterogeneidad, pueden surgir mayores problemas de coordinación y, por tanto, un mayor coste en el momento de configurar un movimiento étnico, un argumento que, a pesar de no detallarse específicamente en su trabajo para América Latina, ha sido destacado por Fearon & Laitin (1997). Las cifras que reflejan la realidad étnica de los estudios de caso, parecen contribuir a apoyar esta constatación si se tiene en cuenta que teóricos tan prestigiosos como Albó (2000) señalan que Perú presenta la mayor cantidad de grupos étnicos no sólo de la región sino también de la zona centro-andina: alrededor de 57 en la Amazonía y 2 en la Sierra (quechuas y aymarás). Mientras, en Ecuador, existen alrededor de 10 grupos étnicos (quechuas a lo largo de la sierra, 9 en la Amazonía y 2 en la Costa) mientras que en Bolivia existirían más de 30 grupos étnicos (quechuas y aymaras en la sierra; el resto en la Amazonía).

Por otra parte, si bien Perú es el país que, cuantitativamente hablando, presenta la mayor cantidad de población indígena, algunas estimaciones consideran que, en términos porcentuales, el peso de esa población es menor que en los casos de Ecuador y

[257] Algunos anécdotas, a corte de ejemplo, siguen mostrando que las cuestiones culturales e identitarias siguen siendo muy importantes en Perú a pesar de no haberse producido la emergencia de un movimiento indígena en el país. Por ejemplo, durante su campaña presidencial, Alejando "cholo" Toledo hizo referencias continuas a sus raíces andinas así como su pasado de niño limpiabotas con 15 hermanos antes de que sus padres migraran a Lima. Cuando el padre de la candidata Lourdes Flores lo llamó "llama de Harvard" (en alusión a sus raíces andinas y a su etapa de formación universitaria en Estados Unidos), medio país lo tomó como una ofensa personal.

Bolivia[258]; aunque esto podría ser muy discutible si se tiene en cuenta que las estimaciones no son precisas, difieren bastantes unas de otras y, en función del criterio empleado, los resultados son diferentes (ver tabla 58). De hecho, ambos países comparten niveles similares de población indígena aunque este hecho favorecería a Ecuador, en relación a un proceso de organización, si se tiene en cuenta los factores señalados previamente (menor extensión geográfica, etc.).

**Tabla 58. Proporción de población indígena de acuerdo a diversos criterios**

| País | Año | Nacional | | | Urbana | | | Rural | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | Indígena | | | Indígena | | | Indígena | | |
| | | Criterio de lengua | | | Criterio de lengua | | | Criterio de lengua | | |
| | | Mono | Y Español | Total | Mono | Y Español | Total | Mono | Y Español | Total |
| Bolivia (a) | 1999 | 36,6 | --- | 36,6 | 17,5 | --- | 17,5 | 70,5 | --- | 70,5 |
| Bolivia (b) | 1999 | 7,0 | 50,1 | 57,1 | 1,5 | 41,6 | 43,1 | 18,6 | 65,7 | 84,3 |
| Bolivia (c) | 1999 | --- | --- | 57,1 | --- | --- | 44,9 | --- | --- | 80,7 |
| Perú (d) | 1999 | 17,0 | --- | 17,0 | 9,4 | --- | 9,4 | 31,4 | --- | 31,4 |

Fuente: Mejía & Moncada (2000)
Tabulados preparados por los autores sobre la base de los micro-datos de las encuestas de hogares de cada país.
a ¿Cuál es el idioma o lengua en el cual aprendió a hablar en su niñez? Todos los individuos.
b ¿Qué idiomas o lenguas sabe hablar? Para personas de 12 años y mayores.
c ¿Se considera perteneciente a alguno de los siguientes pueblos indígenas / originarios, o perteneciente a algún grupo minoritario? Para personas de 12 años y mayores.
d ¿Cuál es el idioma o lengua materna que aprendió en su niñez? Para personas de 3 años y más.

Las precisiones en las mediciones son muy importantes si se atiende a lo que autores como García (2003) señalan: en Perú antes de organizarse como población indígena debe quedar claro quién es indígena. A diferencia de Ecuador, donde la etiqueta indígena se ha convertido en una identidad común entre las poblaciones de las tierras altas y bajas, Perú se caracteriza por un entorno inestable en lo que a dicha etiqueta se refiere variando de campesino, andino, mestizo, nativo o indígena[259]. La complejidad en cuanto a la identificación étnica en Perú ha sido analizada por muchos académicos[260]

[258] Un factor muy ligado al anterior si tenemos en cuenta que Perú se vio perjudicado por el hecho de que Lima se convirtió en el eje del imperio colonial y, al mismo tiempo, en el centro de represión de las poblaciones indígenas. De este modo, un siglo después de la conquista: apenas el 10% de la población indígena había logrado sobrevivir a las epidemias, las guerras, las encomiendas, los tributos, la mita, etc. El área más afectada fue el epicentro de dicha actividad: Perú.

[259] Ello no implica que Ecuador esté a salvo de problemas de medición. De hecho, todos los países de la región carecen de serios problemas para estimar con precisión a la población indígena que albergan dentro de sus fronteras. Por ejemplo, los criterios de los censos de población son ambiguos, dichos censos a veces no llegan a realizarse, etc. Entraremos con más detalle en esta cuestión en los siguientes capítulos de esta investigación.

[260] Por ejemplo, en este aspecto destacan los diversos trabajos realizados por de la Cadena.

como una importante carencia de cara a hablar de una identidad indígena consolidada lo que, al mismo tiempo, dificulta la posibilidad de referirse a un movimiento indígena.

Sin embargo, Ecuador se diferencia de Bolivia o Perú por el hecho de que es el único país andino en el que el quichua es únicamente hablado por poblaciones indígenas (Ramón, 1993), lo que provoca que exista una identidad quichua común. Por ejemplo, en las tierras altas peruanas el quechua también es comúnmente usado por los mestizos (Sánchez, 1994) haciendo que el factor lenguaje pierda importancia como común denominador de las poblaciones indígenas de las tierras altas. De este modo, en Perú no se detecta una identidad común en torno al quechua y cada región parece una parte separada dentro de un mismo país (NPIP, 1995).

La ventaja de Ecuador sobre sus países vecinos parece clara si se tiene en cuenta que las poblaciones indígenas no se encuentran geográficamente tan dispersas (algo muy evidente en las tierras altas) y no presentan variaciones lingüísticas como las que se detectan en Bolivia y Perú; además, mantienen fuertes lazos con las comunidades rurales. Estos factores generan cohesión e interacción lo que genera una base sólida para los procesos de movilización. Como ya indicó Olson (1965), en la medida en que las comunidades son más grandes resulta más difícil organizarse (teniendo en cuenta la posibilidad de aparición de problemas como el del polizón o *free rider*); por el contrario, cuanto menor es la movilización en la comunidad, resulta más fácil obligar a los individuos a formar parte de ella – por imperativos morales, capacidad para regular comportamientos, etc. Como se ha señalado en el factor de concentración geográfica anterior, esta tendencia se evidencia en los esfuerzos organizativos de carácter local que han tenido lugar en las regiones peruanas de Puno y la Amazonía donde las distancias físicas y sociales (con la intervención de actores o agentes externos como la iglesia) se han podido superar.

Es necesario destacar que las distancias y la localización de las capitales son un factor importante al hablar de la acción colectiva indígena. Uno de los métodos de protesta más visibles por parte de las organizaciones campesinas, y después por parte de las étnicas, en Ecuador y Bolivia, han sido las marchas hacia la capital. La población

camina durante días, e incluso semanas, desde diversas partes del país para llegar a la capital y presentar sus demandas al gobierno. Este tipo de marchas, han sido usadas, ocasionalmente, en Perú (ver recuadro 8); es obvio que este tipo de acciones presentan menores dificultades en Bolivia y ecuador en la medida en que las distancias son menores y las capitales se encuentran situadas en plena zona andina.

**Recuadro 8. Casos excepcionales: las marchas hacia Lima**

Las marchas en Perú no han sido tan frecuentes como en Bolivia o Ecuador y, en el caso de producirse no han estado cargadas de demandas étnicas. Entre ellas, una de las de mayor repercusión se produjo el mes de Noviembre de 1999 cuando el pueblo de Huancavelica decidió llamar la atención del gobierno y el país sobre la situación de atraso y pobreza en la que se encuentra la mayor parte de su población con una marcha de 500 kilómetros efectuada durante siete días por más de 150 campesinos encabezada por la Federación Departamental de Comunidades Campesinas de Huancavelica (FEDECCH). Las demandas eran la creación de una región autónoma, mediante la elección democrática de autoridades, y de carácter piloto en la lucha contra la pobreza; un fondo de desarrollo agropecuario, en base a un canon hidro-energético, para financiar la ejecución de irrigaciones y proyectos que permitieran la rentabilizacón de las actividades agrícolas y pecuarias de la región; carreteras y proyectos integrales de electrificación, mayor presupuesto para municipios y sus escuelas, educación bilingüe y, finalmente. Al margen del impacto demostrativo de este tipo de acciones, a nivel político han demostrado no ser muy efectivas en Perú. De hecho, en Huancavelica no se ha obtenido aún respuesta gubernamental a la demanda de diálogo. Más recientemente, el 24 de octubre de 2004, más de 1600 afectados por la violencia política en todo el país se movilizaron para exigir el cumplimiento de las Recomendaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, así como la implementación del Plan Integral de Reparaciones y las Reformas Institucionales. La marcha se llamó "Marcha Nacional Justicia y Reparación, Ahora" y que realizaron delegaciones de Ayacucho, Apurímac, Ancash, Cuzco, Huanuco, Huancavelica, Ica, Junín, La Libertad, Lima, Pasco, Puno y San Martín. Las organizaciones de afectados demandaron la constitución de una Comisión Nacional de Justicia, Reparación y Reconciliación, la asignación de un Presupuesto para la implementación de las reparaciones dentro del Presupuesto General de la República asignado para el año 2005, y la creación de un Fondo Nacional para Reparaciones con apoyo internacional. Asimismo demandaron la implementación de un Sistema de Seguridad Nacional y Regional para la protección de víctimas y testigos; el nombramiento de jueces, fiscales y policías especializados en derechos humanos; la construcción del Registro Nacional de Víctimas y la implementación de un programa de Vivienda para los afectados por la violencia política. Sin embargo, tanto estas como las otras marchas que se han producido en el país no han presentado entre sus demandas los aspectos identitarios y étnicos que caracterizan a este tipo de actos en Bolivia o Ecuador.

En este proceso también influye el proceso de formación del estado colonial. Mientras el centro de la administración colonial se establecía en la zona costera, y más concretamente en Lima, la mayoría de los recursos se extraían de la actividad minera y agrícola de las tierras altas que estaban más densamente pobladas por parte de las poblaciones indígenas (Mallon, 1992). Estos procesos extractitos tuvieron lugar por parte de los colonizadores a través del uso de nobles indígenas como intermediarios; en este sentido, mientras los españoles dominaban la costa, los indígenas seguían controlando las tierras altas. Esta situación, en la actualidad podría provocar que las poblaciones indígenas se sintieran en su propio "terreno" en el momento de realizar sus marchas, protestas, etc. en las capitales situadas en las zonas andinas.

### 3.6.7. Guerrillas y vínculos con el narcotráfico

Uno de los motivos por los que esta investigación considera que no emerge movimiento indígena en Perú deriva del conflicto armado interno que tuvo como protagonista a Sendero Luminoso. Los enfrentamientos entre éste y el gobierno provocaron el cierre del espacio político e inhabilitaron uno de los factores clave (oportunidad) o variable independiente para que la organización y emergencia del movimiento fuera posible (teniendo también en cuenta la manipulación que Fujimori hizo de dicho conflicto y aprovechándola para gestionar la dirección del estado peruano a su entera discreción). Sin embargo, Perú no es el único país que contempla el actuar, dentro de sus fronteras, de grupos terroristas. Éstos también se manifiestan en el caso boliviano con el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK). El EGTK inicia su organización en 1982 (un par de años después del primer ataque de Sendero Luminoso en Perú), liderado por Felipe Quispe[261], a través de la ruptura con el Movimiento Indio Tupak Katari (Mitka); en 1987 se denomina Ayllus Rojos y el 23 de junio de 1991 se inician las acciones armadas.

Fundamentalmente, en el EGTK participan campesinos aymaras (básicamente, el grueso de Sendero Luminoso estaba formado por campesinos de las tierras altas) aunque también destacaba la presencia de no-indígenas. La organización guerrillera se vio obligada a reorientar su estrategia, inicialmente dirigida hacia la búsqueda de una base mestizo-obrero-urbana, hacia la afirmación indígena y rural, a partir del cambio radical en la estructura productiva del país y en la correlación de fuerzas en el campo popular, que representó el cierre de las minas y la extinción de la combativa clase obrera minera en 1985. Básicamente aquí se encontraría una diferencia clave con Sendero Luminoso; si bien en SL participaban campesinos indígenas, sus intereses nunca fueron tenidos en cuenta, su identidad nuca representó uno de los estandartes del ideario guerrillero y, es más, se convirtieron en las principales víctimas de las hostilidades que derivaron de su lucha contra el Ejército.

En este sentido, el EGTK, a diferencia de Sendero Luminoso, aparece ligado a las comunidades indígenas, respondiendo a los reclamos de los sectores más desprotegidos,

[261] Felipe Quispe, el Mallku, es el líder del Movimiento Indígena Pachakuti (MIP) que se consolidó como una de las fuerzas políticas indígenas en Bolivia a raíz de las elecciones de 2002.

especialmente de los mineros y del campesinado[262]. EL EGTK fue neutralizado (a través del encarcelamiento de Quispe en 1992, paralelamente al de Abimael Guzmá, líder de Sendero) de ante la falta de apoyo popular y la estrategia gubernamental apoyada en las fuerzas armadas (igual que sucedió en Perú). Actualmente, este tipo de acciones de insurgencia no manifiestan presencia importante, considerándose que el terrorismo en Bolivia esta rebasado y no constituye ninguna amenaza a la seguridad nacional ni continental (del mismo modo que en Perú).

De este modo, si bien Perú y Bolivia han contemplado la presencia de acciones de terrorismo promovidas por guerrillas, el impacto de éstas ha sido mucho más devastador en el primero de los países mientras que esto no sucedió en el segundo. Por este motivo, no puede afirmarse únicamente que la presencia de acciones de terrorismo inhiba la emergencia de movimientos indígenas; debe tenerse en cuenta que el terrorismo peruano fue marcadamente anti-indígena mientras que el boliviano fue pro-indígena.

Así mismo, una de las mayores diferencias entre ambas organizaciones recala en la duración de sus acciones. El EGTK fue desarticulado con mayor rapidez y más facilidad que SL. Este hecho, denota la diferencia de consistencia entre ambos pero, a la vez, revela que gran parte de la solidez de SL provenía de factores que no se detectaban en el EGTK. Básicamente, se está hablando de la industria del narcotráfico.

Como señala Páez (2004) son diversos los sectores que han manifestado que las actividades de Sendero Luminoso se han financiado gracias a la industria del narcotráfico[263]. Es interesante apuntar que, hasta 1992, Perú fue el primer productor mundial de coca, con más de 120 mil hectáreas sembradas (Lama, 2002). Esta cifra se ha ido reduciendo significativamente desde entonces, para llegar a 34 mil en 2000, con lo que Perú cedía el primer lugar a Bolivia en este cultivo. Las estimaciones apuntan a que en la zona de la selva unas 400 mil familias subsisten directa o indirectamente de la

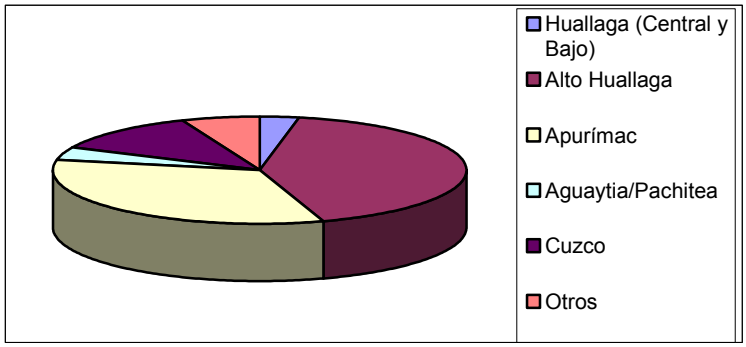
---

[262] Del mismo modo que Sendero, su forma de accionar fue mediante el sabotaje a las instalaciones estratégicas buscando crear el caos y trastornar la economía nacional. Aunque, a diferencia de la guerrilla peruana, sus acciones duraron menos de un año.

[263] Además, la Oficina de la Casa Blanca de Política Nacional para el Control de las Drogas emitió un informe en el que se resalta que los senderistas se han reagrupado justamente en áreas donde se incrementó el cultivo ilegal de hoja de coca.

coca, en un entorno marcado por la actuación de grupos armados y cédulas de guerrilla (Lama, 2002)[264]. El gráfico 19 muestra la coincidencia entre las zonas donde el cultivo de hoja de coca es más elevado con las acciones o núcleos de organización de Sendero Luminoso.

**Gráfico 19. Distribución geográfica de la producción de hoja de coca en Perú**




Fuente: elaboración propia a partir de datos de Crime and Narcotics Center - CNS, 2003

A pesar de que la etiqueta Sendero Luminoso simplemente identifica a reductos organizativos es notorio el incremento de actividades de guerrilla con el negocio ilegal de las drogas, lo que le permite proveerse de una gran fuente de financiamiento para ejecutar sus acciones y adquirir armas (Páez, 2004). Así, por ejemplo, se constata en la realidad peruana que, gracias al lucro obtenido por el narcotráfico, las nuevas acciones guerrilleras han sido perpetradas por una facción de Sendero denominada "Proseguir", que no ha renunciado a la lucha armada, aunque no son de la magnitud de la violencia desatada por Sendero Luminoso durante las décadas de los ochenta y noventa.

Resumiendo lo visto en este punto, pueden determinarse las diferencias entre las guerrillas peruanas y bolivianas. Las primeras propiamente anti-indígenas y financiadas a través de la industria del narcotráfico, hecho que ha provocado su mayor pervivencia. Las segundas, de carácter indígena y ante las que no se detectan vínculos con la industria de la droga. Por tanto, esta circunstancia incide, aún más, en la ausencia de emergencia de un movimiento indígena peruano.

Para finalizar con este punto (y como se verá con más detalle en el capítulo correspondiente al estudio de caso de Perú), las marcadas divisiones internas han

[264] La grave caída de los precios agrícolas que padece el país ha sostenido la actividad desarrollada en los últimos años y los programas de sustitución de cultivos han fracasado porque no pueden competir con la rentabilidad de la coca. A esta circunstancia cabe añadir la presión de los narcotraficantes sobre los campesinos en el caso de que estos se nieguen a seguir con la producción del cultivo.

influido notoriamente en la aparición de las guerrillas en Perú. Básicamente, en el país convergen tres fracturas muy fuertes: la de clase, la étnica y la geográfica. Dichas fracturas han dividido al estado desde su formación y han producido grandes temores entre las élites dominantes y una marcada tendencia al uso de la represión. Por ejemplo, la guerrilla en las tierras altas, durante la década de los sesenta, fue duramente reprimida por el gobierno de Belaúnde (Skidmore & Smith, 1997). Los movimientos insurreccionales y las guerrillas, que han hecho de estas fracturas parte de su ideología básica (aunque las luchas se han centrado más en la lucha de clases desde una óptica marxista / socialista), han sido mucho más frecuentes en Perú que en Ecuador o Bolivia. De este modo, Sendero Luminoso hizo uso de las divisiones que afectaban a la sociedad peruana. Degregori (1992) expresa que los fundadores de la organización provenían de una larga tradición de élites provinciales que rechazaban un sistema que lo concentraba todo en la capital, Lima.

### 3.6.8. Grado de conciencia y solidez del movimiento

Uno de los factores que más preocupa a autores como Candial (1995) a la hora de hablar de movimientos indígenas es el grado de conciencia de la identidad indígena por parte de aquellos que forman parte de dicho movimiento. Como precisa Calderón (1986), en relación al caso indígena, es que el grado de conciencia étnica modela los objetivos, estrategias y relaciones con otros actores. En los capítulos dedicados a los estudios de caso se mostrará como el fuerte sentido en relación a la identidad indígena provoca una evolución diferente en cuanto a demandas y estrategias si se compara con el caso boliviano (a pesar de que las similitudes entre ambos son muchas). Esto ha provocado que el movimiento indígena ecuatoriano goce de una solidez mayor que el boliviano y así se reconozca de manera general por parte de los diversos académicos y expertos en la materia.

Además, el caso ecuatoriano destaca sobre el boliviano porque la colaboración entre las organizaciones indígenas amazónicas y las tierras altas ha sido vital para definir al movimiento como explícitamente indígena así como para obtener repercusión y apoyo internacional. La cooperación entre las organizaciones indígenas amazónicas y andinas no ha sido tan sólida ni frecuente en Bolivia. Tanto el caso de Ecuador como el de

Bolivia están marcados por las disputas entre las organizaciones amazónicas y andinas; sin embargo, el caso ecuatoriano ha logrado conciliar de manera más exitosa estas diferencias y articular una única confederación (la CONAIE) que agrupa a las organizaciones amazónicas y a las andinas. A pesar de las colaboraciones puntuales que se han producido en Bolivia, el proceso de unificación y articulación que ha tenido lugar en Ecuador no se han producido.

Es muy interesante la reflexión que León (1994) realiza sobre Ecuador al poner el acento sobre la negociación y consenso como principios importantes dentro de la política ecuatoriana. Explica que el consenso puede explicarse por la necesidad de obtener unidad en un país geográficamente pequeño y amenazado por poderes externos y fracturas internas entre la región de la costa y las tierras altas (estas fracturas también se detectan en Bolivia y Perú pero en cambio los procesos de consenso y negociación se muestran esquivos)[265] . De este modo, el conflicto y las rivalidades pierden presencia y legitimidad social, un hecho que, junto a las condiciones de Ecuador como país predominantemente agrario, inhibe la legitimidad de un discurso de clase para articular diferentes intereses sociales. En este sentido, León (1994) precisa que este rasgo hace que el sistema político sea mucho más abierto a las demandas étnicas y, en general, mucho más abierto que los sistemas políticos de Bolivia y Perú. Storaker (2001) se suma a esta tendencia al considerar que, en el país, los diferentes actores políticos han tratado de negociar y hacer que el sistema político sea más abierto a las demandas étnicas.

### 3.6.9. Correlaciones inversas; indigenismo vs. movimiento indígena

De acuerdo con Sánchez (1994), resulta sorprendente el hecho de que Perú haya contemplado un fuerte movimiento indigenista pero haya experimentado la emergencia de un movimiento indígena. Por su parte, Ecuador y Bolivia tuvieron débiles movimientos indigenistas y fuertes movimientos indígenas. Sánchez (1994) argumenta que la actitud paternalista de los indigenistas limitó la posibilidad de los pueblos indígenas de expresarse por ellos mismos y definir su propia situación. En el caso de

[265] Por citar un ejemplo, en Bolivia se detectan los esfuerzos separatistas de la Nación Camba, en Santa Cruz, o en Perú las rivalidades provinentes de la zona de Arequipa.

Perú, lo que puede comprobarse es un fenómeno de apropiación de los símbolos culturales indígenas (aunque básicamente andinos) por parte de la facción indigenista de la intelectualidad blanca / mestiza lo que acaba desposeyendo a las poblaciones indígenas de sus valores y discursos y haciendo muy difícil (o imposible) para ellos usar sus herramientas culturales más valiosas.

Al respecto, Storaker (2001) argumenta que el indigenismo puede haber sido más importante al solucionar problemas de los mestizos que al solventar problemas reales de las poblaciones indígenas. Este tipo de argumentos son apoyados por de la Cadena (1993) al afirmar que el festival del Inti Raymi, por ejemplo, es un ejemplo de la apropiación de la tradición del imperio inca por parte de los mestizos urbanos en Cuzco que dejaron a las poblaciones indígenas únicamente con la tradición del servilismo.

Si bien los indigenistas generalmente romantizaron el pasado indígena, a menudo demostraron una actitud ambigua con la población indígena contemporánea. Degregori (1993) argumenta que se ha producido una tendencia en Perú que considera que a las poblaciones indígenas como "congeladas en el tiempo" e incompatibles con la modernidad y el progreso. Bourriucaud (1975) precisa que durante la década de los sesenta, el "prestigio" de las poblaciones indígenas fue reduciéndose gradualmente por el aura de arcaísmo que se les atribuía. Este hecho también puede explicar, en parte, que las poblaciones quechua parlantes de los andes peruanos tiendan a definirse como campesinos y peruanos mientras que aquellos que abandonan el entorno rural tienden a definirse y ser redefinidos por otros como "cholos".

A diferencia de Perú, en Ecuador y Bolivia, el estado se ha mostrado despreocupado en relación a los símbolos culturales indígenas (Storaker, 2001). Además, los mestizos han resuelto sus problemas de identidad adoptando el estilo de vida y la correspondiente orientación ideológica de los descendientes de españoles, con lo que se convirtieron en el mejor aliado de la población blanca (Sánchez, 1994). Como consecuencia, el espacio para la auto-definición indígena ha sido mucho más amplio. Pero las poblaciones indígenas ecuatorianas no sólo hallaron la manera de construir sus propios discursos culturales, tal y como argumenta Sánchez (1994), sino que además la carencia de programas estatales para mejorara las condiciones de vida de las poblaciones indígenas redujeron los intentos de cooptar sus iniciativas organizacionales. Becker (1995) indica

que un movimiento indigenista débil deja un mayor espacio político para que los líderes indígenas se organicen y que, en dicho proceso, adquieran experiencia organizativa (ver recuadro 9).

**Recuadro 9. El movimiento indigenista y sus expresiones en los países centro-andinos**

Según Henry Favre (1999), el indigenismo es básicamente una corriente de opinión favorable a los indígenas, que se manifiesta en la toma de posición que desea proteger a dicha población de las injusticias de que es víctima. Bajo estos parámetros, el indigenismo habría existido desde la llegada de los españoles a América y habría orientado la opinión y el trabajo de personajes como el Padre Las Casas en el siglo XVI. Pero, como indica el propia Favre (1999), el indigenismo es mucho más que eso. Desde el siglo XIX se identifica con un movimiento ideológico, de carácter literario y artístico, así como político y social, que reflexiona en torno de la situación de los indígenas después de la Independencia. El movimiento indigenista radical peruano de la década de los años veinte no tiene paralelismo en Ecuador y Bolivia. Ecuador experimentó un periodo de indigenismo literario, principalmente entre la década de los treinta y los cincuenta (Becker, 1995), aunque el indigenismo como ideología tuvo muy poca influencia política. Pío Jaramillo Alvarado que escribió "El indio ecuatoriano" en 1922 ha sido considerado como el fundador del indigenismo en Ecuador y, durante el periodo comprendido entre 1941 y 1960, desempeñó el cargo de director del Instituto Indigenista Ecuatoriano en el que trabajó para mejorar las condiciones de vida de las poblaciones indígenas (Becker, 1995). Sin embargo, este organismo recibió poca financiación y, cómo la mayoría de indigenistas de este periodo, Jaramillo creyó que la solución al problema de la explotación de las poblaciones indígenas sería la asimilación y la adopción de formas de vida "modernas". Sánchez (1994) precisa que los intelectuales ecuatorianos, generalmente, han ignorado los problemas de las poblaciones indígenas en la medida en que han estado más dedicados a defender la fundación de la nación europea / española. La explicación para esta tendencia radicaría en el hecho de que, en contraste con sus contrapartes peruanos, los intelectuales ecuatorianos no se han identificado con el imperio inca (Sánchez, 1994; Becker, 1995); de este modo, para la mayor parte de población, el pasado indígena era algo que debía ser superado más que afirmado (Storaker, 2001). Además, en Ecuador, el imperio inca tiene una connotación negativa porque se asocia al imperialismo peruano; en el país se teme a posibles invasiones peruanas y, en 1941, el país perdió más de la mitad de su territorio a favor de Perú – fundamentalmente las áreas amazónicas de la zona sur (Isaacs, 1993). De hecho, la historia de Ecuador y Perú está marcada por un largo diferendo territorial que se inició en el siglo XIX, cuando ambos países declararon su independencia de España. Tras la firma del Protocolo de Río de Janeiro, en 1942, se presentaron discrepancias respecto a la demarcación de algunos tramos de la frontera. Ecuador y Perú sometieron sus discrepancias al Arbitraje del brasileño Braz Dias de Aguiar, que determinó que la frontera debería correr por las cumbres de la Cordillera del Cóndor. En 1995 Ecuador ocupa la zona peruana de Tiwinza y reclama la totalidad de la Cordillera del Cóndor, basándose en un error geográfico no contemplado por Dias de Aguiar. En 1995, Perú descubre tres puestos ecuatorianos (Base Sur, Cueva de los Tayos y Tiwinza) en la zona occidental de la Cordillera del Cóndor, territorio que según el fallo de Dias de Aguiar era peruano, y se desata un enfrentamiento bélico que duró cinco semanas. Al terminar el enfrentamiento, Perú había logrado desalojar a las tropas ecuatorianas de Base Sur y Cueva de los Tayos, pero la base de Tiwinza nunca pudo ser tomada y permaneció en manos ecuatorianas hasta la desmilitarización acordada por ambos países. Ecuador exigía como condición para la paz una salida física y soberana al río Amazonas. Desde 1995, Ecuador y Perú negociaron en forma directa para llegar a un acuerdo sobre los tres puntos en los cuales encontraban discrepancias. Finalmente el Presidente peruano Alberto Fujimori y el ecuatoriano Jamil Mahuad en octubre de 1998 decidieron someter sus últimas diferencias a un nuevo arbitraje por parte de los países garantes. Finalmente, el 24 de octubre de 1998, los países garantes (Argentina, Brasil, Chile y Estados Unidos) reconocieron la posición histórica peruana en el sentido que la demarcación de la frontera debería seguir las altas cumbres de la Cordillera del Cóndor. Este fallo respeta plenamente el fallo de Aguiar de 1945 y re-confirma como territorio peruano toda el área de enfrentamientos del conflicto de 1995. La zona de Tiwinza también permanece en el Perú, pero se le otorga como propiedad privada a Ecuador, un terreno de un kilómetro cuadrado, sin soberanía. Dejando a un lado esta disputa y siguiendo con el tema del indigenismo, los intelectuales peruanos, fue imposible "separar" la "época dorada" del imperio inca con el fuerte componente indígena de la población. Además, los indigenistas tuvieron una cierta influencia política en Perú aunque es necesario precisar que fue una influencia retórica más que práctica. Algunos indigenistas trabajaron para el régimen de Augusto Leguía (1919-1930) y contribuyeron al reconocimiento legal de las comunidades indígenas y los derechos comunitarios sobre la tierra en 1920 (Remy, 1994). Aunque los gobiernos dictatoriales que ostentaron el poder en Perú durante la década de los treinta y los cuarenta fueron más conservadores e hispanistas que

el gobierno de Leguía (Stara et al. 1995), el indigenismo experimentó un nuevo apogeo con la elección de Bustamante y Rivero, apoyado por el APRA, en 1945. Luís Valcárcel, uno de los grandes baluartes del indigenismo, fundó el Museo de Cultura y el Instituto de Etnología en la Universidad de san Marcos que se convirtió en un organismo puntero en materia de estudios indígenas (se llevaron a cabo seminarios, se publicaron libros y revistas sobre la cultura e historia indígena al tiempo que el indigenismo inspiraba diversos discurso políticos). La década de los cuarenta y cincuenta también fue conocida como el "periodo dorado del folklore" (Storaker, 2001) debido al creciente interés en el arte y la música indígena así como la recuperación de las fiestas incas (el 24 de junio de 1944, la fiesta incaica del Inti Raymi se celebró en Cuzco por primera vez desde 1535. Sin embargo, la doctrina oficial del indigenismo nunca fue mucho más allá de los círculos académicos y artísticos y de la promoción del folkore. Sin embargo, la influencia del indigenismo se detecta nuevamente en el gobierno militar de Velasco (1968-1975) que ha sido calificado de indigenista (Ossio, 1994, Becker, 1995; Sánchez, 1996) o neo-indigenista (Degregori, 1978). Por ejemplo, en 1975, el gobierno declaró al Quechua y al Aymará como lenguas oficiales del país y Bourricaud (1975) argumenta que este tipo de acciones convirtieron al "indio" en símbolo de unidad nacional. Así mismo, Alan García, al ganar las elecciones de 1985, viajó a las tierras altas peruanas para dialogar con líderes de las comunidades campesinas y proclamó discursos con ideas recuperadas del radicalismo indígena de la década de los veinte (Storaker, 2001). En dichos discursos se afirmaba que los campesinos indígenas eran los peruanos más auténticos y el futuro de la nación. Este tipo de aspectos y fenómenos, explican en parte que los campesinos peruanos hayan preferido llamarse campesinos antes que indígenas porque se ven así mismos como peruanos genuinos antes que miembros de una minoría étnicamente diferente.

Con el ejemplo de Ecuador, similar al de Bolivia, puede precisarse que los procesos de construcción de ideologías nacionales en ambos países han ignorado a las culturas e identidades indígenas en un grado muy superior al que se detecta en Perú (se entrará con mayor detalle en esta cuestión en el desarrollo de los estudios de caso)[266]. Esta circunstancia puede explicar por qué las poblaciones indígenas ecuatorianas y bolivianas reclaman sus derechos como minorías étnicamente diferentes mientras que, en Perú, las poblaciones indígenas tienden a considerarse como los "auténticos nacionales" (Storaker, 2001) – un aspecto sobre el que ha influido notablemente el fenómeno de la denominada "idea crítica" (ver recuadro 10) - que deberían tener un apoyo / refuerzo en lo que igualdad de derechos se refiere.

Así, en contraste con la situación peruana, no se detecta en Bolivia ni Ecuador ninguna administración que haya declarado que el país sea una nación de indígenas. Por ejemplo, Becker (1995) afirma que Ecuador, en contraste con Perú, nunca ha contemplado una administración nacional que haya asumido el indigenismo. Stutzman (1981) añade que en los 150 años que siguieron a la independencia ecuatoriana, la diversidad étnica del país no provocó mucha preocupación en las élites políticas del

[266] Eso no supone obviar casos como los del boliviano Gustavo Navarro, más conocido como Tristán Marof, que planteó sintéticamente en sus obras el programa de toda una época: tierras al pueblo y minas al estado; es decir, reforma agraria y nacionalización en un libro que llamó "La justicia del inca" (1924) y en otro titlado "La tragedia del altiplano" (1934). Lo peculiar de estos textos es que a la vez que plantean lo que será luego lo que será el programa del nacionalismo revolucionario y de manera más amplia el de la revolución del 52, hacen una valoración positiva de la forma de organización de los incas y de sus principios de justicia.

país. De hecho, a partir de la década de los sesenta, el estado se volvió mucho más activo en la promoción de la unidad nacional iniciando programas destinados a reducir las amplias diferencias culturales, lingüísticas y vitales que aún existían en el país. Se esperaba obtener un "nacional ecuatoriano" que no retuviera elementos culturales indígenas. Whitten (1981) lo expresa diciendo que la cuestión era convertir a las poblaciones indígenas en más urbanas, más cristianas y más civilizadas; o en otras palabras, menos rurales, menos indias. De forma similar, Clark (1998) argumenta que para convertirse en ciudadanos plenos, los indígenas deberían conformarse con las normas culturales, sociales, políticas y económicas de blancos y mestizos.

**Recuadro 10. El fenómeno de la "idea crítica"**

En la década de los sesenta y los setenta, los académicos peruanos y los profesores de escuela adoptaron una perspectiva que ha sido etiquetada como la "idea crítica". Siguiendo a Portocarrero (1992), los factores principales que contribuyeron al desarrollo de esta perspectiva fueron: la influencia del marxismo en las universidades peruanas de 1960 en adelante, la reforma educativa de 1972 bajo el gobierno militar radical de Velasco Alvarado y la crisis económica que se inició en 1975. El núcleo ideológico de la idea crítica se desarrolló en la Universidad Nacional de San Marcos durante la década de los sesenta (Portocarrero & Oliart, 1989). Los marxistas remplazaron el liderazgo aprista del movimiento estudiantil al mismo tiempo que los estudiantes de las clases sociales más bajas empezaron a entrar en las universidades por primera vez. Dichos estudiantes, a menudo de origen provinciano, fueron atraídos por las facultades de magisterio en las que progresivamente se fueron diseminando ideas marxistas, socialistas, nacionalistas e indigenistas (Portocarrero, 1992). De acuerdo con Portocarrero & Oliart (1989), dos hipótesis marxistas se convirtieron en aportes sustanciales de la "idea crítica": en primer lugar que las acciones de las personas estaban motivadas por intereses materialistas lo que implicaba que las élites políticas buscaran establecer y mantener relaciones de explotación; en segundo lugar, que la historia podía ser explicada a través de la lucha de clases. En 1972, se constituía el Sindicato Único de Trabajadores de la Educación peruana (SUTEP) y pasaba a ser controlado por el partido maoísta Patria Roja (Stokes, 1995). Durante la década de los setenta logró integrar a una gran mayoría de profesionales de la educación. Los nuevos profesores que se habían formado en este contexto se consideraron a ellos mismos como los defensores de la justicia y la gente común diseminando su versión de Perú y de la historia peruana a través de sus enseñanzas. Esto implicó que la enseñanza de la historia cambió de forma y de contenido. Sus nociones centrales se basaron en precisar que: Perú era un país rico en recursos naturales y que los colonialistas e imperialistas habían robado lo que pertenecía a la población peruana con la complicidad de las élites nacionales como intermediarios egoístas. Como consecuencia, la naturaleza del estado requería ser radicalmente alterada, lo que implicaba la necesidad de una reevaluación de lo considerado como "andino" y "auténticamente" peruano. Las nociones de la "idea crítica", a pesar de no ser nuevas, lograron una gran aceptación y se presentaron de una forma cohesionada. Entre los cambios, cabe destacar que los héroes indígenas como Túpac Amaru reemplazaron a los héroes criollos de la independencia en los libros de texto escolares y Mariátegui y Haya de la Torre fueron considerados, por primera vez, como intérpretes fundamentales de la historia peruana en las escuelas. Esto implicaba una ruptura con los procesos que se habían dado en la década de los cincuenta cuando los niños indígenas aprendían en las escuelas que Perú era un país "occidental" y "cristiano" y que la modernidad criolla representaba el futuro mientras lo indígena era sinónimo de lo obsoleto y retrasado, de lo que debía desaparecer para favorecer la modernidad y el progreso; las costumbres y lenguas indígenas debían abandonarse a favor de lenguas (el castellano) y costumbres modernas. La diseminación de los principios de la "idea crítica" logró un gran ímpetu con el gobierno militar de Velasco (1968-1975) que colocó al anti-imperialismo y la crítica a la oligarquía como doctrina oficial del régimen. Asimismo, en 1972 lanzó una reforma educativa destinada a implementar cambios estructurales. Montoya (1990) indica que la reforma educativa propuesta por Velasco consideraba, por primera vez – al menos en el discurso, la realidad multicultural y plurilingüe del país. La ley general de educación de 1972 afirma en su artículo 10: "La educación se adaptará a los requisitos locales, regionales y nacionales y evitará cualquier forma de imposición cultural"; por su parte, el artículo 12 expresa: "La educación, en todas sus acciones considerará la existencia de lenguas diversas que son medios de comunicación y expresión de la cultura y

defenderá su preservación y desarrollo". Además, el artículo 301 señala que el aprendizaje de una lengua vernácula es obligatorio para todos los profesores. En 1975, el Quechua se convertía, junto al castellano, en lengua oficial (Ley 21156, artículo 1) y, a partir de 1976, la enseñanza del quechua pasaba a ser obligatoria para todos los niveles educativos del país. Asimismo, se desarrolló y aprobó un alfabeto quechua estandarizado. Las leyes de la reforma educativa demuestran la intención de promover el pluralismo cultural por parte del gobierno de Velasco; por ello no es de extrañar que su gobierno haya sido calificado de indigenista (Ossio, 1994; Becker, 1995; Sánchez, 1996) o neoindigenista (Degregori, 1978). Sin embargo, sólo se pusieron en práctica de manera limitada. De este modo, la educación bilingüe nunca se generalizó en el país. De hecho, sólo en el departamento de Puno, donde el 90% de la población habla quechua y Aymará, sólo el 3% de los niños recibieron educación bilingüe tras un acuerdo sobre un programa de educación bilingüe en 1975 (Montoya, 1990). Por el contrario, los padres quechua parlantes temían que la educación bilingüe supondría que sus hijos no aprendieran el castellano, herramienta de suma importancia en lo que a movilidad social se refiere así como para "defenderse" en la sociedad en su conjunto. En la región conocida como el "trapecio andino" – formada por los departamentos de Apurímac, Ayacucho, Huancavelica, Cuzco y Puno; se detallará más sobre ella en el estudio de caso de Perú – entre el 34 y el 72% de la población era monolingüe quechua en 1961; dependiendo del departamento probablemente el reclamo más importante fue el de una mejor educación en castellano. Portocarrero (1992) detalla que, a pesar de sus fracasos, la reforma educativa tuvo dos efectos importantes: implicó una ruptura con la autoridad tradicional y enfatizó el pensamiento crítico. Al mismo tiempo implicó una reevaluación de la variedad cultural y una redefinición de Perú como país andino y multicultural. De acuerdo a Flores Galindo (1988), la emergencia de la palabra "andino" es muy importante en la medida en que es un término racialmente neutro y que presenta connotaciones positivas. Ligando estos hechos con el indigenismo, como expresa Degregrori (1978), la nueva valoración de las culturas y lenguas indígenas puede contemplarse como una apropiación y cooptación de los símbolos indígenas por parte del estado. Aunque si bien durante el mandato de Velasco se transmitió que la grandeza del imperio inca debía inspirar orgullo en todos los peruanos, este mensaje no ha tenido continuidad en las poblaciones y décadas actuales. La caída de Velasco y la toma de poder por parte de una coalición militar mucho más conservadora implicó que el impulso hacia el pluralismo cultural por parte del Estado no tuvieran continuidad (Montoya, 1990). Los gobiernos de Beláunde, García y Fujimori han demostrado menos respeto hacia el pluralismo cultural que el régimen de Velasco, algo que se refleja en el aspecto legislativo. Mientras la Constitución de 1979 establece el derecho de los niños indígenas a la educación bilingüe, la Ley General de Educación (Ley 23384) aprobada por Belaúnde en 1982 afirma en su artículo 4: "En aquellas comunidades en las que el castellano no es la primera lengua, la educación se iniciará en la lengua indígena con un progresivo desplazamiento hacia el castellano con el objetivo de consolidar en el estudiante sus características socio-culturales junto a las características apropiadas para la sociedad moderna. Del mismo modo que en el periodo anterior a Velasco, el objetivo de la educación parecía ser el de la asimilación de las poblaciones indígenas a la cultura "occidental".

En este sentido, esta investigación considera que la ausencia de preocupación estatal ha hecho posible que las poblaciones indígenas desarrollaran su propio discurso cultural. Debido a la historia y tradición del indigenismo, esta trayectoria sería diferente para las poblaciones indígenas peruanas. Para Bolivia y Ecuador, la ausencia de "preocupación" estatal en referencia a símbolos y cultura indígena ha facilitado el hecho de que las organizaciones indígenas desarrollen sus propios discursos y demandas y sepan sacar partido de la nueva situación tras la transición a la democracia. La influencia del indigenismo (en gobiernos como el de Velasco) y el escaso respeto de los últimos gobiernos peruanos por el pluralismo cultural han provocado que en Perú el proceso sea totalmente inverso al de sus países vecinos.

Dicho de otro modo, en Perú, las ideologías de construcción del Estado-nación parecen haberse mostrado más "inclusivas" que en Bolivia y Ecuador. El simbolismo indígena definió, aunque fuera por un breve lapso de tiempo, la "imagen" del "auténtico" peruano. Así, los campesinos indígenas fueron considerados bajo este parámetro y no tanto por el de "minoría" étnica. Bolivia y Ecuador, por el contrario, se han basado más en la ideología del mestizaje, comprendido como el "blanqueamiento" racial y cultural, lo que ha excluido a las poblaciones indígenas de la "nacionalidad". Este tipo de diferencias en las ideologías de construcción del Estado-nación han tenido implicaciones en lo que se refiere a la "auto-definición" de las poblaciones indígenas. En parte explica porqué en Bolivia y Ecuador, las poblaciones indígenas han reclamado sus derechos como colectivos étnicamente diferentes mientras que en Perú esto no se ha producido. A pesar de las diferencias señaladas en cuanto a las ideologías de construcción del Estado-nación, las poblaciones indígenas peruanas siguen siendo excluidas y discriminadas.

### 3.6.10. La decepción con la "política"

Es necesario precisar que la violencia política empezó a declinar en Perú a partir de la década de los noventa. Ya se han señalado los efectos que el conflicto interno tuvo al obstaculizar la emergencia de un movimiento indígena en Perú y cómo Fujimori empleó el argumento de la guerra contra los grupos terroristas para obtener réditos personales y "manejar" la democracia a su antojo: reduciendo la disponibilidad y ejercicio de derechos políticos y libertades civiles. Pero, en la medida en que esta etapa finaliza o su agresividad contra las poblaciones indígenas comienza a desaparecer, es necesario buscar otros factores que expliquen la carencia de organización y movilización indígena en Perú. Los factores de ajuste que han sido presentados así lo pretenden, pero parece pertinente introducir un argumento de Montoya (1998) que aquí se etiqueta como "decepción con la política".

De acuerdo a Montoya (1998), el término "política" produce temor y un sentimiento de ser engañado entre los sectores populares. Considera que la población indígena, en términos generales, contempla la "política" como sinónimo de poder, corrupción y abuso; unas connotaciones que desincentivarían a la población indígena de la

implicación en la política. Así, según Montoya (1998), dicha etiqueta tiene un significado totalmente negativo y es un fenómeno con el que la población no desea vincularse. En esta línea, argumenta que la mayoría de peruanos sufre una doble decepción en relación a la política en la medida que ni los políticos electos ni los movimientos revolucionarios (tanto Sendero Luminoso como el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru) han cumplido sus promesas. Las elevadas expectativas de la población en relación a la transición democrática en el país se tradujeron en violencia y en una desastrosa crisis económica. Ni el gobierno de Belaúnde (1980-1985), ni el de Alan García (1985-1990) pudieron controlar la escalada de violencia ni la espiral inflacionaria que en 1988 era de 3000%, haciendo de Perú el país más en quiebra dentro de una región en quiebra (Skidmore & Smith, 1997). La pobreza explotó y la crisis se agravó por la corrupción gubernamental y la falta de dirección del mismo (Stara et al., 1995). Además, la población que inicialmente había apoyado la revolución socialista comprobó la brutalidad de Sendero Luminoso y sus asesinatos de campesinos en nombre del campesinado y de trabajadores en nombre de los trabajadores (Montoya, 1998). De acuerdo con Montoya (1998), las poblaciones indígenas adoptaron una actitud de prudencia en relación a la política, reforzada por el principio quechua de neutralidad y no implicación, desarrollado durante quinientos años de dominación. De este modo, Montoya (1998) indica que no emergió un movimiento indígena en Perú porque no se pudo pero también porque no se debía.

Bolivia y Ecuador experimentaron también un declive económico durante la década de los ochenta (Isaacs, 1993). Pero, en términos económicos, puede considerarse que la crisis no fue tan seria como en Perú o, al menos, se pusieron en práctica ciertos mecanismos para que ésta no se agravara (por ejemplo, el caso de Bolivia con el control de la espiral inflacionaria). Así pues, la década de los ochenta en ambos países no fue una década perdida en términos de organización indígena y los levantamientos y marchas en ambos países crearon optimismo entre las poblaciones indígenas (León, 1994; Radcliffe, 1999).

Con estas consideraciones, la "decepción con la política" podría suponer otro de los factores a tener en cuenta para expresar las diferencias entre los tres países centro-andinos analizados en lo que a organización y emergencia de un movimiento indígena se refiere. Una expresión directa de este fenómeno pasa por observar la emergencia de

partidos étnicos fuertes en Bolivia (Movimiento al Socialismo –MAS - y Movimiento Indígena Pachakutik – MIP) y Ecuador (Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik - MUPP) y los notorios resultados que éstos han obtenido en la arena electoral[267]; esta situación no tiene paralelismo en Perú.

### 3.6.11. Indígena vs. "Cholo"

Igual de importante que los rasgos lingüísticos, las creencias religiosas o la vida de carácter rural de las poblaciones indígenas es el hecho de que estas tienden a contemplarse como diferentes de las poblaciones blancas y mestizas. Por ejemplo, las poblaciones indígenas quechua / quichua parlantes prefieren definirse o etiquetarse como "Runa" (Qaqi en el caso de los aymarás) que significa "hombre" o "ser humano", mientras que los mestizos son definidos como "Misti"[268] o "Mishu"[269] que deriva de la etiqueta "mestizo" – la población de raza blanca también puede ser nombrada como "Misti" aunque también han sido empleadas otro tipo de designaciones.

Sin embargo, como ya se ha adelantado, durante las últimas décadas, un creciente número de indígenas han migrado desde las zonas y entornos rurales hacia las ciudades y para muchos de estos migrantes, este tránisto ha provocado un proceso de "cholificación". "Cholo" es un término peyorativo empleado para referirse a alguien que es contemplado como un sujeto que se encuentra a medio camino entre un indígena y un mestizo (Storaker, 2001)[270]. Este proceso ha sido mucho más acentuado en Perú que en Bolivia y Ecuador. Básicamente el término se ha empleado para referirse a la población de las tierras altas que ha migrado a Lima o la población indígena que ha completado la formación básica en castellano. Autores como Twanama (1992), Räda Barnen (1993) o Manrique (1999) ya han señalado las críticas situaciones de racismo en Perú y el hecho de que las diferentes razas / etnias no son tratadas del mismo modo. Lo que más

[267] En los capítulos correspondientes a los estudios de caso de esta investigación se tratará con detalle este impacto. Asimismo, la formación de partidos, las alianzas establecidas y su futuro inmediato en la coyuntura de inestabilidad que caracteriza a la zona andina.

[268] Fundamentalmente por parte de las poblaciones quechua y aymará de Perú.

[269] Básicamente por parte de las poblaciones quechua parlantes de Ecuador (Montoya, 1989; Estermann, 1998; Stark, 1981).

[270] Aunque como precisa Bourricaud (1975), este término comprende todas las ambigüedades posibles.

sorprende de sus trabajos son los resultados obtenidos de las encuestas que realizaron y que mostraban que los "cholos" eran el sector de población más discriminado.

Como precisa Storaker (2001) no existen evidencias tan notables de la discriminación hacia los "cholos" en Ecuador y Bolivia; lo que no equivale a decir que esta no exista. Básicamente, de los resultados obtenidos en las diversas encuestas que recogen sus investigaciones se detecta que el porcentaje de población que considera que los "cholos" son el grupo más discriminado en Perú es tres veces superior al porcentaje de población que considera que los indígenas son los más discriminados.

En este sentido, si bien las posibilidades de movilidad social y el aprendizaje pueden aparecer como estrategias viables para escapar de la categoría "indígena", las ideas populares sobre raza y cultura continúan empleándose en Perú como la base para procesos de discriminación en contra de aquellos que son considerados como "cholos". Twanama (1992) define esta forma de discriminación como "choleo": un proceso de discriminación contra alguien que es considerado como racialmente inferior debido a sus orígenes indígenas pero que es evaluado bajo parámetros dependientes de su situación socio-económica, su nivel lingüístico-educativo y su condición de migrante.

De la Cadena (1998) indica que el término "raza" fue descartado como concepto científico válido en Perú durante la década de los años cuarenta y fue reemplazado por el de "cultura" y "clase". Durante el periodo comprendido entre 1960 y 1980, la retórica de clase empezó a ser la preponderante y el estado empleó definiciones de carácter económico para "clasificar" a la población (De la Cadena, 1998). El término "campesino" remplazó al de "indígena" en la terminología oficial argumentando que este último podría ser considerado como racista (Ossio, 1994). Sin embargo, si bien el conflicto social en Perú podría expresarse en términos de clase y cultura, los viejos estereotipos raciales continúan influenciando sobre estos conceptos. De este modo, si bien la mayoría de población evita usar el término raza, la idea de las diferencias "naturales" aún es significativamente fuerte en Perú.

Además, la discriminación puede ser difícil de detectar en Perú ya que, generalmente, ésta es negada. Manrique (1999) ha indicado que aquellos peruanos que son discriminados tienen problemas en admitirlo en la medida que este hecho puede

implicar reconocerse como alguien "diferente". Por otra parte, como indica Montoya (1998), la discriminación parece ser multi-direccional en Perú más que en Bolivia y Ecuador. De este modo, "cholo" es un insulto empleado contra la población residente en Lima y provinente de las tierras altas con aspecto "indígena" y con un bajo dominio de la lengua castellana. Sin embargo, como añade Montoya (1998), cuando los hijos de estos migrantes crecen y aprender a hablar castellano se convierten en "mestizos" y emplean el término "cholo" para insultar a los nuevos "migrantes" de las tierras altas – incluso aunque esta actitud implique la negación de sus raíces.

Varios autores – como Montoya (1991) o Manrique (1999) – han planteado que el racismo y la exclusión suponen factores de primer orden para explicar la emergencia de Sendero Luminoso en la provincia andina de Ayacucho. Este grupo encontró muy poco apoyo por parte de los campesinos indígenas; la piedra angular de la organización fue el núcleo de jóvenes de las provincias andinas que lograron acceso a las universidades durante la década de los sesenta y setenta. Su trasfondo como población perteneciente a una clase media baja, provincial y no blanca, trabajó a favor Sendero Luminoso que recogió todo el malestar y la amargura transformándolo en una reacción violenta contra el racismo y un elemento político a través del que movilizar a la población.

Este es otro de los factores que determinaría el por qué los esfuerzos organizativos en base a factores étnicos son prácticamente imperceptibles en Perú a diferencia de lo que han sido en Bolivia y Ecuador. En la medida que discriminación en cuanto a la posición socio-económica, la clase, adquiere mayor relevancia que la étnica se constituye en un incentivo más fuerte para que los esfuerzos organizativos no se produzcan bajo los mismos términos que en los países vecinos.

### 3.6.12. Nota final a estos matices

Las variables principales (incentivo/motivo, redes –medios - y espacio político – oportunidad) presentadas en los apartados anteriores constituyen un modelo que trata de aportar una explicación alternativa a la emergencia de movimientos de base étnica en los países centro-andinos en el periodo contemporáneo. Sin embargo, en este último punto, han sido presentadas un conjunto de variables que, a pesar de no ser consideradas

como principales, son tenidas en cuenta durante el trabajo (y más concretamente en el desarrollo de los estudios de caso) e influyen a la hora de razonar sobre el por qué hay movimiento indígena en Bolivia y Ecuador pero no en Perú.

Si bien esta investigación trata de establecer un análisis que ofrezca motivos para explicar las diferencias entre países, algunos autores como Lajo (2003) no dudan en afirmar que el movimiento indígena peruano está en Bolivia y Ecuador. Esta es la mejor forma de decir que el movimiento indígena debe ser analizado como un solo proceso a plano regional andino y no por segmentos, pues Perú, Ecuador y Bolivia para la conciencia indígena siguen siendo parte de una sola formación social que otrora conformaba el territorio del Tahuantinsuyo.

A pesar de este tipo de opiniones y de los rasgos comunes entre los países analizados, se han desvelado diferencias en diversos aspectos que se consideran determinantes en la conformación o no de los movimientos indígenas. Es por ello que, a pesar de la existencia de vínculos diversos, deben explicarse las diferencias y dar respuestas a un por qué de manera más precisa. Con este planteamiento, esta investigación espera desvelar un poco más este complejo terreno.

Por otro lado, este conjunto de factores no hace más que desvelar la ya de por sí compleja realidad de los países centro-andinos. Una complejidad que también es contradictoria. Basta con tener en cuenta que, en Bolivia, por ejemplo, un indígena aymará, Víctor Hugo cárdenas, fue vice-presidente de una administración que al mismo tiempo tuvo rasgos neoliberales y multiculturales. Perú, por su parte, ha contemplado el ascenso a la presidencia de Alejandro Toledo, de ascendencia indígena pero que es rechazado por su política de privatizaciones (desde hace varios meses, es el presidente con los índices de popularidad más reducidos de la región latinoamericana)[271]. Finalmente, en Ecuador, Lucio Gutiérrez – que fue aliado del movimiento indígena durante el alzamiento de 2000 – siguió fomentando las medidas de ajuste y provocó la

[271] Conviene no olvidar que uno de los factores que propiciaron la elecciónd e Fujimori en 1990 fue el uso de su identidad (como "chino") en contraposición a la de la tradicional clase blanca dirigente e identificándose con el "cholo" (de la Cadena, 1998). En los inicios de su mandato, su administración suponía un giro radical en referencia a las tendencias que habían sido frecuentes en el país. Así, Levitsky (1999) indica que los políticos fujimoristas fueron social, cultural y racialmente representativos de la sociedad peruana en un grado muy superior al de la clase política que reemplazaron. Sin embargo, ello no impidió que la población indígena fuera atropellada y víctima de diversos abusos contra los derechos humanos, entre otras cosas, durante el mandato fujimorista.

retirada de los indígenas de la coalición de gobierno; su caída en abril de 2005 se debe, en buena parte, a la repercusión de dicha estrategia. Estas son, entre otras, algunas de las paradojas que los países centro-andinos contemplan y han contemplado durante su historia. Ello da una idea de la complejidad, los antagonismos y los cambios constantes que rodean a Bolivia, Ecuador y Perú y que, al mismo tiempo, dificulten las explicaciones sencillas sobre fenómenos como los movimientos indígenas.

Con el análisis de las diversas variables y factores, podrían llegar a establecerse algunos de los parámetros o lineamientos que parecen ideales para la configuración de un movimiento indígena y aquellos que parecen totalmente contrarios; sobretodo viendo la polaridad de los casos: el éxito ecuatoriano y el fracaso peruano. Simplemente podría precisarse brevemente cuáles son los rasgos genéricos que parecen promover la emergencia de un movimiento indígena (aunque cada país, a pesar de las similitudes, es un caso a parte, sometido a unas determinadas condiciones y circunstancias):

1. Existencia de un motivo / incentivo para emprender un proceso organizativo y de movilización así como de unos objetivos que se persiguen con dicho proceso. El incentivo es la "pieza" que pone en marcha el engranaje de la "maquinaria" organizativa; a pesar de que los tres elementos básicos - incentivos, medios y oportunidades – son interdependientes, sin unos motivos y unos fines todo proceso parece carecer de sentido (en otras palabras, disponer de medios y de oportunidad y no tener un motivo para organizarse ni unos fines que perseguir impiden que un proceso organizativo fructifique). Cierto que el motivo es la variable principal que menos marca diferencias entre los tres países analizados pero ello no reduce su importancia en los procesos de organización y emergencia de los movimientos indígenas. Asimismo, determinar un motivo de manera clara puede constituir la variable más compleja; los movimientos indígenas responden a un motivo determinado, que ya ha sido señalado, pero con el tiempo han ido aglutinando otros intereses y propósitos que han complejizado el proceso y lo han hecho mucho más dinámico.

2. Disponer de medios / recursos para poder emprender la movilización. Sin ellos, el incentivo no puede materializarse; si se carece de soporte organizativo se carece de la "infraestructura" para canalizar los fines y objetivos que se

pretenden. Así mismo, con el análisis realizado, queda claro que la presencia de "aliados" (iglesias, ONGs, etc.) se convierte en un elemento crucial para la generación y sostenimiento de los medios – a mayores aliados, mayor posibilidad de disponer de medios, de generar redes y de poderlas emplear.

3. Gozar de oportunidades políticas. Sin ellas, sin un espacio adecuado, tanto medios como motivos pueden resultar intrascendentes. La democracia es el sistema, a pesar de las inestabilidades de los países analizados, que garantiza un mayor espacio y oportunidad política. Al menos, lo que es deseable es que las libertades políticas y los derechos civiles puedan ejercerse con total garantía y que los mecanismos represivos empleados por el estado se empleen de manera gradual, progresiva, y no se utilicen de manera gratuita o recurrente.

4. La disponibilidad de un liderazgo intelectual parece ineludible. Dicho liderazgo juega el papel de elaborar ideas, perfeccionarlas, adecuarlas a los motivos y objetivos finales, etc. La etiqueta "intelectual" puede ser prescindible según el caso; el liderazgo en sí no lo es. Son necesarios líderes vinculados a los motivos / incentivos y que guíen el esfuerzo organizativo para su consecución.

5. Así mismo, el apoyo económico resulta de gran importancia. Disponer de medios pecuniarios vinculados a los objetivos / incentivos de la organización ayuda a superar obstáculos, generar más medios, buscar nuevos canales, etc. Cierto que también pueden jugar un importante papel los ayudas económicas ofrecidas por otros sectores pero ello conlleva la búsqueda de equilibrios, genera deudas y puede comprometer, de acuerdo a estas alianzas, el éxito de los esfuerzos organizativos.

6. Disponer de unidades lo más homogéneas y menos dispersas posibles dispuestas alrededor de los objetivos concretos. La heterogeneidad y las distancias (tanto materiales como subjetivas) suponen costes organizativos que, según el caso, pueden ser muy difíciles de evitar. En la medida en que estas disparidades son mínimas, los costes se reducen, la cohesión interna aumenta y las probabilidades de éxito se incrementan. En este sentido, es necesario disponer de habilidades de negociación y consenso (tanto dentro de la organización como con actores y

aliados externos) para superar las disyuntivas y disputas que puedan obstaculizar los procesos de organización; a mayores habilidades o predisposición en este aspecto, mayores las opciones de obtener resultados satisfactorios.

## 4. ¿Dónde nos situamos?: enfoques y exploraciones precedentes

Ante la aproximación que se plantea en esta investigación, conviene tener en cuenta el trabajo que se ha desarrollado hasta el momento y donde se sitúa el planteamiento de esta investigación. Básicamente, la propuesta de esta investigación supone una revisión crítica a las explicaciones prevalecientes sobre la politización de las identidades a la vez que la incorporación de nuevos elementos y planteamientos en cuanto a los trabajos que han abordado tanto la formación de identidades étnicas como el origen de las movilizaciones indígenas en América Latina.

### 4.1. Crítica a las explicaciones sobre las cuestiones identitarias

La aproximación que se plantea difiere de las teorías prevalecientes sobre las políticas y cuestiones identitatarias. Básicamente, se plantea un enfoque que no se encontraría limitado ni por el primordialismo, en un extremo del espectro, ni por el constructivismo transnacional en el otro. Dicho enfoque busca situarse en un terreno en el que las instituciones se convierten en el referente histórico pero no el "compositor" contemporáneo de las identidades políticas. Esta investigación considera que este enfoque puede explicar los cambios en el tiempo y las variaciones entre los casos, algo que, como se verá a continuación, las explicaciones prevalecientes no han realizado. A continuación, se revisan críticamente las explicaciones principales que han sido formuladas durante los últimos años para explicar las políticas de identidad, en general, y las étnicas, en particular. Si bien cada uno de estos enfoques es sugerente, ninguno de ellos ofrece un punto de partida adecuado para explicar el cambio y variación; básicamente, porque carecen de una comprensión temporal y contextual de las identidades políticas y de su relación con el estado.

#### 4.1.1. Primordialismo[272]

Los primordialistas asumen que las identidades étnicas constituyen lazos afectivos profundamente arraigados que moldean las lealtades y afinidades primarias. Desde esta

[272] Ver a autores como Stack ( 1986 ) o van den Berghe ( 1981 ).

perspectiva, la etnicidad se convierte en un punto de referencia, de mayor importancia que las preocupaciones individuales para las acciones y afiliaciones o de clase, en lo que se refiere a acciones y afiliaciones. Mientras la mayor parte de los primordialistas afirman que estas identidades se encuentran históricamente arraigadas, algunos primordialistas argumentan que estas identidades son de carácter biológico ( Van den Berghe, 1981 ). Si bien no se asume que todas las identidades étnicas conducen al conflicto, sí se acepta que todos los actores poseen un fuerte sentido de identidad étnica o racial que configura que sus acciones y su visión del mundo. Con estos parámetros, no resulta sorprendente que individuos o comunidades den prioridad y defiendan aquellas preocupaciones que se derivan de su identidad étnica – particularmente en la medida que se percibe una situación de desventaja o desigualdad. Por tanto, la emergencia de las organizaciones indígenas y de las protestas conducidas por ellas se contemplan como la rearticulación de estas identidades profundamente arraigadas; unas identidades que, para ellos, son fijas, localmente arraigadas e, a menudo, inmutables.

Pero estos argumentos, fallan en una serie de puntos. Las evidencias revelan que las identidades étnicas son cambiantes y son resultado de un proceso de construcción. Las identidades no son fijas ni tienen afinidades naturales. En América Latina, la categoría "indígena" no es una categoría natural. Es una categoría que vino impuesta por el poder colonial que no reconocía la diversidad entre las comunidades indígenas[273]. Para forjar un movimiento indígena en la etapa contemporánea, los activistas tuvieron que convencer a la población para expandir su propia auto-identificación de Quechua, Shuar, Totzil, etc. hacia la de "indígena". Por tanto, la identidad no es algo que viene dado. Y en este proceso de organización y protesta, estas identidades, intereses y preferencias estuvieron abiertas a mayores cambios. Los términos contextuales y evolutivos de las identidades étnicas y la movilización política son puntos que ya han sido demostrados[274].

Por otra parte, las aproximaciones primordialistas no abordan la cuestión de por qué estas identidades emergen como eje central de acción en unos casos y no en otros; por

[273] Durante la etapa de la colonia, en líneas generales, las poblaciones indígenas fueron tratadas de una manera homogénea, ocuparon el último lugar en la pirámide social.

[274] Fundamentalmente por antropólogos, especialmente aquellos que han centrado su investigación en los procesos migratorios. Por ejemplo, véase Nagengast & Kearney ( 1990 ).

qué sucede en el caso de Bolivia y Ecuador pero no en Perú ? El caso de Perú indica que las identidades no constituyen el eje de los conflictos y reclamos en todos los lugares incluso cuando se producen momentos de apertura política. Por tanto, incluso cuando la democratización permite una mayor expresión de la identidad étnica, esto no significa que los individuos asuman esta identidad política. Y cuando lo hacen, no es aparente que lo hagan por razones primordiales. En líneas generales, los casos latinoamericanos son muy significativos aquí si se atiende al hecho de que las primeras oleadas de democratización no condujeron a la emergencia de organizaciones indígenas o conflictos étnicos – incluso cuando las identidades étnicas eran muy significativas a nivel local; de este modo se vuelve a una de las apreciaciones formuladas en los primeros tramos de este documento al constatar que este tipo de politización de identidades indígenas es un fenómeno relativamente nuevo en la región. En segundo lugar, las identidades étnicas no se convierten en todos los lugares en una identidad política notable. Por tanto, si bien el proceso de democratización permite una mayor expresión la identidad étnica esto no significa que ésta sea una identidad políticamente asumida; nuevamente el caso peruano se sitúa en este lado en contraposición al boliviano o ecuatoriano. Finalmente, incluso si se asume que las identidades étnicas se encuentran profundamente arraigadas, inmutables, la perspectiva primordialista ofrece escasos apoyos para explicar el por qué o el cómo estas identidades se trasladan en organización y acción política en algunos casos pero no en otros y en algunas etapas históricas y no en otras; si la étnica es la identidad que primeramente afecta a cómo se vota, dónde se vive, etc. esto no significa que los individuos se unan a organizaciones políticas y se movilicen a favor de su grupo étnico. En conclusión, la emergencia de movimientos y conflictos centrados en la identidad étnica muestra la existencia de este tipo de identidades así como el hecho de que son fuertemente sentidas y se encuentran profundamente arraigadas; sin embargo, los argumentos primordialistas fallan al argumentar cuando estas identidades son políticamente notables y al razonar las condiciones bajo las cuáles se engendran organizaciones políticas.

### 4.1.2. Instrumentalismo[275]

Retando las explicaciones orientadas en la identidad ofrecidas por los primordialistas, las explicaciones instrumentalistas o de la acción racional asumen los comportamientos

[275] Véase Bates and Weingast (1995). Como texto fundacional podría acudirse a Olson (1965). Con una vertiente crítica, Elster (1986); y Laitin (1986).

destinados a la satisfacción de objetivos o maximización de la utilidad. Partiendo de las asunciones sobre cálculos individuales e intencionalidad, la mayor parte de instrumentalistas asume que los individuos, tienen preferencias fijas, actúan para perseguir/defender fines materiales o poder político. Desde esta perspectiva, la pregunta central es por qué los individuos deciden actuar colectivamente. Esta pregunta requiere tener en cuenta el problema del *free-rider*; por qué un individuo participaría/se organizaría/actuaría si podría disfrutar de los beneficios colectivos sin participar en un movimiento determinado? Para responder a estos interrogantes, los teóricos de la acción colectiva aducen incentivos positivos para actuar colectivamente y advierten de los costes que puede conllevar el no hacerlo.

Si bien los argumentos de la elección racional en referencia a la acción colectiva basada en la identidad étnica varían ampliamente[276], tienden a desplazar la cuestión lejos del por qué la etnicidad ( en oposición a otras identidades ) se convierte en relevante y se centran en cómo los emprendedores políticos la emplean como herramienta para movilizar apoyo e incitar las pasiones políticas para la obtención de fines políticos e económicos. Desde esta pespectiva, la identificación, movilización y politización de un colectivo étnico se convierte en un medio de adquirir poder político y/o mayores beneficios materiales. En este escenario, la politización de la etnicidad es de carácter ampliamente instrumental para adquirir fines materiales; la étnica sería una herramienta entre muchas otras. Las condiciones bajos las que la etnicidad se politiza son menos relevantes para esta perspectiva y se da una mayor importancia a la creación de modelos y predicciones sobre la utilidad de la etnicidad y su capacidad para la acción colectiva.

Es precisamente este giro en referencia a la cuestión que ocupa a esta investigación el que impone limitaciones a las explicaciones de por qué las lealtades étnicas se convierten en la base para la acción colectiva en unos momentos frente a otros. La visión instrumentalista ofrece poca claridad en cuanto a: por qué los actores actúan, a veces, de maneras que parecen perjudiciales a sus intereses materiales; cuando y por qué la etnicidad ( en oposición a otras categorías ) se politiza, etc. Para hacer frente a estas constataciones es necesario desplazarse más allá del marco de la elección racional y

[276] Véase Fearon & Laitin ( 1996 ); Bates, Figeiredo & Weingas ( 1998 ) o Hardin ( 1995 ).

acudir a determinaciones de preferencias históricamente construidas y a los límites institucionales (Laitin, 1998 ).

Como Laitin (1986) y Varshney (1995), entre otros, han señalado, las explicaciones ofrecidas por la perspectiva de la elección racional son válidas para justificar la construcción organizativa y su mantenimiento pero no lo son tanto para explicar bajo qué condiciones la identidad étnica se convierte en políticamente relevante para la población como colectivo[277]. Como se argumenta desde estas páginas, los movimientos indígenas son respuestas racionales a las circunstancias que acompañan o se derivan del cambio institucional; estas circunstancias cambiantes, más que la racionalidad constituyen la variable clave para explicar por qué, cuando y dónde emergen los movimientos.

### 4.1.3. Constructivismo discursivo

Para el constructivismo discursivo las identidades con artefactos socialmente construidos. Las identidades nacionales y étnicas, siguiendo a Anderson ( 1991 ), "comunidades imaginadas" de "solidaridades profundas y horizontales". Para los constructivistas, las identidades étnicas no son inmutables ni enteramente maleables; son el resultado histórico de complejas interacciones sociales y comunitarias. Los individuos detentan múltiples identidades y éstas cambian con el tiempo y el espacio: surgen y desaparecen a partir de la interacción social y estimulan la creación de profundos lazos sociales. Según este enfoque, las identidades nacionales y étnicas pueden ser construidas por medios de la palabra y la comunicación, como por ejemplo la prensa escrita o las obras literarias ( Trejo, 2001 )[278].

[277] Esta situación es la que ha conducido a Cohen ( 1985 ) a distinguir entre los teóricos de los movimientos sociales que se centran en la estrategia y aquellos que se centran en la identidad. Siguiendo la visión de Cohen, muchos argumentan que la literatura sobre los movimientos sociales se divide entre aquellos que se centran en la identidad o en la estrategia. Munck ( 1995 ) argumenta que mientras la literatura sobre los movimientos sociales se ha centrado en la formación de la identidad y la coordinación social, no hay suficiente teorización sobre los movimientos sociales como actores estratégicos.

[278] Anderson ( 1991 ) sugiere que la invención de la imprenta es un factor clave en el surgimiento de la identidad nacional y étnica. Así, afirma que los libros y los periódicos fueron los medios idóneos para la construcción de la conciencia nacional o étnica al proporcionar los recursos técnicos para representar el tipo de comunidad imaginada que es la nación.

Sin embargo, uno de los principales problemas con los que topa el constructivismo discursivo es que no logra especificar el proceso histórico de interacción social mediante el cual las identidades sociales con imaginadas. Difícilmente podría argumentarse que el resurgimiento de la conciencia indígena como factor de movilización social en América Latina sea el resultado de la distribución masiva de literatura indígena. Más bien, en casos como el boliviano, la difusión reciente de la literatura indígena es el resultado de la movilización de años anteriores. Aún así, la promoción de las lenguas autóctonas juega un papel de enorme relevancia en la diseminación de las identidades étnicas en la América indígena, y esto ha sido a través de dos canales: la competencia religiosa y la educación bilingüe impartida por el estado.

Cuando las iglesias protestantes realizaron sus primeras incursiones en áreas mayoritariamente indígenas, una de sus principales estrategias de conversión fue la traducción del Nuevo testamento, y campañas de alfabetización en lenguas autóctonas. La evangelización en la lengua materna se concibió como el camino más efectivo para la reconversión religiosa. El Summer Institute ol Linguistics ( SIL ) desempeñó un papel importante en esta empresa[279]. El objetivo principal de los misioneros protestantes no era despertar la lengua ni la identidad indígena. Sin embargo, como se verá después, este tipo de actividades tuvieron un efecto inesperado contribuyendo a revivir la conciencia indígena. A ello contribuyó también el hecho de que el clero católico cambiara de estrategia y decidiera evangelizar a los indígenas a partir de sus lenguas y culturas autóctonas[280].

La educación bilingüe impartida por el estado también ha contribuido de manera involuntaria al renacimiento de las identidades indígenas. Se pensó que la educación bilingüe sería el camino más rápido para que la minoría indígena fuera asimilada cultural y lingüísticamente a la sociedad mestiza ( Russ & Wasserstrom, 1984 ). Sin embargo, algunos de los estudiantes indígenas que se beneficiaron de la educación bilingüe del estado, al final se convertirían en líderes de movimientos indígenas

[279] Posteriormente lo veremos; particularmente en el caso boliviano.
[280] Santana ( 1993 ), lo apunta en el caso de Chimborazo, en Ecuador: "...con las guerras religiosas dio inicio un proceso de reapropiación y revalorización de la lengua. Y la lengua es el signo más visible de la identidad étnica".

independientes que izarían la bandera étnica (se incidirá en este aspecto con el desarrollo de los estudios de caso ).

### 4.1.4. La teoría de juegos y el análisis de equilibrio

Este paradigma tiene raíces en la elección racional. Para esta escuela, las identidades sociales son conceptualizadas como equilibrios que resultan de la interacción social entre individuos autointeresados. De este modo, las identidades son patrones de comportamiento colectivo socialmente construidos a través de la interacción estratégica. La mayoría de los autores en este campo entienden el proceso de formación de identidades colectivas como un juego de coordinación ( Hardin, 1995 ). Esto es, cuando un grupo de individuos con identidades múltiples decide actuar conjuntamente, con frecuencia enfrenta el dilema de cuál identidad adoptar. Por tanto, ¿ cómo pueden resolver los individuos sus problemas de coordinación y actuar conjuntamente ? Existen dos soluciones en la literatura de la elección racional: o un poderoso empresario político sugiere un punto focal el cual funge como solución de equilibrio o se llega a algún equilibrio como resultado involuntario del conflicto entre élites.

Calvert (1992) indica que en un jugo de coordinación, cuando existen intereses contrapuestos en torno a diferentes equilibrios sociales, los empresarios juegan un papel prominente para decidir cuál resultado será el que prevalezca. Los líderes sociales facilitan la comunicación entre los miembros del grupo, distribuyen incentivos selectivos o persuaden a los miembros del grupo para que acepten ciertos puntos focales. Hardin (1995) sugiere que los líderes étnicos juegan un papel de enorme relevancia en los procesos de etnificación social. Puesto que la identificación es una solución a varios de los problemas de coordinación que enfrentan los grupos étnicos, los líderes étnicos adquieren un enorme poder cuando el grupo logra actuar a partir de identidades étnicas. Por su parte, Kalyvas (1996) afirma que las identidades sociales son el resultado contingente, o una consecuencia involuntaria, del conflicto entre élites.

Aunque ambos paradigmas parten de concepciones similares de las identidades sociales y de supuestos de racionalidad instrumental, se estaría ante dos explicaciones distintas sobre el proceso de formación de identidades. Hardin hace énfasis en el papel

voluntarista de los empresarios políticos más poderosos y, al igual que los instrumentalistas, no logra explicar por qué ni cómo los grupos étnicos deciden seguir a sus líderes. Sin duda, la mayor contribución de Kalyvas es que trasciende las explicaciones voluntaristas. En su argumento, no son necesariamente los empresarios políticos quienes imponen o "sugieren" los puntos focales. Más bien, la dinámica misma de la interacción estratégica y del conflicto entre élites es la que produce de manera involuntaria la solución a problemas de coordinación y en consecuencia la identificación social[281].

### 4.1.5. Post-estructuralismo

La alternativa post-estructural supone un desafío hacia los enfoques anteriores, fundamentalmente en relación al primordialismo e instrumentalismo, ya que guarda algún paralelismo con el constructivismo[282]. Los enfoques postmodernos asumen que las identidades no vienen dadas sino que son fruto de un proceso de construcción social y que se encuentran en constante evolución. Así, desde estas visiones, no puede asumirse que los individuos se identificarán con o actuarán de acuerdo a posiciones estructuralmente definidas, en el caso de esta investigación, como indígenas. Al contrario, se argumenta que las condiciones estructurales no determinan o definen actores de ningún tipo. De este modo, el concepto de poder es más difuso y los individuos son considerados como sujetos plurales pueden asumir un rol determinado en el momento de formar y reconstituir sus identidades (en el caso de este estudio, como "indígenas").

[281] Siguiendo a Kalyvas, por ejemplo, el resurgimiento de la identidad indígena en América Latina podría ser concebido como el resultado involuntario de la competencia religiosa entre la Iglesia Católica y las iglesias protestantes. Para mediados del siglo XX, cuando los protestantes se introdujeron en zonas de alta concentración indígena (por ejemplo en el Chimborazo, en Ecuador) promovieron la traducción del Nuevo Testamento y lanzaron ambiciosas campañas de educación bilingüe. Los obispos católicos reaccionaron ante la "amenaza protestante" impulsando estrategias teológicas y pastorales que partían de las culturas y las propias historias de las etnias. La indianización del Antiguo Testamento, particularmente del libro del Éxodo, y el surgimiento de una teología indígena, fue la respuesta del clero católico ante la competencia religiosa en el mundo indígena. El apuntalamiento de las lenguas y culturas autóctonas tuvo como resultado involuntario el despertar de la conciencia étnica. En un inicio, ni las iglesias protestantes ni la católica deseaban el despertar de la conciencia étnica.

[282] Se recomienda atender a autores influyentes en material de identidad como Foucault (1980); Laclau & Mouffe (1985); Touraine (1988); y Melucci (1989).

La visión post-estructural supone un cambio en relación a las posturas anteriores al considerar a las identidades étnicas como factores de primer orden e intencionales pero sin argumentar que éstas son primordiales o instrumentales por naturaleza. Al destacar la identidad como fruto de una construcción social, los estudios post-estructurales elevan el sentido del contexto, su complejidad, y el proceso dinámico en el que los agentes pueden (re)negociar sus relaciones en cuanto a un conjunto difuso de relaciones de poder. Por tanto, la identidad indígena, desde esta perspectiva, se constituye por las condiciones sociales y es renegociada por los individuos.

Desde estas páginas se asume, adoptando asunciones postmodernas, que los individuos son sujetos plurales con una multiplicidad de identidades configuradas teniendo en cuenta que éstas son fruto de un proceso de construcción social y que también son transmutables. Sin embargo, también se asume desde estas páginas que condiciones estructurales, como las de pobreza o dominio militar, pueden impedir la expresión de identidades y la persecución de la acción colectiva en la medida en que pueden moldear necesidades y preferencias[283]. En este sentido, el enfoque post-estructural no explica por qué la etnicidad se asume como la identidad política protagonista ni define las condiciones bajo las cuáles es más probable que la población se organice políticamente sobre esta identidad.

### 4.1.6. La visión desde las condiciones estructurales de pobreza y desigualdad

Este enfoque se centra en las condiciones de pobreza y desigualdad. Se ha constatado ya que, en América Latina, las poblaciones indígenas han experimentado y experimentan situaciones de discriminación étnica, marginalización, privación material y explotación económica. Organismos como el Banco Mundial y otras agencias para el desarrollo han señalado que la poblaciones indígenas continúan siendo las más pobres y de la región con elevadas tasas de malnutrición y mortalidad infantil así como las ratios más bajas de escolaridad y alfabetización (Davis & Partridge, 1994). Esta situación supone una secuencia de pobreza e injusticia que se prolonga desde el siglo XVI tanto para los

[283] Slater (1991) argumenta que en el contexto latinoamericano de mayor pobreza, menos democracia y de un desarrollo más problemático, no se pueden descartar las preocupaciones materiales ante la urgencia de contar con sujeto, intereses y organizaciones más plurales.

indígenas campesinos como para los campesinos indígenas (Fuentes, 1994). La pobreza vinculada al factor étnico es aún más determinante si se tiene en cuenta que tras el ajuste de la década de los ochenta, América Latina ostenta los más altos niveles pobreza y de desigualdad en cuanto distribución de ingreso del mundo (Morley, 1995). Y siguiendo a Gurr (1993), puede decirse que las poblaciones indígenas latinoamericanas son las que se han seguido manteniendo entre las barreras discriminatorias más altas en el mundo (a nivel económico, político y cultural). Este tipo de condiciones estructurales o materiales han provocado la desventaja de las comunidades indígenas durante siglos y constituyen una fuente constante de conflicto.

Observando simplemente estas condiciones estructurales de pobreza y desigualdad no puede explicarse la emergencia contemporánea y regional de las movilización indígena en América Latina debido a que estas condiciones estructurales son constantes. Desde una perspectiva estructural, son más un contexto que una causa; dichas condiciones se encuentran presentes tanto en los periodos anteriores, en los que no se detectaba la movilización indígena, como en el periodo contemporáneo caracterizado por la emergencia a la que se hace referencia en esa investigación. Sin embargo, a pesar de ser un fenómeno constante, debe tenerse en cuenta su gradación y sus inflexiones a lo largo de la historia. Así, si bien la pobreza y la desigualdad son preocupaciones constantes y claves para entender el contexto y parte de los motivos que empujan la movilización indígena, no son elementos en los que poder apoyarse únicamente para determinar cuando, dónde y por qué emergen los movimientos indígenas. Es decir, son aspectos que deben interrelacionarse con los cambios institucionales a nivel estatal. Desde estas páginas se defiende que, a partir de la llegada de las nuevas democracias y las políticas económicas de ajuste, las situaciones de desigualdad poblaciones indígenas – no indígenas experimentan un nuevo giro y son contempladas por las propias poblaciones indígenas de un modo diferente. El agravamiento de la desigualdad es patente durante la década de los ochenta y noventa en la región[284] y las poblaciones indígenas pierden, con el cambio de régimen de ciudadanía, aquellos relativos "privilegios" con los que contaban durante los regímenes corporativistas. De este modo, si bien la situación de desigualdad es una constante histórica puede experimentar gradaciones que pueden ser

[284] Ver capítulo de resumen ejecutivo para obtener datos.

percibidas de modos diversos; para las poblaciones indígenas, la etapa contemporánea es aquella en la que esta situación ha desembocado en una postura más crítica.

### 4.1.7. El enfoque a partir de la globalización

Si los tres primeros enfoques asumían las identidades de los actores y el previo las constantes estructurales, esta última aproximación ignora ambas tendencias. Este quinto enfoque parte del hecho de que se han producido una serie de cambios en el contexto entre los que sobresalen la integración de las economías, el crecimiento de las sociedades civiles y el desarrollo de normas y culturas a nivel internacional. Desde esta visión se argumenta que dichos cambios impactan notablemente en los movimientos étnicos. Desde esta postura se ha argumentado que el fenómeno de la globalización es la explicación a las nuevas oleadas de acción colectiva y que, en algunos casos, la globalización ha servido para elevar o avanzar en el terreno de las identidades étnicas (Brysk, 2000).

Este enfoque ha presentado diversos tipos de argumentos para explicar la interacción entre la globalización y el aumento de protagonismo de las identidades indígenas. Aquella explicación más comúnmente empleada argumenta que la globalización ha incrementado las desigualdades en el afán por integrar mercados. Así, la integración económica puede amenazar niveles de vida (en el sentido más económico), la soberanía nacional y / o los limites culturales. Por tanto, las protestas emergerían como una respuesta de carácter defensivo a este proceso de integración de mercados[285]. Desde esta perspectiva, se podría lanzar la hipótesis de que la liberalización de mercados daña los modos de vida indígena y, en consecuencia, acaba politizando a las comunidades para que estas emprendan acciones. Una segunda visión aquí argumenta que se ha producido la emergencia de redes transnacionales de apoyo y en la sociedad civil[286]. Este nuevo contexto transnacional provee nuevas redes, recursos, información, fondos, etc. que previamente eran inaccesibles a ciertos grupos como los indígenas. Bajo estas circunstancias, los grupos políticamente débiles, incluyendo a las comunidades étnicas,

[285] Ver, por ejemplo, Rodrik ( 1997 ).

[286] Ver a Brysk ( 2000 ) y Sikkink ( 1998 ) en particular.

han ganado la oportunidad y la capacidad de protesta. Se han vuelto políticamente más fuertes con el apoyo, la información y los recursos provistos por varias organizaciones internacionales, ONGs, asociaciones profesionales, etc. No puede obviarse que otros argumentos alrededor del fenómeno de globalización apuntan a que ésta ha generado un nuevo conjunto de normas e ideas, incluyendo los derechos humanos, los derechos indígenas o los derechos medioambientales entre otros; además, las instituciones internacionales han legitimado y propagado estas ideas. Dichas ideas moldean auto-entendimientos y legitiman las demandas de los nuevos movimientos sociales, incluyendo aquellos de base étnica (Soysal, 1994).

Cada una de estas visiones se muestra, en principio, convincente y válida para describir movimientos importantes que han ganado relevancia internacional[287]. En otras palabras, parece que puede hallarse un encaje entre ciertos aspectos de la globalización y las campañas emprendidas por ciertos movimientos.

Sin embargo, los enfoques alrededor de la globalización son aún instrumentos poco precisos para justificar la politización de los *cleavages* étnicos, en general, y los movimientos indígenas latinoamericanos en particular ( Yashar, 2002 ). Esto se debe a varias razones. Conceptualmente, el término permanece aún impreciso. ¿ Qué comprende y qué no comprende la globalización ? ¿ Cuando empezó ? Los términos que se han empleado para responder a estas preguntas son ambiguos, no responden de manera completa a los interrogantes y hacen difícil asegurar si la globalización ocurre y cómo ocurre. En segundo lugar, incluso adoptando una definición común y limitada de globalización, los argumentos presentados no responden al por qué la globalización actúa como catalizador de la acción colectiva en unos lugares y no en otros y por qué la etnicidad ( u otra identidad política ) se convierte en la base para la movilización en unos casos y no en otros. La acción colectiva no es un fenómeno universal y permanece como un resultado que requiere de explicaciones diversas dentro de los casos y también entre ellos. Es esta variación lo que debe explicarse y la que se convierte en una herramienta para discernir y extraer argumentos sobre cuando / donde los movimientos emergen y cuando / donde lo hacen sobre bases étnicas ( Radcliffe, 2001 ).

---

[287] Por ejemplo las protestas indígenas en contra de la exploración petrolífera, la participación indígena en los grupos de trabajo de Naciones Unidas o la importancia que se ha atribuido a la aprobación del Convenio 169 de la organización Internacional del Trabajo.

En síntesis, la literatura sobre la globalización presenta un razonamiento sin prestar atención a la historia en relación para determinar dónde, cómo, cuando este fenómeno afecta o no las políticas de identidad para la acción colectiva. Además, se sufre la asunción, más que la demostración, de que el estado pierde relevancia en la política contemporánea. Precisamente, desde estas páginas se argumenta lo contrario: es el rol cambiante y desigual del estado el que supone la politización de las identidades indígenas en la América latina contemporánea.

### 4.1.8. Balance: carencias generales de los enfoques analizados

Tras analizar estos enfoques, puede indicarse que la ausencia de perspectiva histórica de los mismos supone una limitación a su validez para explicar la relevancia contemporánea de la identidad indígena y los procesos de organización en torno a ella en América Latina (ver tabla 59 para síntesis crítica a dichos enfoques). Son perspectivas demasiado estáticas y presentan dificultades para el explicar los cambios con el transcurrir del tiempo y la variación no sólo dentro de los casos sino también entre ellos. Los primordialistas contemplan la identidad de manera constante, negando la posibilidad de cambio con el transcurso del tiempo; los instrumentalistas asumen unas funciones de utilidad determinadas para los individuos y, en consecuencia, dejan el contexto histórico fuera del modelo; los post-estructuralistas, incluso cuando se centran en el proceso y el contexto, ven la identidad y a la acción basada en ella como ampliamente contingente y no generalizable[288]; los argumentos estructuralistas sobre la pobreza y desigualdad identifican condiciones de larga pervivencia que no pueden explicar la emergencia de estos movimientos sin tener en cuenta el momento y el factor temporal; finalmente, los argumentos en torno al proceso de globalización fallan al no ofrecer un razonamiento preciso, histórico y conceptual, sobre qué es la globalización, cómo difiere de periodos anteriores y por qué importa en unos casos y no en otros. Estos enfoques no muestran cómo el tiempo y el contexto histórico interviene para moldear y reconfigurar identidades, movimientos y preferencias. Sin evaluar el periodo contemporáneo en relación a los otros no puede explicarse la identidad y las

[288] Esto ha conducido a que Mallon ( 1995 ) afirme que los aportes postmodernos son "ahistóricos"; una observación que puede realizarse del resto de enfoques analizados.

dimensiones relativas a la organización de los *cleavages* étnicos más politizados en América Latina. Si bien los enfoques precedentes no pueden descartarse, tampoco pueden ser empleados de forma individual para explicar la politización y organización en torno a la identidad indígena. Estableciendo un balance entre los primordialistas y los post-estructuralistas, esta investigación destaca el poder de los vínculos étnicos sin asumir que ellos sean primarios o inmutables. En cuanto a la preocupación de los instrumentalistas en cuanto a la construcción organizativa (y los problemas de la acción colectiva), deben evaluarse las condiciones en las que los actores se unen y pueden unirse a las organizaciones. Y, evaluando el contexto, los motivos y los recursos, deben reconocerse los motivos y oportunidades identificados por los estudios de las condiciones estructurales y la globalización. De cara a integrar identidad, cuestiones organizativas, motivos y contexto deben situarse estas cuestiones en la historia y establecer comparaciones en referencia a los cambios en las relaciones estado-sociedad.

**Tabla 59. Identidades, enfoques y críticas**

| ENFOQUE | PRINCIPIOS BÁSICOS | CRÍTICAS |
|---|---|---|
| **Primordialismo** | * identidades étnicas: lazos afectivos arraigados históricamente que moldean lealtades y afinidades * identidades: fijas, localmente arraigadas y, a menudo, inmutables * todos los actores poseen un fuerte sentido de identidad étnica que configura que sus acciones y su visión del mundo. | * identidades étnicas son cambiantes y resultado de un proceso de construcción (no son fijas ni vienen dadas) * no se aborda la cuestión de por qué las identidades emergen como eje central de acción en unos casos y no en otros * no se explican por qué o cómo las identidades se trasladan en organización y acción política en algunos casos y no en otros y en algunas etapas históricas y no en otras. |
| **Instrumentalismo** | * los individuos tienen preferencias fijas y actúan para perseguir/defender fines materiales/poder político * se aducen incentivos positivos para actuar colectivamente y advierten de los costes que puede conllevar el no hacerlo * Identidad como herramienta para movilizar apoyo y obtener fines políticos y económicos; se politiza para adquirir fines materiales | * no se aborda por qué la étnica (en oposición a otras identidades) se convierte en relevante ni las condiciones bajo las que se politiza (¿cuándo? ¿por qué?) * poca claridad en cuanto a: por qué los actores actúan, a veces, de maneras que parecen perjudiciales a sus intereses materiales |
| **Constructivismo** | * las identidades son socialmente construidas; no son inmutables ni enteramente maleables: son resultado histórico de complejas interacciones *Individuos detentan múltiples identidades; éstas cambian con tiempo y espacio: surgen y desaparecen a partir de interacción social | * no se logra especificar el proceso histórico de interacción social |

| | | |
|---|---|---|
| **Teoría de juegos** | * identidades sociales son equilibrios resultantes de la interacción entre individuos auto-interesados: son patrones de comportamiento colectivo construidos a través de la interacción estratégica *papel clave de los líderes en la adopción y configuración identitaria | * no se logra explicar por qué ni cómo los grupos étnicos deciden seguir a sus líderes |
| **Post-estructuralismo** | * identidades son fruto de proceso de construcción social; se encuentran en constante evolución * las condiciones estructurales no determinan o definen actores de ningún tipo * individuos son sujetos plurales: asumen un rol determinado en el momento de formar y reconstituir sus identidades | * no se explica por qué la etnicidad se asume como la identidad política protagonista * no define las condiciones bajo las cuáles es más probable que la población se organice políticamente sobre una identidad. |
| **Condicionamientos estructurales** | * condiciones estructurales de pobreza y desigualdad son fuente de desventaja para comunidades indígenas y constituyen una fuente constante de conflicto. | * las condiciones estructurales de pobreza y desigualdad no explican la emergencia contemporánea de la movilización indígena: estas condiciones estructurales son constantes (son más un contexto que una causa: dichas condiciones se encuentran presentes tanto en los periodos anteriores -en los que no se detectaba la movilización indígena- como en el periodo contemporáneo) *las diferencias en cuanto a tasas de pobreza no coinciden con la desigual emergencia de movimientos indígenas; no se produce una correlación clara entre tasas de pobreza, emergencia de los movimientos indígenas y su fuerza o capacidad de movilización * pobreza y desigualdad son preocupaciones constantes y claves para entender el contexto y parte de los motivos que empujan la movilización indígena pero no determinan cuando, dónde y por qué emergen los movimientos indígenas |

| | | |
|---|---|---|
| **Globalización** | * Argumenta serie de cambios (integración de economías, crecimiento de sociedades civiles, el desarrollo de normas y culturas a nivel internacional) que impactan en movimientos étnicos * La globalización es la explicación a las nuevas oleadas de acción colectiva. En algunos casos, la globalización ha servido para elevar o avanzar en el terreno de las identidades étnicas | * instrumentos poco preciso para justificar politización de *cleavages* étnicos, en general, y movimientos indígenas en particular * el término permanece aún impreciso (¿qué comprende y qué no comprende la globalización ?¿cuando empezó?) * no se responde a por qué la globalización actúa como catalizador de la acción colectiva en unos lugares y no en otros *no se responde a por qué la etnicidad se convierte en la base para la movilización en unos casos y no en otros * no se presta atención a la historia para determinar dónde, cómo, cuando este fenómeno afecta o no las políticas de identidad para la acción colectiva |

La tabla anterior muestra los principios básicos de estos enfoques y las críticas más relevantes que pueden formularse ante ellos. En general, se recalca en la investigación desarrollada que la discusión histórica y comparativa sobre los regímenes de ciudadanía explica por qué los *cleavages* étnicos se han politizado en el periodo contemporáneo y que fueron comparativamente débiles en periodos anteriores; este aspecto no es contemplado por los principales enfoques teóricos que abordan el tema de las identidades étnicas.

Así, se recuerda aquí que el argumento planteado propone que los regímenes de ciudadanía y la manera en que cambian son los catalizadores de la politización de los *cleavages* étnicos; sin embargo, la habilidad de los activistas indígenas para transformar estos *cleavages* en organizaciones regionales o nacionales depende de la existencia de dos variables: la existencia / disponibilidad de espacio político asociativo ( apertura política ) y las redes en la sociedad.

Básicamente esta circunstancia se cumple para los casos de Bolivia y Ecuador. La excepción peruana demuestra que, al mismo tiempo, deben tenerse en cuenta toda una serie de factores particulares que, a diferencia de los otros dos países, tienen una influencia particular y especialmente inhibidora en cuanto a la politización de las identidades étnicas y a la posterior conformación de un movimiento basado en ellas.

## 4.2. Desarrollos a partir de exploraciones precedentes

El trabajo en relación a los movimientos indígenas de finales del siglo XX se ha realizado desde diversas perspectivas y, por ello, se considera necesario aquí exponer algunas de las aportaciones más relevantes y ver cómo se sitúa el planteamiento sugerido en esta investigación entre ellas.

### 4.2.1. Sobre el surgimiento de las identidades indígenas

Podría dividirse la amplia literatura sobre "el regreso del indio" en dos grandes argumentos: uno que percibe el resurgimiento de la etnicidad como el resultado indirecto del colapso de las identidades de clase y otro que lo percibe como el resultado involuntario de la penetración de actores ajenos al mundo indígena. Básicamente el argumento de esta investigación se situaría a caballo de estas dos tendencias; por una parte, se indica que el cambio de regímenes de ciudadanía es el factor que, de un modo involuntario, politiza la identidad étnica pero se destaca que es gracias a actores como la iglesia o las ONGs que se construyen redes que son necesarias para que se produzca la movilización indígena. Asimismo, la influencia de los factores de ajuste especificados es un elemento clave que explica la desigual emergencia de movimientos indígenas en los países centro-andinos.

El resurgimiento de la identidad indígena como resultado indirecto del eclipse de la política de clases tiene dos fuentes de origen: una doméstica, la otra internacional. La doméstica está representada por la adopción casi generalizada de políticas neoliberales en el campo en la mayor parte de los países de América Latina; esta investigación se apoya en este argumento para dar explicación a los casos de Bolivia, Ecuador y Perú. La fuente internacional es el colapso del comunismo en 1989, con la caída del muro de Berlín; esta segunda postura no forma parte del argumento planteado en esta investigación.

Albó (1995) y Van Cott (1995) argumentan que el resurgimiento de la etnicidad en América Latina es el resultado indirecto de la caída del comunismo en la Unión Soviética. Con las revoluciones europeas de 1989, la movilización de clase se vio

afectada en América Latina. Según ellos, en países con poblaciones numerosas, los partidos de izquierda han favorecido crecientemente un discurso posmoderno que privilegia el uso de las nuevas identidades sociales, incluyendo la identidad indígena. Sin embargo, este argumento puede criticarse si se sigue a Trejo ( 2001 ) cuando afirma que el colapso del comunismo es, sin duda, un factor que facilitó el florecimiento de la etnicidad pero que se trata tan sólo de una dinámica que permitió a procesos que se venían gestando, tiempo atrás, la posibilidad de manifestarse en la esfera pública.

Por otra parte, el despertar de la conciencia indígena, entendida como resultado involuntario de la penetración de actores ajenos al mundo indígena, ha sido explicado de acuerdo con tres actores: el estado populista latinoamericano; la iglesia católica; y una gama de iglesias protestantes de diferente denominación. En el análisis de la investigación desarrollada en estas páginas se incorpora a actores como las ONGs que, en líneas generales, se han contemplado en un segundo plano.

Bonfil (1980), Stavenhagen (1992) y Albó (1991) afirman que las políticas agrícolas e indigenistas enarboladas por los diferentes gobiernos populistas desde la posguerra tuvieron un inesperado efecto de largo plazo: contribuir al surgimiento de organizaciones etnocampesinas independientes. Aunque en la mayoría de países las políticas indigenistas tenían por objeto la asimilación de la población indígena a la hegemonía mestiza, al recibir un trato diferenciado las poblaciones indígenas siempre estuvieron conscientes de su diferencia étnica; este es un hecho clave en el que se apoya esta investigación para entender la falta de movilización en Perú frente a Bolivia y Ecuador. Paradójicamente, las políticas indigenistas mantuvieron, en contra de sus objetivos, la indianidad como un factor latente para la movilización social. Con la promoción de la educación bilingüe, los gobiernos latinoamericanos crearon involuntariamente una nueva élite indígena conformada por maestros bilingües. Este es también un punto clave que adopta la investigación desarrollada en estas páginas y que, a la vez, explica también las diferencias en la zona andina; en el caso peruano, los líderes indígenas y los maestros bilingües fueron víctimas del conflicto armado con Sendero Luminoso; entre otros factores, éste es de importancia para comprender como el impulso para un movimiento indígena peruano a escala nacional / regional se vio trabado.

Las políticas rurales de la mayoría de los estados populistas siguieron una estrategia dual mediante la cual el campesinado se organizó en sindicatos corporativos de control y apoyo al régimen, y el estado, a cambio, respondía con programas de reforma agraria y apoyo agropecuario. Le Bot (1995) y Albó (1991) sugieren que el fracaso de los programas de desarrollo rural de la década de los sesenta y los setenta, así como la lentitud en la reforma agraria, dejaron una población indígena insatisfecha pero bien organizada. Como bien lo argumenta Rivera (1986), en Bolivia, las estructuras sindicales en el campo promovidas por sucesivos regímenes militares, paradójicamente servirían como sustento organizativo a partir del cual se construyó el movimiento katarista durante los ochenta. Este argumento es clave en el planteamiento de esta investigación.

Para muchos estudiosos del resurgimiento de la indianidad en América Latina, el papel que ha jugado la iglesia católica en el medio indígena es fundamental para entender la oleada de movilizaciones de finales del siglo XX[289]. En las zonas rurales de alta concentración indígena en países como Bolivia y Ecuador, el clero católico desarrolló discursos teológicos, que revalorizaron las lenguas y las culturas autóctonas, y estrategias pastorales, que favorecieron la organización social de las poblaciones indígenas. Algunos de los principales líderes del movimiento indígena fueron formados en las filas de las organizaciones promovidas por el clero católico. Esta reflexión se encuentra en el planteamiento sugerido en esta investigación en la medida que la iglesia católica ha provisto formación y ha contribuido a la formación de redes que forman uno de los elementos claves para que pudiera producirse la movilización indígena.

Otros investigadores subrayan el papel de la iglesia católica, pero en el contexto de las "guerras religiosas" iniciadas a partir de la penetración de las iglesias protestantes en el mundo indígena. Le Bot (1994) argumenta que desde los años cincuenta y sesenta, los misioneros protestantes penetraron el mundo indígena y se centraron en la tarea de organizar grupos de base, incluyendo grupos de alfabetización y cooperativas campesinas. La Iglesia católica respondió creando, entre otros, grupos de alfabetización y cooperativas rurales. La competencia religiosa contribuyó al surgimiento de una nueva élite de líderes que contribuirían con sus actividades al resurgimiento de las identidades

[289] Ver Rosero ( 1990 ), Bastos y Camus ( 1993, 1995 ) y Selverston ( 1995 ).

étnicas en el seno de los movimientos indígenas. Desde el planteamiento de esta investigación, se respeta la argumentación planteada por autores como Le Bot pero no se incide en el aspecto competencial entre iglesias sino que se centra más en cómo sus actividades fomentaron los procesos de formación en las comunidades y cómo éstos fueron determinantes para el éxito de los movimientos que se generaron en ellas.

Por ejemplo, Santana (1993) argumenta que la dinámica de las "guerras religiosas" entre evangélicos y católicos instigó la revitalización de la identidad indígena en la provincia de Chimborazo, Ecuador. Con la ayuda del Summer Institute of Linguistics (SIL), las iglesias evangélicas promovieron el renacimiento de las lenguas indígenas. La reacción inicial del clero ecuatoriano ante la actividad protestante fue promover organizaciones de base a partir de las identidades de clase y se promovió la creación de una teología indígena o andina. Santana (1993) indica que "...las conversiones religiosas e identitarias van de la mano..."

Trejo (2001) indica que a pesar de la validez de los argumentos que exponen, pueden formularse algunas puntualizaciones a los académicos que enfatizan el papel de la iglesia católica. Indica que no explican bajo qué condiciones el clero adoptó su política progresista y desarrolló una teología andina. La mayoría de los autores asumen que a partir del Concilio Vaticano Segundo y la Conferencia de Obispos en Medellín en 1968, los clérigos decidieron adoptar nuevas estrategias teológicas y pastorales en la dirección de "la opción preferencial por los pobres". Otros autores asumen que los obispos, expuestos a las terribles condiciones de vida y de discriminación social y económica de las poblaciones indígenas, sufrieron un proceso de concientización social que los llevó finalmente a adoptar una teología indianista. Sin embargo, ninguno de estos autores explica por qué, en condiciones similares de pobreza y discriminación, sólo algunos clérigos adoptan teologías indianistas mientras que otros no lo hacen. De todos modos, no se pretende incorporar este debate en el planteamiento básico de esta investigación y únicamente se pretende contemplar el efecto de la acción de la iglesia en la emergencia de los movimientos indígenas.

**Tabla 60. Principales explicaciones sobre el resurgimiento de identidades indígenas en América Latina**

| | Penetración de actores ajenos al mundo indígena (tipos) | | | Colapso de las entidades de clase (fuentes) | |
|---|---|---|---|---|---|
| | Estado | Iglesia católica | Iglesias Católicas y protestantes | Internacionales | Domésticas |

| | Bonfil/Stavenhagen/Albó/Le Bot | Romero/Bastos y Camus | Le Bot/Santana/De Vos | Albó / Van Cott | Propuesta de la inesvtigación |
|---|---|---|---|---|---|
| Variable dependiente | Identidad indígena | Identidad indígena | Identidad indígena | Identidad indígena | Identidad indígena |
| Concepto de etnicidad | Construida políticamente | Construida socialmente | Construida socialmente | Construida políticamente | Construida socialmente |
| Detonador | ------ | Concilio Vaticano II | Penetración protestante | Colapso del comunismo | Giro neoliberal |
| Variables independientes | Políticas indigenistas promovidas por el Estado (agricultura y bilingüismo) | Aparición de la Teología de la Liberación | Aparición de la Teología India como reacción a la penetración protestante | Crisis de las identidades y movilizaciones de clase | Colapso de las estructuras corporativistas |
| Mecanismos causales | Consecuencias involuntarias de las políticas estatales producen élites indígenas que enarbolan la bandera étnica | La inculturación por la teología católica y el surgimiento de la Teología Indígena fomentan la formación de identidades indígenas | Guerras religiosas traen como resultado una identificación étnica | Los líderes partidistas y de movimientos sociales movilizan las identidades étnicas | Desigualdad, marginación política y pérdida de poder incentiva a los campesinos a movilizarse como indígenas. |

La tabla 60 sintetiza las propuestas teóricas a las que se ha hecho referencia y las compara con la que se propone. Desde la postura de esta investigación, simplemente es necesario indicar aquí que el argumento sobre las "guerras religiosas" subsana algunos de los huecos que deja la explicación de la iglesia progresista. La hipótesis que se desprende es que el desarrollo de una teología india y el surgimiento de organizaciones que abanderan la etnicidad como factor de movilización social, se gesta solamente en aquellos lugares con altos niveles de competencia religiosa. Sin embargo, algunos cabos de la historia causal de esta hipótesis siguen sueltos. Primero, no está claro por qué los miembros de una comunidad indígena estarían dispuestos a la conversión religiosa y, en segundo lugar, esta hipótesis no ha sido probada ni empírica ni comparativamente de forma sistemática (Trejo, 1999). De todos modo, como ya se ha apuntado, no forma parte de esta investigación el analizar este tipo de fenómeno sino comprobar únicamente como el papel de la iglesia resulta clave en cuanto a la formación de los movimientos indígenas en los países centro-andinos.

Asimismo, no se apunta a diferencias claves entre dichos países con lo que la propuesta sobre los factores de ajuste que se plantea en estas páginas intenta abrir un nuevo terreno de mayor concreción para explicar diferencias entre Bolivia y Ecuador con respecto a Perú.

### 4.2.2. Sobre las causas de la movilización étnica

Existen algunos trabajos sobre los factores generales que desencadenaron la organización y la movilización de los pueblos indígenas en América Latina. Las grandes divisiones se dan entre estudios macro-estructurales y análisis micro-estratégicos, por un lado, y entre los estudios cuantitativos de muestras grandes y los estudios cualititativos de muestras pequeñas, por el otro.

#### 4.2.2.1. Explicaciones macro-estructurales

El terreno de las explicaciones macro-estructurales puede clasificarse en grandes bloques. Son los siguientes:

1. *El marxismo, la teoría de la modernización y asimilación étnica*. Desde la Segunda Guerra Mundial y hasta la década de los setenta, la comprensión de la etnicidad, movilización y violencia étnica estuvo dominada por el marxismo o por las teorías de la modernización. Aunque ambas conciben de manera distinta las estructuras económicas, ambas coinciden en que tarde o temprano el proceso de modernización económica disolvería las identidades "pre-modernas". Para ambas escuelas, la modernización capitalista engendraría una población homogénea y organizada en alguna de dos categorías: la clase media o el proletariado. Según estas teorías, las etnias y las razas se fundirían en un *melting pot* en donde desaparecerían las identidades primitivas y los grupos adoptarían una identidad nacional. Los movimientos indígenas latinoamericanos, en general, y, los casos que se analizan en este trabajo, demuestran que esto no ha sido así.

Para los marxistas, el incremento desproporcionado entre un proletariado cada vez mayor y una burguesía cada vez menor provocaría la existencia de fábricas superpobladas en las que se incubaría la conciencia de clase. De aquí surgirían las revoluciones comunistas y el conflicto, dentro del capitalismo, se daría en términos de lucha de clase y no en términos de etnicidad. Para los teóricos de la modernización, cuanto mayores fuesen los niveles educativos y de movilidad social y más crecieran las

redes de comunicación social, las identidades "tradicionales" tenderían a romperse. Las clases sociales, los grupos de interés y las lealtades nacionales, reemplazarían a las identidades familiares, étnicas o religiosas. La clase media llevaría a la sociedad a la tolerancia y la cooperación y no al conflicto. La evidencia de los movimientos indígenas en países centro-andinos demuestran que estas teorías y postulados fallan en buena parte de sus asunciones.

La teorías étnicas, tanto marxistas como de la modernización, tuvieron enorme aceptación entre los *decision-makers* en América Latina. Los estudiosos del indigenismo, predijeron que la asimilación de la población indígena al mundo mestizo se daría como resultado del proceso de modernización económica. Para los marxistas, la indianidad era un problema de falsa conciencia y proclamaron la expansión del proletariado, así como el triunfo de la revolución socialista en países mayoritariamente indígenas. En el campo no marxista, la población indígena se percibió como un obstáculo para superar el atraso social y político. Se pensaba que estas dificultades no permanecerían por largo tiempo, ya que las identidades indígenas eran concebidas como reliquias del pasado destinadas a desaparecer. Sin embargo, ni en América Latina ni en el resto del mundo el proceso de modernización económica ha producido la asimilación masiva de las poblaciones indígenas. De hecho, las identidades "tradicionales" han sobrevivido o se han convertido en importantes factores de movilización social en algunos países; los casos de Bolivia y Ecuador son el paradigma de este fenómeno.

2. La modernización y la competencia interétnica. El efecto de la modernización sobre la etnicidad fue puesto bajo escrutinio durante los años setenta y los ochenta. Para autores como Connor (1972), en países multiculturales la modernización no generaría sociedades homogéneas; todo lo contrario: la modernización causaría el fortalecimiento de *cleavages* étnicos en la sociedad; los movimientos indígenas parecen darle la razón en este aspecto, y la realidad demuestra que las sociedades latinoamericanas distan mucho de ser homogéneas. Connor (1972) añadía que, en el proceso de urbanización, la población migraría a las ciudades para competir por los supuestos beneficios de la modernización. La competencia por las fuentes de trabajo en las urbes tomaría un tinte étnico y el conflicto sería la consecuencia natural. Es cierto que las migraciones se han producido (básicamente las tres capitales de los estudios de caso son tres de las urbes que mayor migración campo / ciudad han experimentado dentro de la región

latinoamericana; entre ellas, Lima es la que ha experimentado el proceso con una mayor intensidad – se ha hecho referencia a este proceso cuando se hablaba de los factores de ajuste[290]) pero el mayor núcleo de población indígena en la región latinoamericana sigue viviendo en el entorno rural. Las migraciones a núcleos urbanos se han producido y han generado inestabilidades en referencia a los puestos de trabajo (en líneas generales, los sectores indígenas ocupan puestos de trabajo en el sector informal, mal remunerados, etc.[291]) pero no se detectan casos relevantes en los que éste haya sido el motivo básico de conflicto o de movilización étnica. Al respecto, Bates (1981), precisaba que la modernización generaría bienestar social, pero no para todos; una afirmación más general, menos arriesgada, pero más certera. Así mismo, Bates precisaba que, bajo la dirección de los empresarios políticos, las etnias competirían por obtener los beneficios de la modernización. Según él, la geografía desempeñaría un papel clave en la conformación de la estructura de competencia interétnica y del conflicto. Los grupos étnicos tenderían a congregarse en un mismo espacio y los beneficios de la modernización también se distribuirían geográficamente. Esta reflexión se aproxima más a la realidad indígena latinoamericana aunque podría discutirse ampliamente sobre los beneficios que el proceso ha hecho llegar a las zonas rurales de países como los estudiados en este trabajo; más que hablar de beneficios podría hacerse referencia a perjuicios, empeoramiento de las situaciones e incremento de las desigualdades.

La mayoría de los estudiosos de las movilizaciones indígenas en América Latina han visto en la modernización económica y rural uno de los factores principales que mueven a las poblaciones indígenas hacia la rebelión. La modernización económica se ve como una amenaza y no como una oportunidad. En segundo lugar, este enfoque se ha desarrollado en lo que Horowitz (1985) llama "sistemas no jerárquicos", es decir, sociedades en donde las clases sociales y los grupos étnicos no se trasponen. En contraste, en la mayor parte de las sociedades latinoamericanas se observan "sistemas jerárquicos" donde la etnicidad y las clases sociales están íntimamente ligadas: el ser indígena casi siempre equivale a ser campesino. En América Latina el conflicto étnico no es intergrupal. En la mayoría de casos, cuando los grupos indígenas se movilizan no

[290] Al respecto, es necesario puntualizar que los procesos de urbanización no sólo son consecuencia de la modernización económica o del colapso de la economía rural. Por ejemplo, en el caso peruano, la incidencia del conflicto armado interno es un factor que no puede obviarse.

[291] Hemos hecho referencia a esta serie de fenómenos y variables en las páginas anteriores al situar el impacto de las medidas económicas sobre la población indígena.

lo hacen en contra de los mestizos, sino en contra del estado. Este es un hecho que se corresponde claramente con las movilizaciones indígenas contemporáneas en países como Bolivia y Ecuador, por ejemplo.

Aunque el enfoque de la competencia étnica no tiene mucha utilidad para explicar los fenómenos étnicos contemporáneos en América Latina, el análisis de Bates sobre la geografía y distribución administrativa de las etnias puede tener un gran valor analítico. Éstas no tienden a estar aglomeradas geográficamente dentro de una sola unidad administrativa (como se verá en los estudios de caso) y, al respecto, Fearon & Laitin (1997) sugieren que este factor de dispersión geográfica podría ser una de las explicaciones de por qué en América Latina no existen casos de violencia étnica a gran escala ni tampoco casos de sececionismo; sin embargo, esta es una cuestión que se aparta un tanto de los objetivos de esta investigación.

3. Modernización, "economía moral" y revueltas campesinas. La introducción de la agricultura comercial es, en el enfoque de la "economía moral", un factor que predispone a la rebelión a aquellos campesinos que viven al borde de la supervivencia; caso de una gran parte de población indígena latinoamericana, en especial en Bolivia, Ecuador y Perú, como se verá más adelante. Como ya se ha precisado, y siguiendo a Scott (1976), la introducción de la agricultura comercial en el mundo rural tiende a romper los esquemas tradicionales de reciprocidad clientelar que sirven como redes de protección a los campesinos frente a los vaivenes del mercado. Se trata de redes materiales y culturales que forman la "economía moral" de los campesinos. Cuando la irrupción de la agricultura comercial amenaza las tradiciones en las que descansa el mundo material, moral y simbólico de los campesinos, se despierta en ellos una profunda indignación moral. La indignación es producto del choque entre el sentido de justicia de los campesinos y el sentido de justicia del mercado. Estas amenazas a la "economía moral" transforman a poblaciones rurales adversas al riesgo en individuos tomadores de riesgo. Por tanto, para Scott (1976) el mecanismo causal que predispone a los individuos hacia la rebelión es de origen étnico y psicológico: la indignación moral. El planteamiento sugerido en esta investigación acoge la esencia de la reflexión de Scott pero sólo parcialmente. Es cierto que la inestabilidad económica en el campo provoca el malestar en la población indígena / campesina pero ésta va ligada, según el planteamiento propuesto en estas páginas, a los cambios en los regímenes de ciudadanía

– aunque de hecho, la incorporación de las medidas neoliberales suponen una mayor presencia del mercado en el entorno rural. Sin embargo, este malestar rural se percibe en varios casos pero sólo en algunos surgen movilizaciones indígenas (en Perú no aparecen; al menos al mismo nivel que en Bolivia y Ecuador). De este modo, el argumento de Scott no es absolutamente explicativo y falla para algunos casos aunque resulta un factor básico para entender, en parte, el por qué de la movilización indígena contemporánea. Es por ello que adquiere sentido atender a peculiaridades y particularidades como los factores de ajuste que resultan determinantes para hallar diferencias allí donde las explicaciones más generales no las encuentran.

Del análisis realizado por Scott, también se destaca el cambio de actitud de las poblaciones rurales hacia el riesgo. Cuando los campesinos que viven en los límites de la supervivencia enfrentan un *shock* externo que pone en juego su bienestar material y cultural pasan de la aversión a la propensión al riesgo. En otras palabras, cuando el campesino se enfrenta ante el posible riesgo de perderlo todo, modifica sus preferencias sobre el riesgo. Desde el prisma de la psicología social, los individuos se convierten en tomadores de riesgo, y proclives a la movilización, cuando tienen que escoger entre una pérdida segura o una apuesta que podría reportar pérdidas incluso mayores (Tversky & Kahneman, 1990). Este cambio de actitud se puede apreciar en aquellos países que han acogido movilizaciones indígenas, como es el caso de Bolivia y Ecuador. En ellos, se pueden detectar varios factores que amenazan sus vidas: el desmantelamiento de las políticas agrícolas tradicionales, el fin de la reforma agraria, la privatización de la tenencia de tierra o la enorme volatilidad de los precios de los productos agrícolas – estos factores aparecen con el cambio de regímenes corporativistas a neoliberales. Sin embargo, hay que apuntar que la predisposición a la movilización no debe confundirse con la movilización misma. En ausencia de estructuras de movilización (redes) o espacio político para hacerlo, poblaciones indígenas dispuestas a la rebelión suelen mantenerse inmovilizadas. Más aún si ciertos factores como los especificados en "factores de ajuste" tienen una influencia particularmente negativa en cuanto a los procesos de movilización étnica. Así, se comprueba como, a pesar de afrontar situaciones de malestar semejantes, en Bolivia y Ecuador se producen movilizaciones mientras que en Perú no se detectan. No es que la población indígena peruana no estuviera dispuesta sino que no gozó de la disponibilidad de redes ni del espacio político para hacerlo (básicamente por la guerra civil, que los situó entre el estado y Sendero

Luminoso, y por el posterior régimen de Alberto Fujimori ) y, además, una serie de factores adicionales, como se ha detallado, tienen un impacto de carácter negativo en el país si es comparado con sus vecinos de región.

4. Los estudios con muestras grandes: protesta étnica, rebelión y violencia. Los estudios estadísticos de la movilización y el conflicto étnico con muestras grandes son un fenómeno relativamente reciente. Con el lanzamiento del proyecto "Minorities at Risk" (MAR) de Ted Gurr se inició el estudio comparativo de los conflictos y las rebeliones étnicas con muestras grandes[292]. Se detallan a continuación los principales resultados que se obtuvieron en dos de los estudios más relevantes que utilizan esta base de datos. El planteamiento de esta investigación se aleja de este tipo de trabajos aunque deben ser citados, aunque sea de manera breve, por la relevancia de los mismos y por la apertura de un nuevo estilo de investigación en relación a la movilización y al conflicto étnico.

Gurr (1993) fue el primero en publicar un análisis estadístico con la base de datos MAR: se trata de un trabajo con resultados preliminares. Una versión más acabada se encuentra en Gurr & Moore (1997). Gurr y Moore tienen por objeto presentar un modelo explicativo de las rebeliones étnicas. El modelo contiene cuatro componentes centrales: rebelión, movilización, agravios y represión. En este modelo, la rebelión se explica a partir de la movilización, y la movilización está determinada por la represión estatal y los agravios del grupo. Los siguientes factores resultan significativos: las rebeliones étnicas se explican por los niveles de movilización previos a la rebelión, por la difusión transnacional del conflicto y por el grado de institucionalización democrática; la movilización étnica se explica por la cohesión del grupo étnico, por la represión estatal y por los agravios del grupo; los agravios se explican por el grado de discriminación económica, por el hacinamiento demográfico y por los niveles históricos de represión estatal; finalmente, la represión estatal está en función de niveles rezagados de represión.

En resumen, Gurr y Moore sugieren que en el contexto de una sociedad multicultural donde existe un régimen político con una institucionalización democrática muy endeble (un régimen autoritario o uno en transición), una rebelión étnica es un resultado muy

[292] La base de datos MAR contiene información sobre 233 grupos étnicos y conflictos en el periodo que va de 1945 a 1995.

probable si el estado es incapaz de responder ante las demandas de grupos étnicos minoritarios, bien organizados, los cuales han expresado agravios sociales acumulados mediante la movilización social. En este contexto, los empresarios étnicos tendrán enormes incentivos para tratar de encauzar los agravios acumulados hacia el escalamiento de la movilización en rebelión. Al respecto, comentar que la evidencia empírica no acaba de encajar con el modelo que presentan en algunos casos. Por ejemplo, en Bolivia, el mayor número de movilizaciones y protestas, como después se verá, coinciden en periodos de apertura democrática y no en aquellos autoritarios como podría llegar a pensarse en un principio y cómo parecen sugerir Gurr y Moore; básicamente las movilizaciones se producen por la apertura democrática.

Utilizando la base de datos MAR, Fearon & laitin (1997) realizaron un estudio sobre la violencia étnica a gran escala en el periodo 1945 –1995. Los resultados obtenidos indican que las siguientes variables incrementan la probabilidad de la violencia étnica a gran escala: el PIB per cápita (cuanto más rico sea el país, menor será la probabilidad de violencia; discutible si se tienen en cuenta los procesos de redistribución y el hecho de que las poblaciones de los países latinoamericanos se encuentran altamente polarizadas en términos económicos; el PIB per cápita es simplemente una media y no refleja esta realidad); la tasa del crecimiento del PIB per cápita (cuanto más crezca la economía de un país menor será la probabilidad de que experimente violencia; igual de discutible si no se producen efectos de redistribución); la densidad de población (cuanto más concentrada está la población mayor será la probabilidad de violencia); el tamaño relativo de los grupos (los grupos más grandes tienen una mayor propensión a la violencia); la existencia de grupos que habitan en las montañas o terrenos agrestes (el aislamiento geográfico predispone a los grupos a ejercer la violencia; salvo excepciones, no puede decirse que las poblaciones indígenas latinoamericanas, en especial de los países que son casos de estudio, sean violentas, todo lo contrario); la heterogeneidad del grupo (la heterogeneidad está asociada con bajos niveles de violencia). En el estudio de Fearon y Laitin las variables de discriminación socioeconómica y política no resultan ser estadísticamente significativas. A diferencia de la mayoría de los estudios cuantitativos, la democracia tampoco resulta ser significativa; desde el planteamiento de esta investigación, la existencia de un espacio político asociativo (que viene por la aparición de la democracia) es un factor totalmente clave para la emergencia de los

movimientos indígenas así como los aspectos socio-económicos. El empeoramiento de estos indicadores aparece asociado a los procesos de movilización en Bolivia y Ecuador.

De hecho, América Latina resulta ser un verdadero acertijo para Fearon y Laitin. A pesar de que en América Latina se verifican los niveles más altos de discriminación política y económica en contra de las poblaciones indígenas (Trejo, 2001), los niveles de violencia étnica son los más bajos del mundo. Fearon y Laitin justifican la situación afirmando que América Latina es la única región del mundo donde no se ha presentado un solo movimiento sececionista en el periodo 1945 – 1995 y que esto, probablemente, se deba a la distribución geográfica de los grupos indígenas, que se encuentran dispersas a lo largo de varias provincias o estados. Cierto, pero a pesar de esta situación, países como Bolivia y Ecuador han contemplado la emergencia de movimientos indígenas a nivel nacional / regional (cuando se produce la confluencia de un motivo, la existencia de las redes y del espacio político asociativo, según se plantea en este trabajo). En este sentido, las poblaciones indígenas han logrado organizarse, no para fines sececionistas (las poblaciones indígenas demandan autonomía, por un lado, pero pertenencia al estado nacional por el otro; no existen motivos sececionistas en la gran mayoría de sus demandas y manifestaciones), al contrario. Además, Bolivia y Ecuador han logrado salvar, gracias a las redes, los problemas de dispersión.

#### 4.2.2.2. Explicaciones micro: la psicología y la racionalidad individual

Las explicaciones que parten del individualismo metodológico han tomado ímpetu dentro de las ciencias sociales durante las dos últimas décadas. Las dos principales escuelas sobre el conflicto social se han visto fuertemente influidas por el paradigma de las frustraciones individuales y por el enfoque de la elección racional. A diferencia de la mayor parte de explicaciones presentadas anteriormente, estos autores intentan identificar a los agentes causales del conflicto y la movilización étnica y, por lo tanto, establecen mecanismos causales en sus teorías. Ambas escuelas han sido probadas en los casos de África, Asia y Europa. América Latina se ha mantenido al margen de ambos paradigmas.

1. Explicaciones psicológicas del conflicto étnico. Horowitz (1985) presenta uno de los intentos más ambiciosos por explicar las causas del conflicto étnico y sus posibles soluciones. Horowitz parte del supuesto de que los grupos étnicos tienen fronteras fluidas, y de que las identidades son maleables. Su punto de partida es la estructura de las relaciones de grupo: hace la distinción entre sistemas jerárquicos y no jerárquicos. Como antes se ha detallado, en los sistemas jerárquicos las clases sociales se trasponen con las identidades étnicas. En los sistemas no jerárquicos los miembros de algún grupo étnico pertenecen a distintas clases sociales; mientras que en los sistemas jerárquicos los grupos étnicos están generalmente dispersos geográficamente, en los no jerárquicos los miembros del grupo tienden a aglomerarse geográficamente.

El conflicto en los sistemas jerárquicos se da en términos de lucha de clases, mientras que en los no jerárquicos se da en términos étnicos. Siguiendo a Horowitz, "...puesto que en los sistemas jerárquicos las clases sociales coinciden con la etnicidad, el conflicto adquiere unas connotaciones de lucha de clases. Cuando los conflictos sociales estallan, éstos se traducen generalmente en revoluciones sociales..." En contraste, en los sistemas no jerárquicos el conflicto social adquiere una coloración étnica. Se trata de "...una lucha destinada a alcanzar objetivos particulares y simultáneamente neutralizar, perjudicar o eliminar a los rivales..." (Horowitz, 1985). El conflicto se inicia porque en sociedades divididas los grupos étnicos son propensos a la comparación: vigilan constantemente el desarrollo de los otros grupos y desarrollan parámetros de evaluación social en tanto estereotipan a los otros grupos. Esto los predispone al conflicto cuando sienten que el rival les toma la delantera. Las tensiones étnicas se traducen en conflicto cuando el sistema de partidos o los arreglos militares producen la exclusión de alguno de los grupos. Horowitz sostiene que los sistemas de partido que se estructuran a partir de *cleavages* étnicos fomentan, no moderan, el conflicto. Por otra parte, cuando los grupos étnicos se sienten amenazados por el poder político y militar acumulado por sus rivales, la probabilidad del conflicto tiende a aumentar.

El marco analítico de Horowitz pareciera no ser de mucha utilidad para estudiar las movilizaciones indígenas en América Latina. Puesto que la mayor parte de los países latinoamericanos conforman sistemas jerárquicos, el planteamiento de Horowitz llevaría a pensar que la movilización social tomaría siempre un tinte clasista, y que los grandes conflictos se traducirían en revoluciones sociales. Aunque históricamente la

mayoría de las poblaciones indígenas han renunciado a su identidad étnica (se profundizará más en esta cuestión con el desarrollo de los estudios de caso) y se han movilizado en términos de clase, la reciente ola de movilizaciones indígenas cuestiona la predicción de Horowitz. Sin embargo, puede encontrarse un argumento muy valioso en su trabajo: la distinción entre sistemas jerárquicos y no jerárquicos, que puede ser de enorme utilidad para entender la dinámica de la movilización de los grupos etnocampesinos en América Latina. El hecho mismo de que la mayor parte de los grupos indígenas en América Latina sean poblaciones rurales, les permite un uso estratégico de identidades de clase e identidades étnicas.

Por otro lado, el argumento de Horowitz enlaza muy bien con el tema de las desigualdades como motor que impulsa la movilización. En el caso de las poblaciones indígenas en los países analizados, la percepción de la desigualdad en relación al resto de la sociedad es el impulso que fomenta el proceso organizativo desde la óptica de la investigación desarrollada en estas páginas.

2. La elección racional y el conflicto étnico. Las explicaciones sobre la movilización y el conflicto étnico a partir del supuesto de la racionalidad individual han sido desarrolladas en años recientes por autores que se han dedicado a estudiar a Europa Central / Oriental y África. El análisis de América Latina, en general, y de las poblaciones indígenas, en particular, se ha quedado nuevamente fuera. Utilizando el lenguaje de Horowitz, se trata de teorías que parten de sistemas no jerárquicos. En este enfoque, el conflicto interétnico no es producto de luchas intestinas o irracionales entre grupos con identidades primordiales; más bien, el conflicto es el resultado de la interacción estratégica entre los grupos étnicos. Hay que señalar que, para la escuela de la elección racional, las emociones y los sentimientos no racionales pueden tener un papel explicativo muy importante pero la racionalidad instrumental tiene prioridad ontológica.

El punto de partida en este enfoque es que el conflicto étnico se desarrolla en un contexto de escasez, competencia e incertidumbre social. La interacción estratégica entre los diferentes grupos que actúan en estas circunstancias genera cuatro mecanismos que dan cuenta del conflicto: información imperfecta, compromisos creíbles, el dilema de la seguridad y la difusión transnacional.

En referencia a la información imperfecta, los diversos trabajos han indicado que en el proceso de negociación sobre la distribución de los recursos escasos, los grupos étnicos generalmente falsean sus verdaderas preferencias y expectativas; esto produce contextos caracterizados por la desinformación, base del conflicto y la violencia. Para Lake y Rothchild (1997), la información imperfecta es un fenómeno ubicuo en las relaciones interétnicas. La desinformación genera prejuicios y malentendidos intergrupales, los cuales, en un contexto de escasez y enorme incertidumbre social, suelen traducirse en violencia.

El segundo mecanismo es la incapacidad de algunos grupos para respetar acuerdos mutuamente beneficiosos de asignación de recursos. Cuando los grupos son capaces de comprometerse creíblemente a respetar acuerdos previamente aceptados por las partes en torno a la distribución de los recursos escasos entre los diferentes grupos, la cooperación y la paz pueden imponerse. Existen varias salvaguardas institucionales para afianzar la confianza intergrupal: acuerdos consocionales para la distribución del poder; reglas de competencia electoral que contemplen la representación de las minorías (por ejemplo, la representación proporcional); el derecho a veto en ciertas áreas de política pública, y el control de algunas minorías sobre algunos activos económicos vitales. Sin embargo, cuando el balance de poder étnico se altera de manera radical, estas salvaguardas institucionales tienden a colapsarse y surge la violencia étnica. Aunadas a la quiebra institucional, las asimetrías de información generan mayores niveles de incertidumbre respecto a las intenciones del otro grupo, la confianza desaparece y la violencia se materializa (Fearon, 1997).

La tercera fuente de conflictos étnicos se presenta cuando los grupos deciden hacer uso de la fuerza de manera preventiva. Hay dos factores que tienden a fomentar la inseguridad: la información imperfecta y los recuerdos y mitos sobre la violencia intergrupal. La desinformación, de nuevo, desempeña un papel importante cuando los grupos no pueden observar directamente las intenciones de los otros. Si las circunstancias están caracterizadas por enormes niveles de incertidumbre, algún grupo podría dedicarse a realizar algún ataque preventivo. Otro factor que podría llevar a los grupos a usar la fuerza de forma preventiva es no racional: "...la memoria histórica y los mitos pueden llevar a los grupos a recrear imágenes distorsionadas de los otros que

impulsen a verlos más hostiles y agresivos de lo que son en realidad...” (Lake & Rothchid, 1997). Los factores no racionales pueden ser de gran importancia para definir las expectativas de las élites étnicas y moverlos hacia el conflicto: en una palabra, atacar antes de ser atacados. Éste es el dilema de la seguridad.

La difusión transnacional del conflicto étnico es el cuarto mecanismo explicativo. Lake & Rothchild (1997) explican que la difusión se presenta cuando la violencia étnica en un país determinado aumenta la probabilidad de que la violencia dé inicio en países vecinos. La probabilidad de contagio aumenta cuando los países ya experimentan al interior de sus fronteras el riesgo de la violencia. La difusión del conflicto suele tomar tres canales: cuando el flujo de refugiados de un país a otro afecta el equilibrio étnico en el país receptor; cuando la acción violenta en un país sirve de ejemplo para los grupos étnicos en países vecinos, y cuando los grupos actualizan sus expectativas en torno a los costos y consecuencias del uso de la violencia, a partir del éxito que tengan otros grupos en países vecinos. Como se ha visto en las páginas iniciales, este efecto de contagio no se produce en Perú a pesar de los paralelismos con sus vecinos.

Además, a primera vista, parecería que este tipo de explicaciones racionales no tendrían mayor utilidad para América Latina porque se trata de teorías que fueron elaboradas a partir de sistemas no jerárquicos. A pesar de esta advertencia, los mecanismos causales que sugieren los analistas de la elección racional pueden ser de enorme utilidad para entender las movilizaciones indígenas y la respuesta del estado.

Primero, en una coyuntura de escasez e incertidumbre económica y social, la liberalización del mundo rural podría interpretarse en el mundo indígena como el fin del compromiso del estado con las poblaciones rurales. Como se verá a través de los estudios de caso, con la introducción del neoliberalismo agrario los campesinos indígenas se persuadieron de que efectivamente los diversos estados latinoamericanos habían “abandonado” a los campesinos. Esta situación, desde la perspectiva de esta investigación, en la medida que ocasiona una nueva percepción de la desigualdad, genera incentivos para la movilización por medios no institucionales y para organizarse a partir de una nueva identidad (una identidad indígena o de base étnica).

Segundo, en diversos países latinoamericanos la respuesta del estado ante las movilizaciones etnocampesinas se ha visto fuertemente influida por las memorias y los miedos históricos que las élites gobernantes mantienen sobre episodios pasados de rebeliones indígenas y supuestas "guerras de castas" (Trejo, 2001). En Bolivia, Ecuador y Perú, las élites conservan un vivo recuerdo de las rebeliones coloniales de Tupac Amaru y Tupac Katari[293]. El que estos miedos se canalicen a través de medios violentos o no violentos depende de la naturaleza del régimen político en el que operan las elites en el poder: mientras que las dictaduras militares suelen reaccionar de manera violenta los gobiernos democráticos lo hacen de manera pacífica y a través de medios institucionales.

Tercero, la difusión y el miedo a la difusión pueden ser otro mecanismo para explicar las movilizaciones y la respuesta del estado. Por un lado, si en un país de una región del mundo surge un movimiento reivindicativo, es muy probable que esta ola movilizatoria se difunda hacia otros países de la región[294]. Los movimientos indígenas en los Andes han mantenido contactos transfronterizos importantes e intercambio de experiencias desde los años setenta. En un mismo enclave geográfico, Bolivia y Ecuador han desarrollado estos movimientos; pero no ha sucedido lo mismo en Perú a pesar de compartir esta misma zona. Esto se explica, desde el planteamiento de la investigación desarrollada, por la falta de presencia y confluencia de factores o variables (redes y espacio político asociativo como principales y los factores de ajuste como influencia adicional) que sí se manifiestan en los otros dos casos. De este modo, la difusión puede influir pero no es totalmente explicativa; el caso de Perú es la evidencia más clara de que son otras variables y factores los que provocan que la movilización emerja o no en una misma zona geográfica o región.

#### 4.2.2.3. Algunas hipótesis latinoamericanas

[293] Asimismo, las élites centroamericanas mantienen memorias todavía frescas de la revuelta comunista de 1932 en El salvador, en la que los indígenas tomaron parte activa y fueron masacrados por los militares. Finalmente, en Guatemala y México, las élites recuerdan las llamadas "guerras de castas" en Yucatán y Chiapas, de finales del siglo XIX ( Van Cott, 1995; Adams, 1995, Florescano, 1998 ).

[294] Por ejemplo, los movimientos indígenas en Chiapas y Guatemala guardan estrecho contacto a través de la frontera y se comparten experiencias. La guerra civil en Guatemala y los éxitos y fracasos de la guerrilla guatemalteca le sirvieron al EZLN para actualizar sus expectativas en México.

Las explicaciones que proporcionan los especialistas en América Latina sobre los orígenes de las movilizaciones étnicas contemporáneas se pueden dividir en dos grandes áreas: los estudios comparativos entre países y los estudios de caso. Los estudios de caso representan la abrumadora mayoría; se presentarán algunos de los más influyentes aunque primero se dará paso a los estudios comparativos.

1. Explicaciones generales: los estudios comparativos. Los estudios comparativos sobre la emergencia de las movilizaciones indígenas contemporáneas han puesto el énfasis en las explicaciones macroestructurales (económicas), otros, en factores institucionales (políticos), y algunos más en explicaciones de organización (sociales). En el planteamiento de la investigación se abarcan estos tres aspectos al incidir sobre los cambios en los regímenes de ciudadanía (factores políticos – institucionales), las consecuencias que estos conllevan para las poblaciones indígenas-campesinas (factores políticos-económicos) y los posteriores procesos de organización ( construcción de redes, etc; en suma, factores sociales).

Bonfil (1980) y Stavenhagen (1992) sugieren que los movimientos indígenas responden a la "marginación" de las poblaciones rurales y que resulta del sesgo urbano del modelo de sustitución de importaciones de la posguerra. Stavenhagen agrega que los sistemas de partido tradicionales en la región han sido incapaces de procesar adecuadamente las demandas indígenas. Este factor ha disuadido a los indígenas de participar en la arena política y les ha hecho optar por el camino de la protesta y las armas. En un principio, podría ser así pero, como se verá con los estudios de caso, los movimientos y las organizaciones indígenas han entrado posteriormente en la arena electoral con un grado de éxito que oscila en función del caso y las circunstancias. Desde estas páginas, tampoco se considera que esta falta de atención sea la que cause la movilización indígena en los países que son estudiados; de hecho, los partidos tradicionales, han seguido ignorando a los sectores indígenas y un ejemplo de ello es Perú donde no se ha desatado una movilización semejante a la de Bolivia o Ecuador; en estos países, las organizaciones indígenas han entrado en la arena política y han creado partidos de base étnica. Brisk y Wise (1995) sugieren que no es el neoliberalismo *per se* lo que dio pie a la movilización; más bien, el factor decisivo que incentivó la movilización indígena fue la introducción de programas de estabilización y de ajuste estructural en ausencia de redes de apoyo social y programas de combate a la pobreza. Esta investigación

comparte en su planteamiento buena parte de su reflexión tal y como ya ha ido precisando; ellos añaden que en aquellos países, en donde, además de la ausencia de redes sociales, los partidos políticos fueron incapaces de responder a las principales demandas de las poblaciones indígenas, la movilización se canalizó por vías violentas.

Le Bot (1994) argumenta que las movilizaciones indígenas en América Latina fueron desencadenadas por el fracaso de las políticas agrarias "desarrollistas" de los años sesenta y setenta. La movilización se llevó a cabo sobre la base de redes comunales modernas que surgieron de la iniciativa del estado, de la competencia religiosa entre católicos y protestantes o de la movilización partidista. Primero, aunque la mayor parte de los estados populistas fracasaron en su intento de movilizar al campesinado en su favor, estos intentos de movilización dejaron precedentes importantes para movilizaciones futuras. En algunos países, la movilización campesina se gestó a partir de las cenizas organizativas dejadas por el andamiaje corporativo en el campo; esta reflexión se comparte en la investigación desarrollada. Segundo, los movimientos indígenas también surgieron del seno de las comunidades que experimentaron procesos de modernización, a raíz de la competencia entre las iglesias católica y protestantes; esta investigación no se fija tanto en este factor de competencia sino en los cambios que se generan en las comunidades fruto de la influencia religiosa – especialmente en cuanto a los procesos de formación y organización[295].

2. Los estudios de caso. Bastos y Camus (1993, 1995) realizaron un análisis descriptivo muy detallado acerca del surgimiento de las organizaciones indígenas y las instituciones mayas en la Guatemala de los años ochenta y noventa. Ubican el origen de la organización y la movilización en los procesos de modernización comunitaria que tuvieron lugar en los años cincuenta y sesenta. En primer lugar, la modernización comunitaria fue el resultado del fracaso de las políticas "desarrollistas" para modernizar la agricultura guatemalteca. En segundo, la modernización surgió de las políticas de educación bilingüe del estado, así como del esfuerzo educativo y organizacional de la rama progresista de la Iglesia católica. De las aulas de las escuelas públicas, de las

[295] En el caso de Guatemala, Le Bot ( 1995 ) argumenta que no fueron las comunidades "tradicionales" sino las "modernas" las que encabezaron los movimientos indígenas durante los años setenta. Del mismo modo, argumenta que la rebelión de Chiapas no fue promovida por las comunidades más tradicionales de la región, sino por aquellas que se habían modernizado debido a la migración y la competencia religiosa ( Le Bot, 1997 ).

organizaciones católicas y protestantes de base, surgió una nueva generación de líderes indígenas. Mientras las organizaciones indígenas que surgieron en los años setenta manifestaban sus demandas en términos de reivindicaciones económicas de clase, las organizaciones económicas que surgieron bajo el poder civil tenían por objeto la defensa de los derechos humanos y la promoción de la cultura maya. Las movilizaciones etnocampesinas de los años setenta y principios de los ochenta se toparon con niveles de represión militar sin precedentes en la historia reciente de Guatemala. Las movilizaciones indígenas surgirían a mediados de los ochenta, cuando la democratización abrió una ventana de oportunidades para el resurgimiento y movilización de organizaciones e instituciones mayas. Parte de los hallazgos de Bustos y Camus se encuentran en el planteamiento de la investigación que nos ocupa con lo que puede hablarse de paralelismos entre la zona andina y algunos de los fenómenos de emergencia y organización indígena que han sido analizados en otros países de América Latina.

En su trabajo sobre el movimiento indígena en Ecuador, Rosero (1990) argumenta que las movilizaciones indígenas en la sierra ecuatoriana fueron una respuesta ante el fin del reparto agrario y la crisis agropecuaria que siguió al giro neoliberal en el agro. En Ecuador, los líderes y las organizaciones indígenas surgieron de los esfuerzos movilizatorios del estado, la izquierda y la iglesia católica. Para 1990, las organizaciones indígenas sospechaban que la larga crisis de la agricultura iniciada en los años setenta, y agravada en los ochenta, no tendría una fácil solución. En este contexto, el giro neoliberal fue interpretado como una amenaza a su "economía moral". Siguiendo la escuela de la "economía moral", Rosero concluye que el movimiento indígena ecuatoriano se levantó en 1990 para expresar su indignación moral ante la crisis y las amenazas de la modernización rural.

Santana (1993) ofrece una explicación un tanto diferente de las movilizaciones indígenas en Ecuador. Sugiere que en el contexto de una aguda crisis rural en los años sesenta, producto de una reforma agraria insuficiente, los indígenas de la sierra de Chimborazo abrieron sus puertas a la penetración protestante. La estrategia de evangelización que siguieron estas iglesias se basó en la revalorización lingüística del quechua, así como un ambicioso esfuerzo por organizar grupos de estudio de la Biblia y cooperativas campesinas. Ante la amenaza de la expansión protestante, verificada con

altísimos índices de conversión al protestantismo, la Iglesia católica reaccionó inicialmente impulsando organizaciones de clase de los indígenas, sólo para rectificar el camino e impulsar la organización étnica en los ochenta. De las filas de las organizaciones sociales prohijadas en ambas iglesias surgirían algunos de los líderes más influyentes de las organizaciones serranas. Algunos de ellos se convertirían en líderes prominentes de la CONAIE, la principal federación nacional de movimientos indígenas de Ecuador. Como se observa, si bien no se coincide plenamente en el planteamiento, existe en estos trabajos un elevado paralelismo en el uso de las variables y factores que justifican la emergencia indígena en Ecuador; ellas se encuentran en la reflexión que comprende la investigaciñon desarrollada aunque, como ya se ha ido precisando, con un enfoque diferente.

Para Rivera (1986), el surgimiento del movimiento katarista en Bolivia es el resultado de tres factores: el incumplimiento de las demandas agrarias, la represión del estado y el nacimiento de una nueva élite indígena. El fracaso de las políticas "desarrollistas", en el agro boliviano, incluyendo el fracaso de la reforma agraria, generó profundos agravios entre la población indígena y campesina. Desde los años cuarenta, sucesivos gobiernos militares organizaron a los campesinos en el seno de organizaciones corporativas y crearon el llamado Pacto Campesino-Militar. Las organizaciones campesinas de Bolivia sufrieron su primer revés por parte del Estado cuando en Cochabamba fueron fuertemente reprimidas por los militares. A raíz de Cochabamba, se hizo pública la aparición de una nueva generación de líderes aymaras provenientes de las antiguas estructuras corporativas del sindicalismo agrario oficial, de las escuelas bilingües del estado y de las organizaciones católicas de base. Esta nueva generación encabezó el surgimiento y la consolidación de un movimiento indígena y campesino independiente que se convertiría en los años ochenta y noventa en una de las principales fuerzas sociales del país. Más adelante, en el estudio de caso de Bolivia, se retorna a los argumentos planteados por Rivera y que forman parte de la reflexión de la presente investigación para sostener explicaciones en referencia al proceso de organización indígena en el país.

Calla (1993) y Albó (1995) sugieren una interpretación un tanto diferente de la de Rivera. Albó argumenta que en los años ochenta el movimiento campesino boliviano se transformó en un movimiento aymara. Sugiere que el katarismo provino principalmente

de las filas del corporativismo estatal tras la masacre de Cochabamba. Sin embargo, como ya se indicaba con anterioridad, para Albó es precisamente la caída de la Unión Soviética lo que permite la etnificación del movimiento campesino hacia finales de los ochenta. De forma análoga, Calla sostiene que el doble efecto del giro neoliberal y la caída del muro de Berlín debilitaron al proletariado boliviano y abrieron la posibilidad de la etnificación del movimiento campesino independiente. El trabajo de Albó supone un referente de primer orden en cualquier trabajo que analice el mundo indígena; sin embargo, su reflexión sobre el fracaso de la Unión Soviética no es contemplada en el planteamiento de esta investigación y se apunta, en estas páginas, más hacia causas de carácter doméstico como son la aparición de las políticas neoliberales.

A pesar de que esta investigación no trata el caso mexicano, conviene destacar aquí que la rebelión indígena en Chiapas ha dado pie a diversos estudios sobre el origen de las movilizaciones indígenas en México. Aunque en los últimos años han surgido muchísimos estudios que contribuyen de manera importante a entender distintas facetas del movimiento insurgente en Chiapas[296], son en realidad pocas las investigaciones académicas que intentan ofrecer una explicación comprensiva de la rebelión. Los argumentos centrales para explicar la rebelión se refieren al neoliberalismo, la marginación y el papel de la religión. Los trabajos de Collier y Qaratiello (1994) y Harvey (1998) son quizás aquellos dos que engloban de manera más clara algunas de las principales interpretaciones.

Los primeros argumentan que el levantamiento zapatista es esencialmente una rebelión rural, no un levantamiento indígena. Es un movimiento que responde ante las consecuencias sociales de la reestructuración económica: ante el rompimiento de las solidaridades comunitarias y la marginación de los campesinos pobres. Para estos autores, la rebelión se gesta precisamente cuando se anuncia el fin de las promesas incumplidas de la revolución: la reforma agraria, los precios de garantía y los apoyos crediticios al campo (unos elementos que se encuentran presentes en el análisis de los estudios de caso aunque para los países de la zona andina). La liberalización del campo en el sexenio de Salinas supuso el punto clave. Aquellas comunidades donde se combinaron los efectos negativos de la reestructuración económica y el surgimiento de

[296] Ver los artículos de Viqueira ( 1995 ) y Masferrer ( 1998 ).

organizaciones campesinas de base, producto de la competencia religiosa entre católicos y protestantes, conformaron finalmente la base social zapatista.

Harvey (1998) sostiene argumentos similares a los de Collier, y aunque rehuye los argumentos causales, teje en su trabajo una historia causal entre eventos. Aporta evidencia para demostrar que el EZLN surgió a partir de densas redes de organizaciones campesinas surgidas en los años setenta. Estas organizaciones tienen su origen en el populismo agrario del estado y en la acción social de la iglesia católica progresista. En los años setenta y los ochenta su principal demanda fue el reparto agrario. Las guerrillas urbanas que entraron en Chiapas en los ochenta, parcialmente absorbieron estas redes organizativas y a sus liderazgos y crearon al EZLN. El levantamiento zapatista fue una reacción ante el giro neoliberal en la política rural en un momento en que las condiciones sociales en Chiapas se deterioraban rápidamente, a la sazón del colapso del precio internacional del café. Para Harvey, la rebelión fue la expresión social de una profunda indignación moral y una forma mediante la cual los campesinos mayas chiapanencos intentarían negociar la definición de la ciudadanía democrática en sus propios términos.

**Tabla 61. Principales explicaciones sobre las movilizaciones indígenas en América Latina**

| | **Estudios de caso** | | | | | **Explicaciones comparadas** | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Bastos/Camus | Romero | Santana | Rivera | Harvey | Stavenhagen | Brysk/Wise | Le Bot | Propuesta de esta investigación |
| Variable dependiente | Movilización indígena | Movilización indígena | Movilización indígena | Movilización indígena | Rebelión indocampesina | Movilización indígena | Movilización indígena | Movilización indígena | Movilización indígena |
| Concepto de etnicidad | Construida socialmente | Construida socialmente | Construida socialmente | Construida socialmente | Construida socialmente | Maleable | Maleable | Construida socialmente | Construida socialmente |
| Detonador | Fracaso de políticas de desarrollo | Giro neoliberal en la política agraria | Fracaso de las políticas de desarrollo rural | Fracaso de la reforma agraria | Colapso del precio internacional del café | Introducción de políticas de sustitución de importaciones | Reformas neoliberales | Fracaso de políticas populistas | Desigualdad generada por neoliberalismo y democratización |
| Variables independientes | Educación estatal bilingüe, organizaciones promovidas por la iglesia católica, represión estatal | Campesinos organizados por el estado, organizaciones promovidas por la iglesia católica | Penetración protestante en el mundo indígena y reacción de la iglesia católica generaron redes indígenas | Represión por parte del estado y el colapso del corporativismo rural | Populismo estatal y activismo de la iglesia católica generaron redes campesinas | Sesgo urbano del modelo de sustitución de importaciones, fracaso del sistema de partidos para representar a los indígenas | Programa de estabilización macroeconómica sin redes de seguridad social y sistemas de partidos que fracasan al representar a indígenas | Organizaciones corporativas estatales, penetración protestante y reacción católica, movilización del partido comunista | desigualdad, existencia de organizaciones campesinas promovidas por el estado, existencia de redes sociales creadas por la Iglesia Católica y ONGs |
| Actores | Estados, Iglesia católica y protestante, élites indígenas | Estados, Iglesia católica y protestante, élites indígenas | Estados, Iglesia católica y protestante, élites indígenas | Élites indígenas, líderes sindicales | Estado populista, Iglesia católica, movimientos campesinos | Indígenas y campesinos | Líderes indígenas | Iglesias católica y protestante, estados, líderes de partido, élites indígenas | Líderes indígenas campesinos |
| Mecanismos causales | ---- | Indignación moral, frustración | Guerras religiosas | Agravios sociales y económicos, frustración | Indignación moral y frustración social | Marginación económica, política y social | ------ | Competencia religiosa | Marginación política y decrecimiento de poder |
| Aplicaciones sociales | Guatemala | Ecuador | Ecuador | Bolivia | Chiapas (México) | México y América Latina | Bolivia, ecuador, México y Perú | Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua y | Bolivia, Ecuador y Perú |

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | | | | Perú | |

Tras lo visto (la tabla 61 sintetiza los principales aportes de los estudios analizados), ha podido comprobarse como las explicaciones económicas sobre las movilizaciones indígenas apuntan al colapso de las políticas "desarrollistas", al giro neoliberal en la política agraria y al fin del reparto de tierras, como los factores principales del inicio de la emergencia de los movimientos indígenas contemporáneos. Sin embargo, estas explicaciones macroestructurales no pueden explicar por qué, ante un fracaso general en materia agraria o ante un giro nacional en la política rural, sólo algunas comunidades indígenas se movilizan mientras que otras no lo hacen; el caso de Perú es el más evidente. Básicamente el planteamiento de la investigación que se desarrolla en estas páginas expone la necesaria confluencia de otras dos variables - la disponibilidad de redes y del espacio político asociativo – y la de los factores de ajuste. Esto conduce a explicar porqué se produce la emergencia indígena en Bolivia y Ecuador pero no en Perú cuando existe un conjunto de características y procesos económicos / políticos / sociales comunes y paralelos en los tres países. Los cambios macroestructurales predisponen a los individuos y a los grupos a la movilización. Sin embargo, por sí solos son incapaces de explicar la acción colectiva.

El argumento relativo a la pobreza y al deterioro de las condiciones sociales enfrentan también un problema. Si los niveles de pobreza y las condiciones sociales se deterioran en todo el mundo indígena ¿por qué sólo algunos grupos se movilizan y rebelan? Un argumento gemelo, el de los agravios sociales como detonantes de la rebelión, tampoco sobrevive las críticas teóricas y empíricas. En el terreno teórico, como sugiere Lichbach (1996), resulta casi trivial afirmar que la población se moviliza porque tiene algún agravio. En el terreno empírico, con frecuencia la historia registra casos de grupos con agravios profundos que no logran movilizarse (por ejemplo el caso de Perú), y casos de grupos con agravios menores que sí logran movilizarse. Esto se explica en parte porque, al igual que las identidades sociales, los agravios pueden ser construcciones sociales. Es por este motivo que se plantea la necesidad de dos variables para explicar la emergencia indígena en unos países y no en otros - la construcción y disponibilidad de redes y la existencia de espacio político asociativo – junto a la influencia de particularidades propias que influyen de manera decisiva; ello llevaría a explicar la emergencia de los movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador y porqué no se producen en Perú.

Varios de los autores aquí revisados analizan el surgimiento de las estructuras sociales y organizativas en las que se sustentan las movilizaciones indígenas. Existe el consenso de que dichas estructuras fueron creadas en los años sesenta y los setenta, como resultado de la modernización organizativa en las comunidades indígenas. Es, de hecho, la penetración del estado, de las iglesias católica / protestantes, de los partidos políticos y de otros como las ONGs el factor que explica el proceso de organización y modernización de las comunidades indígenas.

Las organizaciones y los líderes independientes que surgieron de la penetración estatal en el mundo indígena generalmente se presentan como el resultado involuntario de las políticas agrarias, educativas o indigenistas de los estados populistas de la región. Los autores también enfatizan el papel de la iglesia católica en la formación de las redes sociales comunitarias. Se verán con más detalle estos aspectos en el desarrollo de los estudios de caso. Podrían hacerse algunas cuestiones a las argumentaciones proporcionadas por los diversos autores[297] aunque estas no afectan al papel influyente y decisivo de los diversos actores señalados en la construcción y consolidación de las redes. Se verá más adelante como la acción, si bien involuntaria en muchos casos, del estado, la iglesia y las ONGs resultan claves para el proceso indicado.

Como se ha visto, en las dos últimas décadas los especialistas en movimientos indígenas de América Latina han aportado un acervo monográfico de gran valía para el estudio comparativo de la movilización indígena contemporánea. Recientemente han surgido valiosos intentos por elaborar explicaciones comparativas generales sobre movilizaciones indígenas en la región. Dentro de ellos, se han detallado algunos de los problemas que parecen más relevantes y esta investigación ha planteado un enfoque como posible solución. Sin embargo, sus aportaciones constituyen pilares básicos para el trabajo que se desarrollará en los siguientes capítulos con los estudios de caso de Bolivia, Ecuador y Perú.

[297] Por ejemplo, ¿ por qué algunos obispos llegan a convertirse en los principales promotores de la organización social de las comunidades indígenas mientras que otros no ? ¿ cuáles son las condiciones específicas bajo las que la conversión religiosa tuvo lugar ?

## 5. El análisis de los movimientos indígenas a través del método multi-atributo[298]

Ante la diversidad y disparidad de influencia de los factores señalados se propone, a modo experimental, una modelización diseñada para determinar aquellas condiciones ideales o más relevantes para la emergencia de un movimiento indígena en la zona centro-andina latinoamericana. Simplemente es un planteamiento abstracto de acuerdo a aquellos parámetros identificados en la realidad. Estos parámetros ayudarían también a clarificar: (a) los factores que hacen de Perú un país especialmente poco propicio para contemplar la emergencia de un movimiento indígena; (b) contemplar más diferencias entre Bolivia y Ecuador. En el análisis de las variables independientes principales, Ecuador y Bolivia tenían elevados grados de semejanza; sin embargo, Ecuador contempla la emergencia de una organización a nivel nacional mientras que éste no es el caso de Bolivia; los factores de ajuste pretenden desvelar algunas diferencias no tan visibles que rompen esta equidad y el modelo intenta atribuir valores a rasgos / aspectos / procesos no medibles.

Para efectuar tal propósito se emplea la técnica del Multi-Attribute Utility Technique (MAUT). Dicha técnica permite identificar las opciones posibles, ponderar cada una de ellas y asignar la utilidad de cada una. Finalmente, con los resultados obtenidos, podría realizarse una suma-producto de la utilidad que se deriva de dichas alternativas y ver cuáles son las más relevantes. Este planteamiento es una alternativa a las carencias, confusiones y solapamientos teóricos detectados con anterioridad y un intento de evolución en el análisis de fenómenos complejos, multi-dimensionales y con evolución histórica como es el caso de los movimientos indígenas.

Al respecto, una consecuencia de incluir varias dimensiones en el análisis de un determinado fenómeno es la imposibilidad de maximizar todas las dimensiones al mismo tiempo (Roy, 1985). El proceso de formación de los movimientos indígenas en los países centro-andinos parece inscribirse dentro de esta realidad. Si fenómenos como los movimientos indígenas son multidimensionales, entonces una evaluación integrada

[298] En el apartado de anexos ofrecemos un caso práctico experimental en cuanto a las posibilidades de funcionamiento del modelo que proponemos.

de sus factores tiene que basarse también en procedimientos que explícitamente requieren integrar diferentes cosmovisiones (Falconi & Burbano, 2003). Como se ha visto, los instrumentos teóricos más frecuentemente usados para el análisis de los movimientos sociales no recogen toda la complejidad de los movimientos indígenas en los estudios de caso analizados; se basan en el uso de unas determinadas variables y, por lo tanto, sólo captan unos determinados criterios de descripción de la realidad. Esto no conlleva a afirmar que estos instrumentos no sean importantes y válidos; son necesarios pero, en determinados casos, omiten elementos y factores a los que es necesario contemplar. De este modo, puede darse paso al uso de enfoques alternativos que pueden sostenerse bajo la perspectiva de un análisis multicriterio para comprender aquellos factores de ajuste que han sido sistematizados.

A pesar de que los modelos empleados en teorías como la de los movimientos sociales tienden a ser "lineales", el caso de los países centro-andinos muestra la complejidad y desorden del mundo real; no hay un patrón absolutamente claro que determine la aparición de un movimiento indígena. Posiblemente deban describirse estos complejos fenómenos mediante sistemas no lineales. Los análisis multicriterio buscan integrar las diferentes dimensiones de una realidad en un solo marco de análisis para dar una visión integral y de esta manera tener un mejor acercamiento a la realidad.

En principio, los análisis multicriterio podrían considerarse como una herramienta adecuada para tomar decisiones en relación a fenómenos y cuando confluyen una pluralidad de escalas de medición (cualitativas, empíricas, etc.); los movimientos indígenas estudiados parecen adaptarse a este hecho.

Un fenómeno – como el de los movimientos indígenas - multicriterio, con un número de factores, puede ser explicado de la siguiente forma:

- Movimiento indígena (MI) es un conjunto finito de n factores posibles; G es el conjunto de las *m* funciones de evaluación $g_i$ i=1,2,...,m asociadas a los criterios de evaluación o puntos de vista, considerados relevantes en el fenómeno. Si F es una alternativa, $g_i(F)$ es su evaluación en el i-ésimo criterio (en el modelo de esta investigación, sólo se ha empleado un criterio, el derivado de los frutos del propio trabajo de investigación).

- De este modo, un fenómeno (movimiento indígena) y los factores que influyen sobre él pueden ser representados en una matriz P de m filas y n columnas (denominada matriz de evaluación o impacto), cuyos elementos $p_{ij}$ (i=1,2,...,m; j=1,2,...,n) representan la evaluación de la alternativa j-ésima en el i-ésimo criterio. La matriz de impacto puede incluir información cuantitativa, cualitativa o difusa, por ejemplo (Munda, 1995; Martínez-Alier *et al.*, 1998).

| | | Movimiento Indígena | | |
|---|---|---|---|---|
| | | F1 | F2 | F3 |
| Criterios | $C_1$ | $P_{11}$ | $P_{12}$ | $P_{13}$ |
| | $C_2$ | $P_{21}$ | $P_{22}$ | $P_{23}$ |
| | $C_3$ | $P_{31}$ | $P_{32}$ | $P_{33}$ |
| | $C_4$ | $P_{41}$ | $P_{42}$ | $P_{43}$ |

- Por ejemplo, si F1y F2 son dos factores, el factor F1 será más influyente que el factor F2, según el i-ésimo criterio o punto de vista, si

$$g_i(F1) > g_i(F2)$$

- El factor F1 domina al factor F2, si F1 es al menos "tan buena" como F2 para todos los criterios que están siendo considerados, y mejor que F2 al menos en un criterio.

La mayor ventaja de los métodos multicriterio es que permiten considerar un amplio número de datos, relaciones y objetivos, que generalmente están presentes en un determinado fenómeno del mundo real, de tal modo que dicho fenómeno puede ser estudiado de una manera multidimensional. Una factor F1 puede ser más influyente que un factor F2 de acuerdo a un criterio y peor según a otro.

Este tipo de análisis multi-criterio se basa en un *enfoque* constructivo que está situado, como indican Falconi & Burbano (2003) entre el "decisionismo" (basado en los instintos y el subconsciente) y el "racionalismo" (exageración del concepto de

racionalidad). La calidad del proceso se consigue principalmente con la interacción de los elementos del modelo. De esta manera, interesa profundamente la calidad del proceso y no sólo los resultados.

Este tipo de análisis multi-criterio tiene varias etapas (Munda, 1995). En el caso de la investigación que se desarrolla en estas páginas, se han sintetizado en:

1. Definición y estructuración del fenómeno investigar (en el caso de esta investigación, movimiento indígena).

2. Definición de un conjunto de criterios de evaluación (en esta investigación, por ser experimental, se ha empleado un criterio subjetivo basado en el bagaje resultado del repaso de los aportes académicos y el trabajo de campo en los países estudiados).

3. Identificación de las preferencias de aquel encargado de analizar .

No es posible establecer a priori qué método resulta mejor para analizar un determinado fenómeno. Las condiciones en las este tipo de métodos se aplican dependen del contexto. Por lo tanto el problema radica en elegir el método correcto para determinado fenómeno. Esto hace que el enfoque sea más flexible pero también más complejo. Modelizar, a través de un análisis multi-atributo, el fenómeno de los movimientos indígenas a partir de los factores de ajuste detectados se podría adaptar, como intento experimental, a la compleja realidad de los países centro-andinos latinoamericanos.

Además, este tipo de modelización, en el futuro permitiría captar la opinión de los actores relevantes en los fenómenos a investigar, en dos niveles:

* En primer lugar, podrían reflejen los valores de los actores (o sus preferencias o intereses).

* En segundo lugar, la calificación del impacto de cada factor para cada grupo de interés puede ser mucho más directa. Cada grupo asigna una calificación a cada factor independiente de la valoración de los otros criterios empleados. Tal

calificación es una consecuencia directa de sus preferencias. Se podría calificar como "el más influyente" a un factor, independientemente de los criterios sobre él.

Con estas breves apreciaciones, puede indicarse que este tipo de análisis multi-criterio proporciona un acercamiento a la complejidad al aceptar diferentes criterios de descripción de un mismo fenómeno; las distintas dimensiones de un determino fenómeno - económicas, sociales, etc., pueden ser tomadas en cuenta por él.

Por otro lado, a pesar de las particularidades, el detectar los posibles factores que intervienen en la emergencia de los movimientos indígenas permitiría crear un índice (en el caso de esta investigación, por ejemplo, el "índice de idoneidad para la emergencia de un movimiento indígena") atribuyendo valores y realizando las medias o valores esperados de los mismos.

Finalmente, la utilización de este mecanismo es adaptable para el análisis y estudio de otros movimientos sociales - entendidos como fenómenos complejos formados por varios componentes o factores - no exclusivamente indígenas de manera que se dispone de una herramienta compatible con otras manifestaciones que no tienen por qué tener el componente identitario o étnico en su base.

## Segunda Parte. Estudios de caso.

Los estudios de caso que se desarrollan a continuación pretenden explicar las diferencias y desigualdades en la emergencia, marco temporal y localización de las protestas indígenas en la América Latina contemporánea. En otras palabras, responder a las que eran las preguntas de partida de esta investigación: ¿por qué los movimientos indígenas han emergido ahora y no antes? ¿por qué han emergido en unos lugares y no en otros?[299]

En el proceso de análisis y respuesta, se hará referencia y se tratará de dar explicaciones a otras cuestiones cómo: ¿cómo el proceso de formación del estado (de manera intencionada o no) moldea las identidades políticas y la emergencia de los *cleavages* étnicos? ¿Bajo qué circunstancias pueden ¿movilizarse los actores sociales alrededor de nuevas reivindicaciones políticas? ¿cuál es la relación entre etnicidad y democracia? Y, finalmente ¿cómo los movimientos étnicos tratan de crear nuevas democracias en la actualidad?

Para explicar el marco temporal y la localización de la organización indígena en América Latina y los países que son objeto de estudio se parte del hecho de que las instituciones sí importan y resultan claves en el proceso. Particularmente, en la era del estado-nación, es el estado el que fundamentalmente define los términos públicos para la formación de identidades políticas nacionales, su expresión y movilización[300], sobretodo en la medida en que los estados son las unidades políticas prevalecientes y que son ellos los que extienden / restringen la ciudadanía política, definen los proyectos nacionales[301] e institucionalizan y privilegian ciertas identidades políticas nacionales. Al mismo tiempo, proveen incentivos para que los actores expresen públicamente unas identidades políticas sobre otras. En este sentido, los estados tratan de moldear, coordinar y canalizar las identidades públicas.

[299] Prestando atención a los casos boliviano, ecuatoriano y peruano.

[300] Tilly ( 1984 ) ha observado que los movimientos sociales se encuentran fundamentalmente marcados por su relación con el estado.

[301] Ver, por ejemplo, Eugen Weber (1976); Benedict Anderson (1991); Hobsbawm (1990), y Gellner (1983).

Por tanto, al analizar las identidades políticas, resulta básico partir del estado. Así mismo, la tarea de esta investigación llevará a analizar cómo los estados latinoamericanos tratan de estructurar la sociedad – sus identidades, intereses, preferencias – observando las instituciones estatales y los regímenes de ciudadanía. Estos últimos definen quién tiene membresía política, los derechos que se poseen y cómo se estructura la intermediación de intereses con el estado. El estado en general, y los regímenes de ciudadanía, en particular, juegan un papel fundamental al definir la intersección entre las políticas nacionales, la membresía política y las identidades públicas. En la medida que la condición de ciudadanía ha cambiado con el tiempo, también lo han hecho los actores, las reglas del juego y los resultados.

En esta línea, no puede asumirse simplemente que los estados son competentes, intencionales, coherentes y capaces; tampoco puede asumirse que una sociedad preconstituida responderá de un modo previsible al cambio institucional[302]. Al contrario, se analizan los estados y los proyectos estatales a la luz del alcance del estado – es decir en términos de penetración del estado en el país y de su capacidad para gobernar a la sociedad. Estos parámetros pueden variar considerablemente. Así, el estado no sólo puede encontrarse virtualmente ausente en muchas áreas nominalmente gobernadas por él sino que también el control estatal sobre áreas gobernadas, a menudo, queda minado por instituciones débiles.

Los casos analizados así parecen evidenciarlo. En consecuencia, los proyectos estatales no se traducen necesariamente en los resultados esperados. En referencia a los proyectos nacionales y las identidades políticas esto significa que las identidades públicamente aceptadas no equivalen necesariamente a las identidades y preferencias privadas. La población tiene y puede tener varias identidades y puede expresarlas en foros diversos. Esta no es solamente una cuestión pluralista o postmoderna sino que responde a lo que Geertz (1973) señaló en su discusión sobre los nuevos estados nación y su confrontación con las diversas poblaciones étnicas. Este autor indicó que los estados necesitan enfatizar la etnicidad para adoptar una identidad cívica compartida antes del estado y expresar las identidades étnicas en foros más privados.

[302] Autores como O´Donnell (1993) o Herbst (2000) han subrayado que los estados son instituciones políticas clave cuya capacidad e institucionalización puede variar entre países y a nivel subnacional.

Por tanto, los proyectos estatales deben ser valorados al margen del alcance del estado. En este sentido, puede decirse que allí donde el estado ha penetrado de manera desigual en la sociedad, los enclaves locales proveen una arena para las identidades "privadas" de cara a encontrar expresión pública. Es en este contexto en el que operan las poblaciones indígenas latinoamericanas: los estados han privilegiado ciertas identidades e intereses pero han sido demasiado débiles para imponerlas. Mientras en la amazonía la debilidad estatal va en función de la ausencia de estado, en los andes es una función de la variada capacidad del estado para penetrar en estas áreas locales e interrumpir formas preexistentes de gobernanza. En estas áreas, ha permanecido un cierto tipo de autonomía local en la que las identidades étnicas se mantenían relevantes, las estructuras locales de autoridad evolucionadas y los actores han aprendido a maniobrar entre etncidades locales e identidades nacionales.

De estas apreciaciones, puede extraerse la centralidad de los estados y notar su parcial, y a veces inesperado (en el sentido de impacto diferente al previsto), impacto. Así mismo se puntualiza para los estudios de caso que se verán que:

- Los estados privilegian ciertas identidades políticas – particularmente a través de diferentes formas de ciudadanía. En relación a esto, las identidades políticas son históricamente contingentes, institucionalmente limitadas y abiertas al cambio.

- El alcance del estado, sin embargo, configura el grado en el que el estado impone estas identidades políticas a través de la sociedad. Los proyectos nacionales pueden producir respuestas fracturadas, precisamente porque los estados se enfrentan a sociedades complejas que no siempre comparten experiencias comunes en relación al estado. En este sentido, las identidades políticas no son completamente maleables.

- Allí donde el alcance del estado es desigual, los enclaves locales se convierten en el núcleo para la persistencia de identidades políticas alternativas y estructuras de autoridad que pueden coexistir sub-nacionalmente con proyectos nacionales que sugieren otras.

- Por extensión, allí donde las nuevas rondas de formación del estado desafían (intencionalmente o no) la autonomía de estos enclaves, no debería sorprender el encontrar resistencia y allí donde es posible, movilización.

- Por lo tanto, la secuencia histórica importa. No puede asumirse que ni los estados no las sociedades persisten independientemente unos de otras. Es necesario observar como los estados interactúan con las sociedades y, a la vez, cómo la sociedad responde y / o resiste a los esfuerzos estatales.

Este trabajo, a raíz de los siguientes estudios de caso, plantea que las identidades políticas son históricamente contingentes, limitadas institucionalmente y abiertas al cambio. Los estados (y aquellos núcleos en los que se concentra el poder) establecen el escenario de acción aunque las sociedades no siempre acepten este guión. Esto se produce porque el estado puede definir los términos de interacción pero no puede imponer preferencias o desplazar identidades y las identidades políticas no son ni fijas ni completamente maleables. De hecho, operan de modo diferente en diferentes arenas y en diferentes momentos. La cuestión de interés al respecto es determinar entonces por qué algunas identidades e intereses se vuelven más importantes en unos momentos y no en otros y en unos lugares y no en otros; así mismo, cuando y por qué estas identidades políticas se desplazan a la acción política.

Para explicar los cambios en las políticas de identidad (en este caso, la emergencia contemporánea de movimientos indígenas en América Latina, concretamente en los países centro-andinos), esta investigación parte de un enfoque que sitúa estos cambios en relación al estado y se lanza la hipótesis de que los cambios institucionales pueden politizar las identidades en nuevos modos y de manera no intencionada. En el contexto de los movimientos indígenas latinoamericanos, se argumenta que los cambios contemporáneos en los regímenes de ciudadanía politizan las identidades indígenas precisamente porque, sin querer, generan desigualdades para éstas en relación al resto de la población y provocan consecuencias como el desafío a enclaves de autonomía política local que durante un considerable periodo no habían sido reconocidos por el estado. Sin embargo, es necesario destacar que no puede contemplarse el proceso de

movilización lejos de sus motivos[303]. A la vez, deben contemplarse dos factores adicionales: el espacio político asociativo que provee la oportunidad de organizarse y las redes transcomunales que proveen la capacidad para que las diversas, y a veces espacialmente distantes, comunidades indígenas, escalen y confronten al estado. Finalmente, es importante tener en cuenta una serie de factores de ajuste o particularismos ya señalados para comprender diferentes intensidades en relación al proceso organizativo y de emergencia.

Al margen de las precisiones teóricas, se verá a continuación que los movimientos étnicos han re(surgido) en América Latina con la ola de democratización más reciente. Los movimientos de los que se habla en estas páginas pueden variar considerablemente[304] pero, en conjunto y siguiendo a Yashar (2002), puede afirmarse que están alterando las ideas prevalecientes sobre los conceptos de ciudadanía y estado-nación. En particular, han cuestionado y están cuestionando la idea de que el estado-nación, tal y cómo se concibe y constituye actualmente, es la referencia apropiada / legítima pata extender y definir los derechos y responsabilidades de la ciudadanía democrática. Junto al viejo conjunto de demandas por una igualdad de inclusión y acceso para los grupos étnicos, progresivamente se hallan en estos movimientos demandas para el reconocimiento de los derechos colectivos y la autodeterminación étnica.

En otras palabras, las organizaciones resultantes, a pesar de sus diferencias, comparten el compromiso de organizar y defender a los indígenas como tales. Fundamentalmente reclaman que se cumpla la promesa de la democracia (incluir y respetar los derechos individuales de los indígenas) y, desde esta perspectiva, puede afirmarse que estos movimientos han asumido la identidad indígena. A través de los movimientos, las poblaciones indígenas están respondiendo los términos en los que se concibe el status de ciudadanía en la actualidad. Básicamente, están reclamando igualdad de derechos pero a la vez un reconocimiento de derechos especiales como poblaciones nativas – con reivindicaciones en relación a la tierra, esferas de autonomía judicial y el derecho a

[303] Una cuestión señalada ya por los teóricos de los movimientos sociales. Ver a Zald (1996), Tarrow (1998); McAdam, Tarrow & Tilly (2001), por ejemplo.
[304] Más aún si establecemos comparaciones no sólo en la región sino con otras regiones como el sur de Europa, África o Asia dónde autores como Yashar ( 2002 ) también detectan una aparición o resurgimiento de los movimientos de carácter étnico.

mantener identidades etno-nacionales distintas, pero que a la vez formen parte, de un estado multinacional. Por tanto, están abriendo el debate sobre qué implica el concepto de ciudadanía, particularmente en un contexto multicultural.

La emergencia de estos movimientos en América Latina es particularmente impactante[305]. Hasta hace aproximadamente dos décadas, la población indígena en América Latina se había movilizado pero no en nombre de agendas y reclamos de base étnica. De hecho, la literatura centrada en el pluralismo cultural a menudo identifica la región latinoamericana como la excepción; es decir, la región en la que los debates políticos, la movilización o los conflictos de carácter étnico no han ocurrido[306]. La evidencia de los nuevos movimientos indígenas en la región hace que esta posición no pueda seguir manteniéndose y aunque las comunidades indígenas se han movilizado y han sido movilizadas en el pasado, es en años recientes en los que los *cleavages* étnicos se encuentran más politizados.

Así, en el transcurso del último tercio del siglo XX, han emergido movimientos indígenas muy significativos y sin precedentes en la región que han acompañado un proceso caracterizado por la presencia de líderes indígenas con un rol más activo en el debate político, en la elaboración del diseño institucional y en la competencia para lograr cargos políticos.

Este proceso en cuanto a Bolivia y Ecuador ya que esta dinámica no es predominante en las organizaciones rurales peruanas. Los *cleavages* étnicos en Perú aún se encuentran ensombrecidos por la organización y protesta de clase. Situándonos en Ecuador, Yashar (2002) indica que el movimiento indígena ecuatoriano es el más prominente y

[305] Yashar ( 2002 ) señala que si bien los movimientos de base étnica tienen una larga tradición en cuanto a organización, protesta y movilización en regiones como África, Asia y partes de Europa, no podemos encontrar tendencias comprables en relación a la organización de base étnica en la región latinoamericana contemporánea hasta hoy día. Cabe precisar aquí que en la historia de América Latina podemos encontrar famosas, aunque dispersas, rebeliones. Entre ellas destaca la famosa rebelión iniciada en 1780 y liderada por Túpac Amaru y Túpac Katari. Estas rebeliones históricas se han visto acompañadas por otras rebeliones de carácter local que constituyen lo que Scott ( 1985 ) ha denominado como "formas de resistencia cotidiana". Este tipo de rebeliones permanecen como la excepción en la historia de la región y no emergieron como movimientos de carácter nacional ni continuados. Durante el siglo XX, los movimientos raramente se movilizaron en torno a proclamas de base indígena. Podemos acudir, por ejemplo, a Urioste ( 1992 ) para observar ejemplos de rebeliones indígenas en los andes bolivianos.

[306] Ver Young (1976); Horowitz (1985); Gurr & Harff et al (1993); y Huntington & Domínguez (1975).

consecuente de América Latina. El movimiento indígena ha transformado la organización rural y ha moldeado debates sobre las políticas a desarrollar en temas como la educación bicultural, la reforma agraria y la autonomía territorial[307]. Con sus orígenes en diferentes organizaciones, el movimiento ecuatoriano desarrolló dos federaciones regionales fuertes: ECUARUNARI en los Andes y CONFENAIE en el amazonas. A pesar de las significativas diferencias en las experiencias y objetivos de las dos organizaciones regionales, durante la década de los ochenta, lograron forjar una confederación nacional, la CONAIE, de cara a presentar una única voz nacional al gobierno para la población indígena de Ecuador. Mientras existe la competencia de otras voces institucionales (ampliamente representadas por la indigenización de los sindicatos campesinos del país; este es el caso de FENOC/FENOC-I), la CONAIE ha asumido una posición prominente en los círculos políticos nacionales – demostrando su poder tanto en lo que se refiere a movilización como a propuesta.

Por su parte, el movimiento indígena boliviano contemporáneo también ha alterado las bases de la organización rural y los términos del discurso político[308]. Con la fundación del Katarismo a finales de la década de los sesenta, un heterogéneo movimiento de estudiantes, intelectuales y campesinos reclamó la voz indígena y la autonomía a través de los movimientos campesinos de los andes y universidades. El katarismo asumió el control de las asociaciones campesinas, proclamó una mayor independencia de la federación nacional de trabajadores y desafió el pacto militar-campesino y desovó las facciones en los sindicatos. Por otra parte, la Amazonía boliviana se ha convertido en uno de los emplazamientos más activos en referencia a la organización indígena tanto a nivel local como regional tal y cómo demuestra la formación y expansión de la Confederación de los Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) – y sus organizaciones regionales constitutivas. Si bien los movimientos bolivianos no han desarrollado una confederación nacional que hable y negocie en beneficio de las poblaciones indígenas de la amazonía y los andes, han colocado las cuestiones indígenas como estandarte y

[307] Para una mayor discusión sobre los movimientos indígenas ecuatorianos puede accederse a Zamoc (1994); Selverston (1994); Almeida, Carrasco, et al. (1993); Trujillo (1994); Almeida, Vinueza, et al. (1992); CONAIE (1989).

[308] Véase Cusicanqui (1980); Klein (1982); Libermann y Godínez, eds. (1992); Albó (1994); Ticona, Rojas, y Albó (1995); y Mallon (1993).

base de las demandas indígenas sobre la autonomía territorial y han elevado la voz indígena en la política boliviana tanto a nivel local como nacional.

Finalmente, el movimiento peruano es amplia, aunque no totalmente, inexistente[309]. Se observa ampliamente que: "...en Perú, no hay movimiento indígena. La propuesta política de organizarse específicamente alrededor de la identidad indígena es un profundo fallo en el país..." (Mayer 1996). La organización en el entorno rural se ha producido por diferentes cauces. Por una parte, Sendero Luminoso, hasta hace pocos años, se ha organizado de manera bastante efectiva en gran parte del entorno rural peruano; a pesar de que este movimiento organiza a campesinos indígenas, rechaza las demandas o agendas que emanan de la identidad indígena; por otra parte, se puede destacar la emergencia de las rondas campesinas. Estas organizaciones campesinas han desempeñado un rol en lo que se refiere a la aplicación de la justicia ante el descuido de los proyectos públicos en comunidades particulares. Las rondas campesinas, sin embargo, no se han centrado en las preocupaciones propias de las poblaciones indígenas. En este sentido, tanto la emergencia de Sendero Luminoso como de las rondas campesinas destaca el limitado rol de la identidad indígena como base de la movilización y formulación de reclamas en Perú. La excepción se encuentra en las pequeñas organizaciones de la Amazonía que permanecen marginadas entre sí al tiempo que de la política nacional (si bien han desarrollado mayores vínculos con movimientos indígenas amazónicos en otros países).

En líneas generales, se verá que estos movimientos indígenas han hecho uso del simbolismo para presentar sus demandas, movilizar apoyo, crear un movimiento cohesionado y delinear objetivos claros. En este sentido, las cuestiones referentes a la tierra y el neoliberalismo dominan la agenda discursiva. Mientras el primer aspecto ha provisto cohesión para el establecimiento de una agenda, el último ha creado unión en cuanto a lo que supone indicar objetivos.

Las demandas en referencia a la tierra son centrales pero complejas al mismo tiempo. De hecho, el reclamo común por la tierra esconde varias preocupaciones: la titulación

[309] Ver Cotler y Portocarrero (1969); Handelman (1975); McClintock (1981 & 1989); Starn (1991); Seligmann (1995); y Mayer (1996).

para el manejo individual de tierras; la titulación para la propiedad comunal de las tierras; la protección de las tierras comunales previamente protegidas; y la redistribución. Mientras en algunos casos los derechos de la tierra son vistos como colectivos – caso de la amazonía – en otros, son vistos como una cuestión meramente individual – caso de la zona andina. Tanto si las organizaciones demandan la protección / titulación de manera individual o colectiva como si la tierra es vista o no como parte de la cosmología indígena, lo cierto es que parecen compartir un componente político, en la medida en que las relaciones de propiedad son estables en un área determinada, resulta más fácil establecer y sostener formas locales de gobernanza indígena – reconocida o no por el estado nacional. Las demandas por la tierra hacen referencia, por tanto, a la capacidad productiva como al *locus* para establecer y sostener prácticas comunitarias y estructuras de autoridad locales. La amenaza a las relaciones de propiedad, por tanto, es más que una cuestión económica y golpea al núcleo de las prácticas políticas comunitarias locales. Desde esta perspectiva, las demandas por la tierra son la cohesión simbólica que permite movilizarse a las comunidades en torno a una problemática que puede tener significados y objetivos diversos para las comunidades movilizadas. En síntesis, la tierra supone una rúbrica empleada de manera general que incluye reclamos materiales, políticos y culturales.

Pero parte de que lo que hace que esta cohesión funcione es, sin embargo, un objetivo político común. Es aquí donde el neoliberalismo, como símbolo político, puede ser tan penetrante. Resulta difícil leer panfletos indígenas o atender a una marcha, por ejemplo, sin tener una referencia del impacto negativo del neoliberalismo sobre las comunidades indígenas y las relaciones de propiedad. Las reformas neoliberales han amenazado las relaciones de propiedad rural; si bien este problema no se ha manifestado de igual forma en todos los lugares – tal y cómo se ha visto en el contraste entre la zona andina y la amazónica. Sin embargo, se ha convertido en el símbolo / discurso para reclamar al estado la redistribución, justicia y garantías. Así mismo, el neoliberalismo se ha convertido en un símbolo del estado.

Pero, además de estos rasgos generales, es necesario apuntar aquí que la emergencia de los movimientos indígenas (y los éxitos políticos que han cosechado) han alterado las circunstancias en las que han aparecido, operado o se han reconfigurado los siguientes

movimientos indígenas a partir de inicios del siglo XXI[310]. La primera generación de movimientos indígenas ha obtenido un grado de éxito que nadie esperaba. Como ya se ha dicho, en ocasiones, han logrado presionar con éxito al estado para llevar a cabo discusiones políticas sobre representación democrática, reformas de la tierra, acuerdos de paz, autonomía territorial, reformas constitucionales, acuerdos de paz, educación bicultural o préstamos internacionales, entre otros aspectos. En varios de estos casos, las discusiones se han traducido en legislación o incluso en implementación. En otras palabras, estos movimientos se han convertido en nuevos interlocutores del estado, han ganado notoriedad internacional y han provisto bienes para sus comunidades.

Los sucesos de estos movimientos han contribuido al crecimiento de una "segunda generación" de movimientos indígenas que han seguido, han replicado y han aprendido del lenguaje adoptado por esta primera ronda. La segunda generación no se ha movilizado necesariamente para defender la autonomía local como en los primeros casos pero ha observado su éxito y ha decido etiquetarse como "étnica" para posicionarse tanto en los debates nacionales como internacionales.

Esta segunda generación de movimientos no tiene necesariamente unos objetivos en común. Entre ellos se incluyen los cocaleros que perdieron sus trabajos en la minas nacionales y decidieron cultivar coca para mantener su subsistencia, etc. Estos movimientos actúan como "indígenas" llevando a cabo un comportamiento estratégico viendo el éxito obtenido por la primera oleada de movimientos indígenas.

Por tanto, los tiempos y las secuencias importan. La primera generación de movimientos ha establecido el escenario para los segundos y éstos han emergido de acuerdo a una lógica diferentes y con un conjunto de demandas también diferente y un discurso más calculado y estratégico[311].

Como se detallará en los siguientes capítulos – y más concretamente en el correspondiente a las conclusiones - las rondas de movilización indígena suponen retos fundamentales para las democracias latinoamericanas. Están forzando a los nuevos

[310] Quizás el caso más relevante aquí sea el de Bolivia que analizaremos con más detalle en las páginas siguientes.

[311] Ver Brysk ( 2000 ) y Van Cott ( 2000 ).

regímenes a enfrentarse al limitado alcance de las anteriores etapas de formación del estado, a solventar la indeterminación del actual proceso de construcción institucional y a considerar cómo las nuevas democracias pueden reformar estados de manera más efectiva para acomodar identidades plurales, unidades políticas y heterogeneidad administrativa.

## 6. Los movimientos indígenas en Bolivia

En Bolivia, los movimientos indígenas contemporáneos se han constituido a la luz de los cambios que han afectado al país en las últimas tres décadas. Como ya se ha precisado y como recalcan autores como Bello (2004), estos cambios se refieren a las transformaciones estructurales de la economía boliviana, que ha pasado de un modelo minero-estatal a una economía de mercado y a las alteraciones en los sistemas políticos. Como consecuencia del giro económico, han perdido fuerza los sectores campesinos y mineros y junto con ello se han debilitado las fuerzas sociales que componían el escenario político de hace algunas décadas atrás (Villena, 1999). En este contexto, han surgido nuevos actores que han desplazado las demandas tradicionales o cambiado los códigos bajo los cuales éstas eran comunicadas. En el caso de los movimientos indígenas a través de la apelación a su identidad e historicidad como forma de legitimar sus discursos.

La exclusión y marginación de los pueblos indígenas bolivianos ha sido un factor constante durante toda la historia del país[312] y que se prolonga hasta bien entrado el siglo XX. No fue hasta el final de la Guerra del Chaco (1932-1935) cuando empieza a advertirse el surgimiento de una de las primeras corrientes indigenistas y se producen los primeros intentos de los gobiernos militares (1936-1946) por atraer e incorporar a la vida política del país a las poblaciones quechua y aymara del altiplano (Degregori, 1998)[313].

Pero en esta etapa el Estado sigue evidenciando síntomas de resquebrajamiento y decadencia (Bello, 2004) y la crisis no se hace esperar: en 1952 se produce un levantamiento sin precedentes en la historia del país, encabezado por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) que se conforma una alianza con la recién creada

[312] Para hacerse una idea de esta situación, basta con tener en cuenta algunos detalles. Por ejemplo el hecho de que a principios del siglo XX, la población que podía votar sólo llegaba a un 10% de la población adulta y que los indígenas eran considerados un lastre por las elites dominantes (Bello, 2004). Un factor a considerar de cerca si tenemos en cuenta que Bolivia es, junto a Guatemala, el país que posee una ratio de población indígena / población total más elevado de la región latinoamericana.

[313] En 1943 se realizan los primeros congresos indígenas de habla quechua, que son apoyados por sindicatos obreros y universitarios. En 1945, el gobierno del General Villarroel convoca al Primer Congreso Indígena Nacional celebrado en La Paz.

Central Obrero Boliviana (COB) para derrocar al régimen imperante, iniciando un proceso de profundos cambios económicos, políticos y sociales. La alianza COB-MNR recogía el sentir de los campesinos (especialmente de los sectores más organizados ubicados en la zona de Cochabamba)[314].

El nuevo régimen nacionalizó la minería y los campesinos fueron favorecidos con una amplia reforma agraria (1953), el derecho a sindicalización y al voto. La sindicalización como proceso de ciudadanización se convirtió en una piedra angular de las nuevas estructuras de poder en las que se afirmaban el MNR y la COB. De igual forma, el derecho a voto de indígenas (con la reforma convertidos en campesinos) quintuplicó el electorado otorgando un enorme poder a sectores hasta entonces marginados de la vida política nacional (Bello, 2004). Sin embargo, desde 1952, los indígenas pasaron a ser nombrados como campesinos por el Estado. La expectativa era formar un movimiento de clase que avanzara hacia el socialismo, para lo cual se necesitaba una nación homogénea y mestiza. De este modo, la reforma agraria fue acompañada por la supresión de la palabra "indio" del lenguaje oficial y su reemplazo por el uso de la palabra "campesino", pero no como aceptación de la demanda de identidad expresada en el proyecto campesino, sino como imposición retórica del afán modernizante y culturalmente homogeneizador del nacionalismo revolucionario del MNR, que trató de convertir a Bolivia en un estado-nación modernizado, industrializado e integrado, pero que terminó constituyendo un nuevo orden social articulado por un "Estado patrimonialista corporativo" (Calderón y Laserna, 1995).

A mediados de los años sesenta las inestabilidades eran patentes para la alianza y los conflictos internos[315] habían puesto al país en una situación de ingobernabilidad que fue aprovechada por sectores del ejército que asestaron un golpe de Estado. Los militares, sin embargo, mantuvieron la política de reforma agraria, profundizándola, lo que dio como resultado que el general Barrientos sellara junto con organizaciones y dirigentes campesinos el llamado Pacto-Militar Campesino que logra sobrevivir hasta 1971. Fue entonces cuando el general Banzer, rompe la relación mediante una serie de acciones y

[314] De ahí en adelante los sindicatos pasarían a tener un importante papel en la política nacional y las estructuras de poder, en general, además de una gran influencia en una cierta conciencia de clase.

[315] Por ejemplo, con el tiempo, el MNR se acercó más a los sectores campesinos distanciándose de la COB.

decisiones de carácter económico; una ruptura que sería definitiva con la matanza de Cochabamba en 1974, donde mueren numerosos campesinos que protestaban en contra del gobierno.

Para entonces se había comenzado a gestar un movimiento que progresivamente iba adquiriendo mayor apoyo en la base; se trataba del katarismo[316], que surgía del mismo seno que la revolución de 1952 y que se había comenzado a gestar a fines de los años sesenta entre jóvenes migrantes aymara de La Paz (Degregori, 1998). La revolución de 1952 había creado las condiciones para que amplios sectores de la sociedad accedieran a la educación o a procesos de movilidad social que los pusieron en contacto con personas de distintos lugares[317]. Así mismo, en 1969, se funda el Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a y en 1971, el Centro Campesino Tupac Katari, que inicia emisiones radiales en aymara así como la publicación de un diario en la misma lengua (Degregori, 1998). El Centro de Promoción y Coordinación Campesina MINKA tenía como finalidad realizar actividades de promoción del desarrollo agropecuario, educativo y organizativo entre las comunidades aymaras (es importante destacar que los miembros fundadores de esta organización habían logrado acceder a niveles superiores de educación, incluyendo en varios casos la realización de estudios en el extranjero) mientras que el Centro Cultural Tupac Katari, privilegiaba las actividades de difusión y promoción cultural aymará, pero sin descuidar otros aspectos también sumamente sensibles para los campesinos (como la relación con el mercado); como en el caso del Centro MINKA, entre los miembros del Centro Cultural Túpac Katari habían jóvenes profesionales aymarás. Todas estas actividades eran apoyadas por la iglesia católica, sobre todo por sectores jesuitas (Albó, 2002). La radio, junto con la creación de los centros culturales aymara, fue un vehículo fundamental en la construcción del katarismo (De la Peña, 1998).

---

[316] El nombre katarismo proviene del caudillo aymara de fines del siglo XVIII, Tupaj Katari, quien organizó una de las más grandes rebeliones indígenas coloniales de las que se tiene memoria.

[317] Los kataristas provenían de diversas agrupaciones urbanas, como el Movimiento 15 de Noviembre (fecha de la muerte de Tupac Katari) o del Movimiento Universitario Julián Apaza, de la recién creada Universidad de San Andrés de La Paz.

Mediante estos factores, los migrantes institucionalizaron sus relaciones con sus comunidades de origen-, y dichos factores constituyen las expresiones multiformes del amplio proceso de asentamiento indio en las ciudades (Rivera, 1984). Por tanto, puede afirmarse que los orígenes del movimiento katarista se encuentran en la compleja experiencia urbana de los "residentes", como son llamados los migrantes aymaras, que asumen el reto de vivir en la ciudad, manteniéndose a caballo entre el mundo indígena y el mundo blanco-criollo. Intensificada por la reforma agraria y la expansión de la educación rural, la migración había convertido a las grandes ciudades cercanas a los ayllus y comunidades del altiplano (como La Paz y Oruro), en grandes conglomerados urbanos habitados mayoritariamente -o en un grado creciente- por población de origen indígena y rural (Rivera, 1984).

De esta forma, el surgimiento del movimiento katarista refleja un momento histórico particular: partidos políticos, sindicatos y el mismo Estado pierden su legitimidad o ven debilitada su capacidad de producir sentidos en términos de participación política, inclusión o colectividad, siendo afectados como referentes de identidad, integración o plataforma de lucha. El katarismo es precisamente una respuesta indígena a la ausencia o pérdida de sentido de las organizaciones de clase de carácter campesino, que aparecían como única forma de inclusión y en momentos en que el Estado boliviano, a mediados de los años setenta y principios de los ochenta, atravesaba por una profunda crisis. Albó (2002) precisa que el katarismo ha sido un fenómeno sobre todo aymará, caracterizado ante todo por el redescubrimiento de la identidad aymará, tan diluida en el período anterior. Así mismo, Albó (2002) precisa que el Katarismo supo catalizar las frustraciones que sentían muchos campesinos al no lograr el progreso material con que tanto habían soñado al pasar de "indios" despreciados a "campesinos" participantes: se les había reducido a una "clase social" perdiendo a cambio su condición de 'pueblo aymará"[318].

[318] Ejemplo de esta situación se encuentra en el Manifiesto de Tiwanaku (1973) documento en que , por primera vez, en un movimiento de este tipo, se incluía un apartado denominado "Nuestra cultura como primer valor". Uno de los párrafos de esta declaración señalaba lo siguiente:"No se han respetado nuestras virtudes ni nuestra visión propia del mundo y de la vida. La educación escolar, la política partidista, la promoción técnica no han logrado que en el campo haya ningún cambio significativo. No se ha logrado la participación campesina porque no se ha respetado su cultura ni se ha comprendido su mentalidad. Los campesinos estamos convencidos de que solamente habrá desarrollo en el campo y en todo el país, cuando seamos los autores de nuestro progreso y dueños de nuestro destino". Además agregaba que ninguna de las fuerzas existentes hasta ese momento representaba o podía representar en realidad a los sectores campesinos.

Paulatinamente, durante los años 60, este fenómeno va cristalizando en la formulación de una identificación colectiva asumida en términos étnicos, que reivindica expresamente su origen aymará. Pero el katarismo no asumió del todo el discurso étnico; más aún, debió asumir que necesitaba de los sindicatos obreros, especialmente de los mineros (Bello, 2004) - de este modo, se aprovechaban las redes y mecanismos estatales construidos por los lineamientos corporativistas[319]. De este modo, el movimiento katarista estaba logrando articularse mediante dos tipos de enlaces: uno netamente simbólico a través de la recuperación de la imagen histórica de Túpac Katari, que rápidamente iba siendo convertido en un potente movilizador y en un puente simbólico con el pasado; el otro enlace, de orden socio-espacial, era la generación de relaciones dinámicas y múltiples -sociales, económicas y político-culturales al mismo tiempo- entre la ciudad y el campo, es decir, entre las comunidades y sindicatos rurales, de un lado, y las asociaciones y grupos de residentes urbanos de otro (Rivera, 1984). Así, las dos vertientes iniciales del katarismo conformaron un eje rural-urbano de recuperación y recreación étnica aymará mediante la formación de una plataforma institucional de reivindicación aymará en la ciudad y en la renovación sindical de tinte katarista en el campo.

Bajo estos parámetros, en una ceremonia realizada en la localidad de Tiawanaku, se dio a conocer en 1973 el Manifiesto de Tiawanaku, el cual constituye hasta el presente la más importante sistematización del ideario katarista (el Centro Cultural Tupac Katari y el Centro MINKA figuraban entre las cinco organizaciones firmantes del Manifiesto). Mediante un discurso cargado de rememoración del pasado, el cual se proyecta hasta el presente como detonante para la lucha por el futuro, el discurso articula las dimensiones étnica y política, denunciando de manera enérgica la persistencia de las condiciones coloniales que originaron la situación de exclusión de las poblaciones indígenas, así como las nuevas condiciones que sustentan la explotación y dominación de las poblaciones indígenas a través del mercado, la escuela, la pobreza, etc. Finalmente, el Manifiesto formulaba la propuesta política de constitución de un movimiento indígena autónomo.

[319] La imagen de Túpac Katari fue asumida como figura movilizadora que desde el presente permitía una vinculación simbólica con las luchas del pasado.

Ya en el año 1979 se crea la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), a la que se suman los kataristas que en ese momento registraban un amplio crecimiento de sus bases por la vía de la creación de los sindicatos campesinos. La CSUTCB permitió la difusión nacional del katarismo, y desde ahí se promovió la elaboración de un nuevo proyecto de Estado boliviano que propugna el multiculturalismo y el multinacionalismo (De la Peña, 1998)[320].

El momento culminante del katarismo se produce en el período de transición a la democracia (1978-1982) y durante el período de gobierno de la Unión Democrática Popular (UDP), que va de 1982 a 1985. Pero el katarismo nunca logró grandes resultados electorales y comenzó a dividirse en conflictos faccionales[321]. No obstante, la influencia del discurso étnico katarista fue profunda y se dispersó en distintos grupos que coparon todo el espectro político desde la izquierda a la derecha y aun entre sectores que hasta entonces no habían tenido ningún protagonismo en la vida política del país[322]. Así, durante la década del 70, el movimiento katarista se convirtió en la principal fuerza social del país, al punto de ser el actor protagónico de las luchas por el retorno a la democracia entre fines de los años 70 e inicios de los 80, durante los cuales se suceden una serie de dictaduras militares[323].

Paralelamente al declive del movimiento katarista, a lo largo de la década del 80 el epicentro de la movilización étnica se desplazó a las denominadas tierras bajas, nombre con que se conoce en Bolivia a las zonas amazónicas del Beni, el trópico cochabambino

---

[320] Aunque este último de menor importancia y trascendencia en el debate político actual.

[321] Por motivos diversos. Entre ellos, la excesiva ideologización del movimiento, un imaginario demasiado campesinista en momentos en que los indígenas se urbanizaban, y una subestimación de la democracia representativa que contribuyó al abstencionismo electoral (Villena, 1999). Al mismo tiempo, el katarismo fue incapaz de percibir en su totalidad las transformaciones que Bolivia había sufrido después de la caída del populismo de Estado, principalmente las transformaciones estructurales de la economía que estaban generando un sector informal cada vez más numeroso (Degregori, 1998).

[322] Por ejemplo a través del nacimiento de dos partidos en este periodo y que lograron tener algún peso hasta mediados de los años noventa; el primero es Conciencia de Patria (CONDEPA); el segundo es Unión Cívica Solidaridad (UCS).

[323] Posteriormente, las diversas corrientes kataristas tuvieron una variada participación electoral, pero nunca lograron conformar un bloque político unificado (Pajuelo Teves, 2004).

y el norte de Santa Cruz[324] (ver mapa 5). La emergencia de una conciencia étnica y de una malla organizativa entre la población indígena del oriente fue un proceso paulatino, desencadenado por la intensificación del cerco sobre los territorios indígenas tradicionales por parte del Estado, las empresas petroleras, madereras, y diversas oleadas diversas de colonos, en su gran mayoría de origen aymará y quechua. El proceso fue impulsado inicialmente por ONGs que durante la segunda mitad de los setenta desarrollaron diversas acciones de promoción del desarrollo y reuniones de comunidades. Entre ellas destaca la que en 1980 se constituiría de manera formal como "Apoyo Para el Campesino del Oriente Boliviano" (APCOB); a principios de octubre de 1982, a iniciativa de esta ONG se realiza el Primer Congreso de Pueblos Indígenas del Beni, con la asistencia de decenas de delegados indígenas Chiquitanos, Izoceños, Guarayos, Chiriguanos, etc.

**Mapa 5. Mapa de los departamentos bolivianos**

[324] Estas zonas son los lugares de subsistencia de más de 30 grupos étnicos, los que desde hace siglos enfrentan el avance de la sociedad "blanca" y "nacional" sobre sus territorios. Aunque el total de la población de los pueblos indígenas orientales representa, como en resto de los países de la cuenca amazónica, una pequeña minoría en relación con el total de la población nacional, muestran una extraordinaria gama de realidades sociales, culturales y lingüísticas, que han logrado sobrevivir a la historia de siglos del cerco colonial español y republicano.

Quizás el sector que recoge con mayor fuerza el discurso étnico katarista, pero resignificado, es la Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonía de Bolivia (CIDOB). La CIDOB es representante nacional del movimiento indígena de Bolivia y se fundó formalmente en octubre de 1982, en Santa Cruz de la Sierra[325]. Desde entonces impulsó la constitución de diversas organizaciones de niveles locales, intermedios y correspondientes a los pueblos indígenas como tales.

Todo este proceso de revitalización étnica, reapropiación de la memoria histórica, formulación de un conjunto de demandas políticas y económicas, etc., ocurre de manera paralela a la búsqueda de establecimiento de relaciones con actores externos como ONGS, organismos estatales e instituciones transnacionales (Pajuelo Teves, 2004). De este modo, parece innegable que la constitución de organizaciones como CIDOB reposó en gran medida en el impulso de actores externos (Pajuelo Teves, 2004). Así mismo, que la reconstitución de los pueblos indígenas ocurre en el marco de un intenso proceso de redefinición de las fronteras interétnicas y no como resultado de la mera prolongación de una inexistente herencia étnica congelada en el pasado e inmune al paso del tiempo y a los efectos de los procesos de cambio global que se manifiestan tanto a nivel regional como nacional. De aquí la importancia que tiene en el caso de los pueblos indígenas el factor externo y transnacional ya que las organizaciones se constituyen en relación con la influencia de una serie de actores regionales, nacionales y globales como las ONGS, la iglesia, organismos estatales y organismos internacionales que muchas veces financian los proyectos en torno de los cuales se articulan las primeros esfuerzos organizativos.

Con estas apreciaciones, puede afirmarse que el punto álgido en la historia de la CIDOB es la "Marcha por el Territorio y la Dignidad", encabezada por la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB), organización creada en 1987, y que recorrió 700 kilómetros desde esa región hasta La Paz, en 1990.

[325] Con la participación de representantes de cuatro pueblos indígenas del oriente boliviano: Guaraní-izoceños, Chiquitanos, Ayoreos y Guarayos. Además, la CIDOB es miembro de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), organización internacional que representa a los países de la Cuenca Amazónica (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guyana Francesa, Perú, Surinam y Venezuela).

La CIDOB y la CPIB venían en un proceso de progresivas movilizaciones desde mediados de los años ochenta con un discurso relacionado con el territorio, el uso y la propiedad de los recursos naturales[326]. La insatisfactoria respuesta del gobierno de Paz Zamora a este respecto dio comienzo a las movilizaciones iniciadas en agosto de 1990 (Balza, 2001). Los indígenas demandaban la dotación de territorios, la salida de las empresas madereras, la cogestión en áreas o reservas protegidas del Beni, y en otros casos, la restitución de tierras ocupadas por ganaderos (Balza, 2001). Diversas organizaciones e instituciones de la sociedad civil, como la Asamblea de Derechos Humanos, la COB, la CSUTCB, varias ONGs, la iglesia y otras instituciones, conformaron una Coordinadora de Solidaridad con los Pueblos Indígenas, que canalizó el apoyo material a la marcha pero también tuvo un importante efecto sobre la conducta del gobierno, que terminó expresando su beneplácito ante la marcha, a pesar de su oposición inicial e intentos de dividir a los dirigentes (Pajuelo Teves, 2004). La respuesta del gobierno[327] a la masiva marcha, a la que se sumaron organizaciones sociales y sindicales de todo el país, fue la promulgación de cuatro decretos supremos (22609, 22610, 22611 y 22612), algunos de los cuales aún no se han aplicado del todo[328].

El éxito de la Marcha por el Territorio y la Dignidad se reflejó en las reivindicaciones obtenidas, en el aumento de la capacidad de convocatoria de las organizaciones y en el término del secular desconocimiento de la existencia del mundo indígena de las tierras bajas por parte del resto de la sociedad. Además, se intensificaron las relaciones de las organizaciones con diversos actores nacionales e internacionales así como el proceso de identificación étnica entre los indígenas, expresado en la constitución de nuevas organizaciones bajo el impulso de CIDOB y CPIB (Lémuz, 1992).

---

[326] Especialmente de las maderas preciosas de las tierras del Beni.

[327] En las conversaciones, los indígenas logran dialogar de igual a igual con los más altos representantes del Estado.

[328] El primer decreto estipulaba el reconocimiento del territorio indígena Sirionó. El segundo, el reconocimiento del Parque Nacional Isiboro Sécure como tierra de los pueblos mojeños, yucacaré y chimán. El tercer decreto declaraba como área indígena la región de los chimanes. El cuarto constituía una comisión encargada de formular la Ley de Pueblos Indígenas de Oriente y Amazonía (Balza, 2001).

Pero la movilización de los pueblos indígenas del oriente boliviano tuvo otros efectos adicionales. En el contexto de la sociedad boliviana, lo indígena se identificaba casi exclusivamente con los pueblos del altiplano; en particular con los aymará y los quechua[329]. Los pueblos amazónicos, en cambio, eran invisibles para la mayor parte de la sociedad boliviana. La marcha fue un acto de reconocimiento que transformó profundamente las visiones existentes. Por otra parte, las ideas de territorio y territorialidad en la que los pueblos del Beni basaron sus demandas inauguraron una nueva forma de apreciar la problemática indígena, en un proceso similar al de los pueblos amazónicos del Ecuador (Bello, 2004)[330].

El intenso proceso organizativo y de revitalización étnica acaecido en las tierras bajas se proyecto rápidamente en el desplazamiento de la CSUTCB por el creciente protagonismo y capacidad de movilización de las organizaciones indígenas de las tierras bajas, especialmente por la CIDOB, lo cual significó nada menos que una verdadera ruptura nacional de representación sobre la masa rural boliviana (Calla, 2000). Esta ruptura tuvo su demostración inobjetable con la realización de la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad que entre agosto y septiembre de 1990 condujo a un nutrido grupo de indígenas de diversos grupos étnicos amazónicos desde el trópico hasta La Paz, recorriendo en total unos 700 Km. Además, constatar que el descubrimiento de la noción de territorio como reivindicación étnica y política, fue resultado tanto de la influencia de la plataforma de la CIDOB como de la experiencia local de las poblaciones (sobre todo en el bosque de Chimanes y en el Parque Nacional Isiboro Sécure) que estaban siendo cada vez más afectados por la acción de los madereros, ganaderos y colonos[331]. Pero el reclamo territorial, que ya aparecía formulado en

---

[329] Siguiendo a López (2000) podemos decir que los pueblos que habitan la zona andina o altiplánica del país son tres: quechuas, aymarás y urus. Los minoritarios son los urus, de los cuales tan sólo se contabilizan 1.500 (Del Álamo, 2003).

[330] Además, estos episodios ocurrían mientras gobernaba el país Jaime Paz Zamora, cuyo gobierno fue permeado por las demandas étnicas y los requerimientos de organismos internacionales en orden a implementar una serie de medidas en favor de los pueblos indígenas, como la ratificación del Convenio 169 de la OIT y la creación del Fondo Indígena del Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

[331] En el caso del Bosque de Chimanes, el desencadenante de la organización indígena fue el otorgamiento estatal de una concesión forestal a 17 empresas madereras en 1987, hecho que desconocía la existencia de las comunidades indígenas y el status de Reserva del bosque (Patzi, 1999). En el caso de Parque Nacional Isiboro-Sécure, el problema principal fue la ausencia de control estatal del Parque y la intensificación de la avanzada colonizadora desde el Chapare, lo cual hizo que las comunidades formulen la demanda de declarar a todo el Parque como territorio indígena. Esta demanda era justificada por el

términos étnicos, fue acompañado por una serie de demandas y denuncias adicionales como el reconocimiento legal de sus organizaciones, el intercambio injusto a que les obligaban los comerciantes, la pérdida de las tecnologías y la artesanía nativa, la pérdida de las lenguas indígenas por la castellanización en las escuelas, la necesidad de maestros indígenas bilingües, la mejora de las condiciones de salud, etc. (Lehm, 1999). Adicionalmente, durante esos años los representantes indígenas realizaron intensos diálogos y gestiones con ONGs, organizaciones de colonos, la COB, la CSUTCB, diversas instancias estatales y diferentes agencias de cooperación internacional, en procura de afianzar sus demandas (Pajuelo Teves, 2004).

Ya en 1993 se produce uno de los hechos más importantes en la historia del movimiento indígena boliviano: Víctor Hugo Cárdenas Conde, líder del Movimiento Revolucionario Tupac Katari de Liberación (MRTK-Liberación), es elegido Vicepresidente de la República dentro del gobierno del recién elegido Gonzalo Sánchez de Lozada, que accede al poder mediante una coalición entre el MRTK-L y el antiguo MNR. El ascenso de Cárdenas a la vicepresidencia de la nación tiene importancia simbólica, a la vez que incide en la aplicación de políticas y acciones en favor de los pueblos indígenas. Pero la alianza entre el MNR y el MRTK, que condujo al triunfo electoral a la sorpresiva dupla compuesta por el empresario minero Gonzalo Sánchez de Losada y Víctor Hugo Cárdenas, generó también un fuerte debate al interior del movimiento indígena y entre los sectores de la sociedad civil relacionados con él (ONGs, iglesias, agencias de cooperación, etc.); mientras algunos entendieron la conducta de Cárdenas como una traición al movimiento indígena y una claudicación ante el MNR, enemigo histórico del katarismo, otros vieron la alianza como manifestación de los nuevos tiempos y de las nuevas posibilidades abiertas al país en el contexto de las transformaciones mundiales asociadas a la globalización.

Al margen de estas visiones, la presencia de Cárdenas en el gobierno del MNR crea nuevas instancias de articulación entre las demandas y propuestas indígenas y el sistema democrático (Villena, 1999). Entre las acciones más importantes surgidas de esta

---

hecho de ser propietarios originarios y ancestrales de todo el territorio beniano, haber vivido durante siglos en esas áreas sin que la naturaleza se hubiese destruido, necesitar territorio para poder vivir de la agricultura, de la caza, de la pesca y del uso moderado de la madera y, a pesar de ello, no tener títulos de propiedad (Lehm, 1999).

alianza están la reforma de la Constitución Política (1994), que reconoce el carácter multiétnico y pluricultural de Bolivia; la Ley de Descentralización Administrativa (1995), la Ley de Capitalización (1994); la Ley de Reforma Educativa (1994), que incorpora el carácter intercultural bilingüe de toda la educación boliviana; la Ley de Participación Popular (1994) y la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria (1996), conocida como la Ley INRA[332]. Estos procesos tuvieron continuidad durante el segundo período de gobierno del General Banzer en representación de Acción Democrática Nacionalista (ADN) - que formó una alianza con el MIR, la UCS y CONDEPA. Banzer fue elegido democráticamente Presidente de la República y gobernó el país desde 1997 hasta el año 2000, cuando por razones de salud debió ser reemplazado por el presidente interino, Jorge Quiroga, de la misma coalición. A pesar de que el gobierno de Banzer asumió una retórica indigenista, con énfasis en la participación, la multietnicidad y la pluriculturalidad (Calla, 1999) fue de carácter modernizante y neoliberal, lo que generó una amplia y dura oposición en sectores sindicales y campesinos. De hecho, el escenario político de los años noventa presenció un cambio profundo en las estructuras de participación política; además, la decadencia definitiva de la COB y el cambio de giro de la CSUCTB abrieron aún más el espacio al discurso étnico.

Como se precisaba anteriormente, las divisiones del katarismo dieron origen a varios grupos que posteriormente, algunos con más éxito que otros, se transformaron en movimientos o partidos políticos con representación parlamentaria. Entre ellos, el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) cuya figura principal es Felipe Quispe que se convirtió en Secretario General de la CSUCTB, lo que significó un viraje para esta organización obrero-campesina, que a partir de entonces pasó a ser dirigida por un líder indígena campesino. El liderazgo de Quispe cobró relevancia en las movilizaciones del año 2000, en la llamada "guerra del agua", una lucha basada en la estrategia de los "bloqueos" de carreteras (ver tabla 62) en contra de la privatización de este elemento y a la que se sumaron diversos sectores con distintas demandas y peticiones. En el año

[332] La realización de las elecciones municipales de 1995, las primeras que se efectuaron bajo el nuevo marco de la Ley de Participación Popular, fue el escenario en el cual se expresó la demanda de las nuevas organizaciones indígenas por hacer parte efectiva del juego político. La elección de las nuevas autoridades de los más de 300 municipios creados por la aplicación de la Ley de Participación Popular, permitió por primera el acceso de centenares de representantes indígenas a los cargos de alcaldes y concejales, inclusive en términos mayoritarios en los municipios ubicados en zonas de predominancia indígena (CIPCA, 1999).

2000, en Peñas - lugar donde fue ejecutado Tupaj Katari - Quispe funda el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP).

| Tabla 62. Aumento de la conflictividad en Bolivia. 1995-2000. | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **TIPO DE DISTURBIO** | **1995** | **1996** | **1997** | **1998** | **1999** | **2000** |
| Total | 3.841 | 5.559 | 3.681 | 2.668 | 1.848 | 4.824 |
| Manifestaciones y marchas | 958 | 1.325 | 1.114 | 1.055 | 960 | 2.032 |
| Asambleas y ampliados | 887 | 922 | 1.000 | 476 | 248 | 1.017 |
| Tumultos | 425 | 312 | 57 | 101 | 161 | 477 |
| Huelgas | 631 | 1.400 | 538 | 316 | 82 | 272 |
| Paros y estados de emergencia | 729 | 1.216 | 513 | 487 | 238 | 321 |
| Bloqueos | 173 | 239 | 274 | 204 | 135 | 420 |
| Comunicados de repudio al gobierno | 38 | 145 | 185 | 29 | 24 | 285 |

Fuente: Instituto Nacional de Estadística de Bolivia

En las elecciones del 30 de junio de 2002, el MIP alcanzó la tercera mayoría en el departamento de La Paz (17,7% de los votos). Quispe centró su discurso en la recuperación de los símbolos aymará con un estilo de confrontación repudiando todas las instituciones republicanas a pesar de ser parlamentario (Bigio, 2002). En suma, el MIP y Quispe expresarían un nacionalismo separatista y un irredentismo aymará radical (Bigio, 2002).

La otra fuerza política a tener en cuenta en Bolivia es el Movimiento al Socialismo (MAS), dirigido por Evo Morales. Morales ha sido el principal líder de los "cocaleros", reunidos bajo la Coordinadora de la Confederación de Productores de Coca, que tiene una estrecha relación con la CSUTCB. Se trata de finqueros que luchan por legalizar la producción de la hoja de coca frente a las prohibiciones impuestas por el Estado y las presiones de los Estados Unidos.

Evo Morales[333] fue candidato a la Presidencia de la República en las elecciones de 2002, donde alcanzó la segunda mayoría después del reelegido Sánchez de Lozada (ver tabla 63). El MAS alcanzó el 21% de los votos y obtuvo 36 representantes parlamentarios, convirtiéndose en una de las fuerzas políticas más importantes del país. El MAS utiliza un discurso amplio, pero que ha puesto en el centro del debate la cuestión de la hoja de coca, y aunque Morales es representante en el Parlamento de la

[333] En diciembre de 2005, Morales fue elegido como nuevo Presidente de Bolivia obteniendo más del 50% de votos, una cifra histórica.

zona del Chapare, utiliza su ascendencia aymara para reivindicar una lucha que él señala como "de todos" los obreros, mineros, campesinos, profesionales e indígenas[334].

| Tabla 63. Elecciones Nacionales en Bolivia. 2002 (% de los votos) | | |
|---|---|---|
| **Partido Político** | **1997** | **2002** |
| MIR | 16,8 | 16,3 |
| ADN | 22,3 | 3,4 |
| UCS | 16,1 | 5,5 |
| CONDEPA | 17,2 | 0,4 |
| MAS | | 20,9 |
| NFR | | 20,9 |
| MNR | 18,2 | 22,5 |
| MIP | | 6,1 |

Fuente: Elaboración propia a partir de datos en McNeish (2003)

Uno de los aspectos de caracterización más importantes en estos líderes, incluido Víctor Hugo Cárdenas, es que en su proceso de constitución de liderazgos han hecho uso de su condición étnica y particularmente de su pertenencia socio-territorial[335](Albó, 2002). Además existe en estos líderes una apelación permanente a la simbólica andina[336] y que ha alcanzado su máxima expresión con las campañas del MAS y el MIP a través de la utilización de los símbolos indígenas.

Con estos rasgos, se ha visto como el movimiento indígena contemporáneo ha alterado las bases de la organización rural y los términos del discurso político[337]. Con la fundación del Katarismo a finales de la década de los sesenta, se reclamó la voz indígena y la autonomía a través de los movimientos campesinos de los andes y universidades. Se ha detallado como el katarismo asumió el control de las asociaciones campesinas, proclamó una mayor independencia de la federación nacional de

[334] Lo interesante es que el MAS efectivamente captó votos más allá de sus nichos "naturales", atrayendo a sectores urbanos marginales, pero su base más fuerte, aparte del Chapare, se encuentra en los sectores urbanos y campesinos de Oruro y Cochabamba, zona de antigua influencia de los sindicatos mineros, y en La Paz. No obstante, la cuestión indígena se encuentra en el centro de las prioridades del MAS, al menos en la etiqueta de las formas políticas.

[335] Aunque en la práctica, como en el caso de Evo Morales, esto no sea del todo real, pues el dirigente cocalero de origen aymará – los aymarás se ubican mayoritariamente en las zonas altiplánicas del país - vive desde hace años en el Chapare, si bien conserva vínculos con su comunidad.

[336] Por ejemplo, en la deificación de la hoja de coca, a la que se alude por su carácter sagrado en las creencias andinas.

[337] Para mayores detalles sobre estos rasgos, véase Cusicanqui (1980); Klein (1982); Libermann y Godínez, eds. (1992); Albó (1994); Ticona, Rojas, y Albó (1995); y Mallon (1993).

trabajadores y desafió el pacto militar-campesino y desovó las facciones en los sindicatos. Por otra parte, la amazonía boliviana se ha convertido en uno de los emplazamientos más activos en referencia a la organización indígena tanto a nivel local como regional tal y cómo demuestra la formación y expansión de la Confederación de los Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) – y sus organizaciones regionales constitutivas. Claros ejemplos de la perspectiva y dinamismo de la tarea organizativa de los indígenas amazónicos queda demostrada por la marcha emprendida en 1990 o las diversas protestas indígenas durante la década de los noventa (por ejemplo las de finales de 1996 que propusieron también cambios a la reforma agraria). A diferencia de Ecuador, los movimientos bolivianos no han desarrollado una confederación nacional que hable y negocie en beneficio de las poblaciones indígenas de la amazonía y los andes; sin embargo, han colocado las cuestiones indígenas como estandarte y base de las demandas indígenas sobre la autonomía territorial y han elevado la voz indígena en la política boliviana tanto a nivel local como nacional.

Los conflictos sociales ocurridos en Bolivia durante los últimos años muestran que el sector campesino-indígena sigue siendo un actor social clave en el país, representando la persistencia de la "otra Bolivia": aquella de profundas raíces históricas, pobre y olvidada (Albó, 2000). El renacimiento del katarismo, bajo el liderazgo del aymará Felipe Quispe, conocido como el Mallku, ha sucedido en el marco de la confluencia de diversas demandas étnicas y económico-sociales, expresadas en la "lucha por el agua" de Abril del 2000 -que tuvo como epicentro a la ciudad de Cochabamba-, en los bloqueos de septiembre y octubre de ese mismo año, en la tenaz movilización aymará de julio de 2001 o en los conflictos con los cocaleros durante los primeros meses del 2002. Además, los movimientos indígenas bolivianos –encabezados por el movimiento cocalero y el movimiento comunal aymará- han logrado generar liderazgos políticos que ya no se restringen a la población indígena, sino que encarnan un proyecto histórico nacional. Desde las elecciones del 2002, el movimiento indígena boliviano está logrando encabezar la oposición al continuismo del proyecto neoliberal, desarrollando luchas y demandas de tipo nacional, y no sólo de tipo étnico o particularista (Pajuelo Teves, 2004); lo que generó graves enfrentamientos durante el gobierno del ex - presidente Gonzalo Sánchez de Losada que culminaron con su salida del país y el inicio del gobierno de Mesa Gisbert.

Pajuelo Teves (2004) precisa que la situación es de incertidumbre en la medida que en Bolivia ha llegado a su fin todo un ciclo histórico, iniciado con la revolución de 1952, y que hasta el momento no tiene un horizonte claro de reemplazo. Según su opinión, en este nuevo escenario, en el que el movimiento indígena adquiere un protagonismo sin precedentes, han confluido la crisis del modelo estatal emenerista nacido con la revolución del 52 y la crisis mundial del neoliberalismo.

Se mire de un modo u otro, parece incuestionable que han emergido movimientos indígenas significativos tanto en los andes como en la zona amazónica para defender aspectos como condiciones las condiones de vida de los indígenas, su autonomía local o demandar una posición de igualdad en la democracia que estaba tomando lugar en la década de los ochenta y noventa. Estos movimientos obtuvieron una notoriedad nacional con sus movilizaciones así como a través de sus iniciativas en los debates políticos – particularmente durante la administración de Gonzalo Sánchez de Lozada en la década de los ochenta cuando Víctor Hugo Cárdenas, un activista indígena aymara de los andes, desempeñaba el cargo de vice-presidente; también cuando los activistas amazónicos frecuentemente se hallaban en la mesa de la recién fundada Subsecretaría de Asuntos Étnicos[338]. De hecho, a finales del siglo XX y principios del XXI, los movimientos indígenas han adquirido un récord en la organización de comunidades a través del país y también han cambiado los términos del discurso político en Bolivia. Desde la década de los noventa, han tomado parte en las discusiones sobre la reforma de la tierra, la autonomía territorial, el proceso de municipalización, la reforma educativa o la realización de censos entre otros aspectos.

Como se ha señalado, la emergencia contemporánea de los dos movimientos regionales bolivianos partieron de las anteriores etapas de organización sindical de clase en el entorno rural del país. En las siguientes páginas se elaborará una comparación entre los anteriores periodos históricos caracterizados por la ausencia de organización indígena (etapa comprendida entre la década de los treinta y los sesenta) y aquellos que sí la

[338] En la actualidad, esta relevancia ha aumentado si tenemos en cuenta el rol que los movimientos indígenas de segunda generación han desempeñado y están desempeñando en el país. Además recordemos que estos movimientos han sido una de las bases más importantes que llevaron al triunfo electoral a dirigentes indígenas como Evo Morales y Felipe Quispe en el 2002. Tras Sánchez de Lozada, el gobierno de Carlos Mesa Gisbert se encontró presionado por los sectores indígenas y el futuro del país depende, en gran parte, de la actitud que tomen estos ahora que Evo Morales es Presidente. En otras palabras, en Bolivia, la notoriedad indígena ha dejado de ser una novedad en el 2003 y 2004.

contemplan (entre la década de los años setenta y noventa). A la vez, se establecerá una comparación entre el proceso acaecido en la zona andina y el que se produjo en la amazonía; de este modo se comprobará, en primer lugar, el momento de la emergencia del movimiento indígena organizado en Bolivia; en segundo lugar, se señalará que no todas las regiones del país no eran igualmente propicias para la organización indígena con lo que se determina que el tiempo y la secuencia sí importan en este proceso. De hecho, la emergencia y los primeros éxitos de la primera generación de movimientos indígenas sirvieron para que los siguientes se identificaran con ellos aunque presentaron un discurso mucho más estretégico – más consciente de cómo el discurso indígena era más útil para asegurar fines políticos y materiales que otras formas de organización. Estos movimientos también respondieron al impacto que causó el cambio de regímenes de ciudadanía, a la extensión de los espacios políticos asociativos por el proceso de democratización así como a la existencia de redes. Sin embargo, su incentivo no sería necesariamente el de defender las comunidades indígenas ante el agravamiento de las situaciones de desigualdad, como sucedió en la primera oleada de los movimientos, sino crear una nueva seguridad económica para aquellos afectados por los esquemas de privatización.

Al margen de detallar la emergencia de los movimientos indígenas, por otra parte, estas páginas pretenden señalar los límites organizacionales a los que tuvieron que enfrentarse las organizaciones indígenas en Bolivia. Las organizaciones regionales que emergieron en los andes y en la amazonía estuvieron divididas por alianzas con los partidos, lo que deja claro que las organizaciones trataron de entrar en la arena electoral. Así, las organizaciones empezaron a perder su caché y base organizacional – primero en los andes a mediados de los ochenta y después en la amazonía en los noventa. De este modo, trata de explicarse, en primer lugar, la emergencia y posterior parálisis de las organizaciones indígenas andinas en Bolivia y, en segundo lugar la emergencia de la organización indígena en la amazonía boliviana así como sus éxitos a mediados de los noventa y los obstáculos a los que se ha enfrentado al final de dicha década. Finalmente, se describe la fragmentación organizacional causada por la competencia entre partidos políticos. Así, la democracia puede garantizar un mayor espacio político asociativo pero, a la vez, puede generar una competitividad que puede debilitar a los movimientos sociales en cuanto contemplan sus posibilidades electorales.

## 6.1. En los andes bolivianos: los kataristas y su legado

La población indígena constituye una mayoría en Bolivia[339] (sin embargo, no existe información precisa sobre la población indígena; la referencia indirecta que se recoge en los Censos está referida al uso de las lenguas indígenas en el territorio nacional – ver 64, 65, 66 y 67 para mayor precisión al respecto) pero ha sido tratada como una minoría tanto en el periodo contemporáneo como a lo largo de la historia del país. Los políticas han tratado de emplar a dicha población como un instrumento en el proceso político que, esencialmente, la ha relegado a una posición subordinada. La Revolución Nacional de 1952, por ejemplo, trató de hacer precisamente esto – incorporar a la población indígena como campesina negando su identidad indígena. Sin embargo, de forma contraria a las expectativas de la población mestiza, las poblaciones indígenas no quedaron asimiladas a la cultura dominante ni aceptaron las políticas de finales del siglo XX que progresivamente amenazaron su supervivencia.

**Tabla 64. Porcentaje de Población de seis y más años según idioma hablado en Bolivia (1976-1992)**

| | | Mono y Plurilingüe | | Monolingüe | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | 1976 | 1992 | 1976 | 1992 |
| | Castellano | 78,8 | 87,4 | 34,2 | 42,7 |
| | Quechua | 39,7 | 34,3 | 12,9 | 8,3 |
| | Aymará | 28,8 | 23,5 | 6,8 | 3,3 |

Fuente: INE, Censo Nacional de Población y Vivienda 1992, Resultados Finales, La Paz, 1993.

**Tabla 65. Bolivia: población de 4 años y más según idioma que aprendió a hablar en su niñez por zona geográfica**

| | **Urbana** | | **Rural** | | **Total** | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | **Nº** | **%** | **Nº** | **%** | **Nº** | **%** |
| **Quechua** | 469.334 | 30,4 | 1.072.809 | 69,6 | 1.542.143 | 100,0 |
| **Aymara** | 405.059 | 40,1 | 604.097 | 59,9 | 1.009.156 | 100,0 |
| **Guaraní** | 9.787 | 22,4 | 33.877 | 77,6 | 43.664 | 100,0 |
| **Otro nativo** | 8.272 | 27,8 | 21.467 | 72,2 | 29.739 | 100,0 |
| **Castellano** | 3.738.953 | 79,5 | 965.139 | 20,5 | 4.704.092 | 100,0 |
| **Total** | **4.631.405** | **63,2** | **2.697.389** | **36,8** | **7.328.794** | **100,0** |

Fuente: INE (2001)

**Tabla 66. Población indígena en Bolivia: Censos 1900, 1950, 2001**

| | **1900** | | | **1950** | | | **2001** | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Departamentos | Total | Indígena | No indígena | Total | Indígena | No indígena | Total | Indígena | No indígena |
| Chuquisaca | 196,434 | 185,105 | 11,329 | 260,479 | 186,422 | 74,057 | 531,522 | 345,010 | 186,512 |
| La Paz | 426,930 | 396,146 | 30,784 | 854,079 | 573,374 | 280,705 | 2,350,466 | 1,402,184 | 948,282 |
| Cochabamba | 326,163 | 303,441 | 22,722 | 452,145 | 340,127 | 112,018 | 1,455,711 | 999,963 | 455,748 |

[339] Basta recordar los datos que hemos ofrecido en los capítulos anteriores de este trabajo.

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Oruro | 86,081 | 80,725 | 5,356 | 192,356 | 117,427 | 74,929 | 391,870 | 238,829 | 153,041 |
| Potosí | 325,615 | 297,920 | 27,695 | 509,087 | 392,605 | 116,482 | 709,013 | 572,592 | 136,421 |
| Tarija | 67,887 | 64,437 | 3,450 | 103,441 | 41,720 | 61,721 | 391,226 | 69,936 | 321,290 |
| Santa Cruz | 171,592 | 161,174 | 10,418 | 244,658 | 42,225 | 202,433 | 2,029,471 | 447,955 | 1,581,516 |
| Beni | 25,680 | 23,201 | 2,479 | 71,636 | 9,205 | 62,431 | 362,521 | 50,630 | 311,891 |
| Pando | 7,228 | 345 | 6,883 | 16,284 | 266 | 16,018 | 52,525 | 6,039 | 46,486 |
| **Bolivia** | **1,633,610** | **1,512,494** | **121,116** | **2,704,165** | **1,703,371** | **1,000,794** | **8,274,325** | **4,133,138** | **4,141,187** |

Fuente: Gray Molina (2005)

**Tabla 67. Bolivia: autoidentificación con pueblos originarios (censo 2001)**

| Departamentos | Total | Originario Quechua | Originario Aymará | Originario Guaraní | Originario Chiquitano Nativo | Originario Mojeño | Originario otro | Originario Ninguno |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **Chuquisaca** | 308.386 | 188.427 | 3.873 | 7.955 | 394 | 285 | 1.270 | 106.182 |
| **La Paz** | 1.501.970 | 117.587 | 1.027.890 | 3.924 | 1.303 | 1.554 | 11.160 | 338.552 |
| **Cochabamba** | 900.020 | 595.629 | 62.780 | 3.018 | 1.533 | 1.852 | 4.449 | 230.759 |
| **Oruro** | 250.983 | 89.699 | 93.739 | 288 | 108 | 64 | 1.576 | 65.509 |
| **Potosí** | 414.838 | 319.903 | 26.283 | 335 | 136 | 49 | 1.141 | 66.991 |
| **Tarija** | 239.550 | 29.910 | 6.377 | 6.590 | 551 | 172 | 3.575 | 192.375 |
| **Santa Cruz** | 1.216.658 | 206.417 | 48.040 | 55.042 | 107.104 | 13.218 | 26.281 | 760.556 |
| **Beni** | 202.169 | 6.831 | 7.280 | 1.065 | 1.007 | 25.714 | 24.320 | 135.952 |
| **Pando** | 30.418 | 1.238 | 1.619 | 142 | 80 | 395 | 1.465 | 25.479 |

Fuente: INI, Censo Nacional de Población y Vivienda, 2001

Así, movimientos indígenas significativos emergieron en los andes y en la zona amazónica para defender aspectos como sus condiciones de vida, su autonomía local o demandar una posición de igualdad en la democracia que estaba tomando lugar en la década de los ochenta y noventa.

Básicamente, en la década de los setenta y a principios de la de los ochenta, el movimiento katarista ganó importancia en Bolivia. Un joven grupo de hombres aymaras empezó a proclamar la importancia de su cultura, identidad y cosmología indígena. Afirmaron la importancia de reclamar su dignidad, su pasado y su futuro. A través de grandes palabras y actos, lograron capturar la imaginación de muchos hombres y mujeres aymaras. En ámbitos como las universidades, las comunidades o los sindicatos, empezaron a anunciar la importancia de ser aymara. A través del lenguaje, los símbolos y la competición política trataron de forzar a Bolivia no sólo para que reflexionara sobre su decisión de rechazar su pasado indígena sino también para que tuviera en cuenta dicho pasado como parte de las políticas contemporáneas y posteriores. Mientras algunos kataristas se centraron en el politiqueo urbano, otros se centraron en capturar al movimiento campesino. Estos últimos serían los que lograrían un éxito más notable al experimentar un ascenso meteórico en las capacidades movilizacionales, organizativas y de liderazgo a finales de la década de los setenta[340].

[340] La emergencia de estos movimientos en esta etapa puede resultar sorprendente si tenemos en cuenta que los datos demográficos que sugieren que el porcentaje de población indígena auto-identificada había

Para explicar el por qué y el cómo se produce la emergencia y declive de este movimiento, se adopta un enfoque comparativo centrado en los cambios en los regímenes de ciudadanía. En particular, se describe cómo la erosión de los regímenes de ciudadanía corporativista, que fueron creados en las postrimerías de la Revolución de 1952, agravaron las desigualdades (provocaron aumento de pobreza, reducción de créditos, eliminación de subsidios, desafiaron la autonomía que las poblaciones indígenas habían adquirido) y motivaron que las comunidades indígenas se movilizaran[341]. Sin embargo, sólo emergieron los movimientos indígenas allí donde los activistas pudieron disponer tanto de redes preexistentes como de espacio político asociativo.

### 6.1.1. Los antecedentes de la organización en los andes bolivianos: república, haciendas e indígenas

Antes de abordar directamente la formación de los regímenes de ciudadanía corporativista, conviene analizar, de manera breve, los antecedentes que condujeron a él tras la formación de la República de Bolivia.

En la actual Bolivia, la transición de la Colonia a la República significó para los pueblos originarios el paso de la "encomienda" al régimen de la hacienda. Comunidades enteras con indígenas incluidos eran objeto de transacción. Particularmente en la región del altiplano y los valles, los latifundios fueron constituyéndose en base a la renta del suelo y la gratuidad de la mano de obra (Urioste, 2000). A los ayllus y a las comunidades más

ido descendiendo desde los años cincuenta; Albó (1983) precisa esta realidad a través de datos extraídos de los censos de 1950 y 1976 en Bolivia.

[341] A pesar de los diversos esfuerzos estatales para abolir o debilitar a las identidades, los sistemas de autoridad y la propiedad comunal indígenas, lo cierto es que permanecieron de una forma u otra a nivel local. Mientras estas comunidades (su organización, identidad y autoridades) han cambiado y evolucionado de nuevas maneras desde entonces, debemos destacar su persistencia a pesar de los diversos esfuerzos coloniales y nacionales para desafiar a su integridad física y política – en muchos casos a través de la usurpación de las tierras comunales y negando los derechos políticos de las autoridades comunitarias. Por ejemplo, a finales del siglo XIX, entre 1864 – 1890, el estado aprobó varias medidas que, de manera efectiva, suponían la usurpación de tierras comunales de las comunidades indígenas , transfiriéndolas al estado o a las hacienda, lo que convertía a los indígenas en trabajadores esclavizados (Pearce 1984; Rivera 1987; Antezana Salvatierra, 1992). Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos, las formas locales de autoridad persistieron (Rivera, 1987). Muchos de los líderes indígenas actuaron como interlocutores entre las comunidades y el estado, pero serían reemplazados por  o renombrados como cargos sindicales  en el periodo post-1952.

antiguas y que certificaban algún título de propiedad de las Revisitas del Virrey Toledo se las denominó "originarias". Estas preservaron algunos derechos de propiedad territorial común, a cambio de sostener el erario nacional con el "tributo indigenal"[342]. Los indígenas que no pertenecían a una "comunidad originaria" entregaban gratuitamente su fuerza de trabajo a los señores hacendados y recibían a cambio el favor de cultivar algunas parcelas de las tierras del patrón. Estos campesinos sin tierra ni comunidad fueron denominados "colonos".

El hecho de que al finalizar la Colonia el sector exportador decayera, hizo que disminuyera el nivel de explotación española, incrementándose la renta de los campesinos indígenas. Estos pudieron expandir su comercio interno gracias a sus ingresos en aumento, dieron pleno apoyo a las economías regionales e hicieron avanzar el crecimiento de los centros urbanos que satisfacían sus necesidades (Rivera, 1984). Pero por otra parte, aunque la mita había sido eliminada formalmente tiempo atrás, ésta continuó imponiendo obligaciones de trabajo forzado para las comunidades casi hasta la creación de la República.

Aunque la comunidad indígena sobrevivió y penetró en el régimen republicano, pronto tuvo que enfrentarse a una serie de dificultades por las medidas propiciadas para su extinción por parte del patronato latifundista y de aquellos sectores que no soportaban las organizaciones de tipo colectivo (Urioste, 2000).

| **Tabla 68. Rasgos distintivos de la nueva hacienda colonial** |
|---|
| Base social andina. |
| Cuadro laboral caracterizado por el colonato servil, trabajo obligado en los predios patronales y otras prestaciones adicionales Ausencia de régimen salarial o aparente asalariado, con pagos en especie. |
| Autarquía laboral, ya que internamente se disponía de un conjunto peones nativos que suministraban la totalidad de los requerimientos fuerza de trabajo. |
| Delegación de autoridad a administradores, capataces o jilacatas por ausentismo del propietario. |
| Monopolio sobre la tierra y noción señorial de ésta como medio dominio y jerarquía social. |
| Sistemas de explotación directa e indirecta. La primera, de las mejores parcelas, para la parte patronal y la segunda por medio de arrendamiento, aparcería, etc. |
| Tecnología rudimentaria y atrasada. |
| Carencia de inversiones, de modo que la infraestructura física es resultante de la propia fuerza de trabajo. |
| Ideología patronal orientada hacia la conservación de una absolutista estructura de poder, que confundía sus intereses con los intereses nacionales. |

Fuente: Elaboración propia en base a Ponce (1979)

[342] A mediados del siglo pasado más de la mitad de los gastos del gobierno central eran financiados con los tributos cobrados a las comunidades indígenas. Esta era una de las principales razones por las que al Estado boliviano le convenía mantener precariamente la organización comunitaria.

No sólo la hacienda (ver tabla 68) contribuyó a la disolución de las comunidades, también lo hizo Bolívar en el intento de modificar la atrasada estructura colonial. Para ello, el 8 de abril de 1825 dictó un decreto, firmado en Trujillo (Perú), por el que se declaraba a los indígenas dueños de los predios que tenían en sus comunidades, brindándoles facilidades para la venta o enajenación "de cualquier modo". En Cuzco (julio de 1826) se dictó una disposición similar mediante la cual se otorgaba parcelas a todos los nativos de cada comunidad, confiriéndoles la propiedad absoluta sobre ellas. O sea, que se convertía a los comunarios en pequeños propietarios, encaminándolos, en el fondo, a la implantación de un sistema de minifundio. Entre otras medidas se encontraban la extinción de la autoridad y títulos de los caciques coloniales y el sancionamiento del servicio personal contractual y con retribución salarial. Aunque, como precisa Ponce (1979), este decreto quedó en suspenso por el Congreso, reunido en Chuquisaca, en septiembre de 1825, por la carencia de información precisa para la repartición de tierras indígenas.

Urioste (2000) precisa que algunos estudiosos juzgan con gran dureza el accionar del libertador Bolívar y sostienen que el primer proceso de usurpación de tierras de las comunidades indígenas fue el iniciado por él en 1825 con el decreto señalado (y que culminó en 1838 con la aprobación de la Constitución Política del Estado). Lo cierto es que durante este proceso, tres cuartas partes del territorio cultivable del país, que pertenecía a las comunidades indígenas, fueron usurpadas por los terratenientes criollos (Ovando Sanz, 1988).

En relación a las "misiones" del oriente, la independencia trajo consigo su rápida desaparición y la permanente expansión del más opresivo (Urioste, 2000) sistema de propiedades promovido por el gobierno republicano. La política oficial era la concesión de enormes extensiones de tierra en favor de los bolivianos con rango de "ciudadanos" en regiones aledañas a las fronteras. El objetivo de estas acciones era recompensarlos de forma individual por su participación en la Guerra de la Independencia y con propósitos de seguridad nacional (Healy, 1983).

En 1841, dentro de las comunidades se produjeron cambios y una estratificación interna. La eliminación de la mita favoreció a los originarios, que aumentaron en

número o por lo menos se estabilizaron debido a la supresión de las prestaciones laborales (Urioste, 2000). Se calcula que en torno al año 1840, estos representaban el 35% de los cabezas de familia de las comunidades libres. El 42% de la población comunaria constituían los agregados con tierra y el 23% restante correspondía al nuevo e importante grupo de forasteros. Se puede evidenciar el comienzo de la generación de una clase de indígenas sin tierra en las comunidades, a partir del lento crecimiento demográfico (Klein, 1984).

Aunque el tributo era una carga para la población indígena, éste obligó al gobierno boliviano a "proteger" a las comunidades (Urioste, 2000). A pesar de la legislación oficial que había puesto en duda el derecho a existir de las comunidades, el Congreso Boliviano ratificó la vigencia y legitimidad de su gobierno y los títulos de propiedad de la tierra. Hasta los años sesenta, cuando la importancia del tributo había disminuido dentro del conjunto de las rentas gubernamentales, el gobierno central no había adoptado la ideología liberal contemporánea sobre la propiedad de la tierra ni cuestionó la propiedad comunitaria sobre ella (Urioste, 2000).

En febrero de 1863, el presidente José Maria Achá invocó la disposición de Trujillo, poniéndola en vigencia, con el fin de convertir a los indígenas de las comunidades en pequeños propietarios. Con ese criterio los originarios quedaron como dueños de los predios que poseían pacíficamente desde un decenio atrás. A los "forasteros" se les concedió 4.000 varas cuadradas en lugares regados o fértiles y el doble en sitios estériles, con dominio absoluto. La intromisión latifundista fue posible gracias a que las tierras sobrantes, vacantes y baldías eran subastadas públicamente (Ponce, 1979)[343].

En el Oriente, la fuerza básica de la expansión de las actividades productivas que demandaban tareas rigurosas y prolongadas estuvo a cargo de los nativos chiriguanos, que fueron imprescindibles para la creación de la infraestructura requerida por las múltiples actividades económicas de una estancia. Las características especiales de actitud y conducta acordes con la necesidad de mano de obra barata, sumisa, dependiente y permanentemente disponible, fueron forzadas por la hacienda como

[343] 1 vara cuadrada = 1,093.68 pulgadas cuadradas = 7.595 pies cuadrados; 1 metro cuadrado = 1.42 varas cuadradas = 10.76 pies cuadrados

institución de control laboral. Las divisiones del trabajo y de status destinaron al chiriguano al trabajo manual de la tierra, bajo la supervisión del patrón.

Sin embargo, las agresiones contra las comunidades indígenas llegaron al extremo con Melgarejo[344], quién decretó la subasta pública de las tierras de comunidad el 28 de septiembre de 1867. Este hecho, la liberación de la propiedad de la tierra y los esfuerzos por mercantilizarla, requirieron de la implementación de las "Revisitas" entre 1882 y 1903, las que no se desarrollaron apaciblemente ni pudieron concluirse. Las Revisitas buscaban revitalizar la vigencia del tributo indigenal y definir el derecho propietario de familias y comunidades sobre la tierra. Pero la resistencia a ellas fue tenaz y en muchas regiones, las Mesas Revisitadoras no podían siquiera entrar a las comunidades a medir las tierras y extender títulos individuales de propiedad (Taller de Historia Oral Andina, 1996). En otras regiones, los hacendados recurrieron a la fuerza pública para lograr posesionarse de las tierras y hacer trabajar a los comunarios como peones.

El expreso desconocimiento de los ayllus y comunidades por parte de la Ley de Exvinculación, sólo les permitía a los indígenas la representación por medio de "apoderados". Los comunarios debieron optar por dar poderes auténticos a aquellos que consideraban sus fieles representantes.

El artículo primero de la ley promulgada por Melgarejo declaraba como propiedad del Estado las tierras comunales. El artículo tercero expresaba que éstas serían vendidas en subasta pública y con las formalidades prescritas para la venta de bienes fiscales. El objeto de estas acciones era cubrir con los ingresos a generarse la deuda interna y los gastos del servicio público.

Según Pearse (1984), la "jauría" de usurpadores de propiedades indígenas para convertirlas en haciendas, se desató de forma incontenible. Como consecuencia, la propiedad comunitaria y el trabajo libre o retribuido fueron reemplazados por el régimen de latifundio ilimitado, el trabajo gratuito, el pongueaje, mitanaje, muleo, muqueo, entrega semanal de productos, etc.

[344] Mariano Melgarejo derrocó en 1864 al General Achá. En 1868 fue nombrado presidente provisional por el Congreso. Ese mismo año ganó las elecciones con casi 92% de votos y en 1869 se proclamó Dictador tras una rebelión en Cochabamba. Volvió a convocar elecciones y volvió a ganar, esta vez con casi el 93% del total de votos. Finalmente fue derrocado por Agustín Morales. (Mesa G., 1990).

Durante el gobierno de Narciso Campero, se dictó una resolución para aquellos que sin ser indígenas detentaban tierras comunarias. Surgieron varias disposiciones entre 1881 y 1883, que se referían a las formalidades a las que debía sujetarse la venta de las pequeñas propiedades emergentes de la disolución de las comunidades. A partir de este momento empezó una cadena ininterrumpida de enajenaciones, de apariencia legal pero movidas por la coacción y otros excesos similares (Urioste, 2000). Por deudas o sumas ínfimas, los hacendados arrebataron sus predios a los ex-comuneros, surgiendo de esta manera latifundios nuevos.

La facultad de venta de tierras para los comunarios, con el pretexto de darles el título de propiedad individual permitió una nueva y mayor usurpación de sus tierras (Urioste, 2000) . Este proceso duró desde la instalación de las Mesas Revisitadoras en 1881 hasta el periodo de la Guerra del Chaco (1932-1935). Por otro lado, la posibilidad de nombramiento de "apoderados" dio lugar a innumerables abusos: muchos obtuvieron, bajo presiones y fraudes, poderes falsos, legalizando formalmente la expropiación y vendiendo propiedades íntegras a los hacendados (Pearse, 1984).

Las leyes de exvinculación hicieron que persistiera la política de convertir a los comuneros en pequeños propietarios, estableciéndose medidas administrativas para llevar adelante y legalizar la subdivisión de las comunidades. Las catalizadoras de estos conflictos fueron las comisiones encargadas de esta tarea, existiendo en muchos lugares límites indefinidos entre comunidades, haciendas, pueblos y pequeñas propiedades sin legalización formal y/o sujetas a disputas latentes. Por estas razones surgió la violencia como medio de afirmación y defensa de los derechos sobre la tierra (Urioste, 2000).

Los vecinos intentaron tomar tierras en colusión con miembros de las comisiones y otras autoridades. Los métodos fueron las compras fraudulentas a recientes parcelarios desconocedores del significado de la propiedad individual, posesiones a la fuerza, ventas fraudulentas por indígenas "ficticios" o herederos emigrantes. Estos recursos fueron utilizados para transferir tierras de la comunidad a manos de comerciantes, funcionarios y nuevos hacendados.

Entre las consecuencias secundarias de los decretos de exvinculación está la alteración de los límites de las tierras de comunidad, en especial cuando se realizaban ventas parciales. Al ser inevitable la fijación de nuevos límites, la poca claridad en la delimitación de territorios conducía a nuevas reducciones en las tierras de las comunidades y, frecuentemente, a conflictos con las comunidades vecinas (Pearse, 1984)[345]. De este modo, otra meta de las leyes de exvinculación era la creación de un mercado nacional de tierras, para facilitar el camino hacia la expansión de la hacienda[346].

Así, contrariamente a lo que podría pensarse, el advenimiento de la República y las medidas que acompañaron a esta primera etapa de formación no liberaron a los indígenas de la carga del tributo sino que, al contrario, la aumentaron al extremo. Junto a las iniciativas aplicadas en cuanto a la tierra, el tributo indigenal financió la mayor parte del Tesoro Nacional durante varias décadas.

A pesar de la constitución de un "Estado independiente", la República de Bolivia continuó explotando a los pueblos originarios mediante diferentes formas de "tributo indigenal" (Urioste, 2000). El Estado Republicano dependió en mayor medida que el colonial de este tributo, lo que a su vez implicaba un mayor grado de explotación indígena.

Así, en la composición de las rentas de la nueva República se puso claramente de manifiesto la importancia de la población indígena. Aunque en la primera Asamblea Republicana se aprobaron los decretos peruanos de Bolívar referentes a la supresión de la recaudación del tributo del gobierno real sobre todos los indios varones comprendidos entre los 18 y 50 años de edad, el gobierno boliviano dándose cuenta de que no podía sobrevivir sin él, al cabo de un año lo había reestablecido (Klein, 1984).

[345] Por ejemplo, en el Norte de Potosí hubo oposición violenta a la Revisita de 1882–1903 por parte de los indígenas, ya que significaba un cambio radical con relación a su antigua práctica.

[346] Aunque este objetivo no fue plenamente logrado, los títulos emitidos por la comisión de tierras en algunos casos todavía sirven como punto de referencia a los campesinos del norte de Potosí, en relación a sus derechos sobre la tierra (Platt, 1982). Antes de la Revisita inconclusa de 1882–1903, generalmente los kurakas de esta zona comunicaban los cambios producidos por la Revisita anterior a los recolectores de impuestos, siendo mínima la intervención de estos. El tributo semestral debía variar de acuerdo a la categoría fiscal de cada cabeza de familia y sus derechos revalidados en cada ceremonia de pago.

Pero la situación empeoró respecto a la etapa anterior hasta el punto que si en la segunda mitad del siglo XVIII las rentas públicas no llegaban al 25% de la renta real, durante la República ascendieron al 60% (Urioste, 2000). Hasta la segunda mitad del siglo XIX el gobierno dependió de la captación india como la fuente de ingresos más lucrativa, ya que el comercio internacional estaba estancado, la producción argentífera en declive y la burocracia era incapaz de cobrar los impuestos sobre la propiedad o los negocios de "blancos" y "cholos" (Urioste, 2000).

Según Klein (1984), a pesar de la notable mejoría del crédito público y de los esfuerzos proteccionistas, se produjo un estancamiento de las rentas efectivas del gobierno durante las tres primeras décadas republicanas. Las fuentes de ingresos gubernamentales procedentes de la producción siguieron decayendo desde los años veinte a los cuarenta. Sólo el incremento demográfico rural con el consiguiente aumento del tributo, mantuvieron el ingreso total constante (Klein, 1984). Es así que la importancia relativa del tributo que en 1832 representaba el 45% de los ingresos, para 1846 había ascendido al 54%, en tanto que los ingresos aduaneros tanto internos como externos sólo representaban el 22% del total, siendo el segundo rubro más importante.

**Mapa 6. Localización del Chaco**

Hasta el final del siglo XIX, una parte importante de los ingresos del Estado provenían del tributo cobrado a las comunidades indígenas a nivel de los tesoros departamentales. La contribución territorial indígena mantuvo gran importancia hasta la Guerra del

Chaco (ver mapa 6). A fin de garantizar esta extracción, el Estado intentó establecer una relación entre tierra y población, de tal forma que la economía indígena pudiera reproducirse autónomamente a la vez que lograba los niveles adecuados de producción, con el objetivo de que los tesoros nacionales o departamentales pudieran apropiarse de una porción de esa producción[347].

El despojo generalizado de las tierras de los indígenas y de los territorios de sus comunidades, generaron condiciones de explosión social que alcanzaron su máxima expresión en el levantamiento que acaudilló el dirigente aymara Zárate Willca entre 1899 y 1903.

El decreto del 20 de marzo de 1866 y la Ley del 28 de septiembre de 1868, que autorizaban la usurpación de tierras comunarias, provocaron una enorme crisis con los múltiples levantamientos y consiguientes expediciones punitivas ocurridas en los años 1869 y 1870, culminando con la intervención de las comunidades indígenas en la insurrección que abatiera y derrocara al responsable de esas medidas (Ponce, 1979).

Como consecuencia del despojo de tierras comunarias operado al amparo de las leyes de ex-vinculación promulgadas entre los años 1874 y 1895, se iniciaron estos levantamientos, que alcanzaron su mayor desarrollo en los años 1895 y 1896 y culminaron con la rebelión indígena provocada por la revolución político-regional, proclamada en La Paz a fines de 1898. Esta rebelión, acaudillada por Zárate Willca, fue el resultado del estado de creciente opresión social de las mayorías campesinas y la creciente expansión del latifundio en perjuicio de las tierras de comunidad (Ponce, 1979).

Urioste (2000) califica a dicha rebelión acaudillada por Pablo Zárate Willca como una de las más grandes conmociones sociales promovidas y realizadas por la población indígena de Bolivia: el acontecer nacional no había registrado, ni antes ni después, un movimiento similar de esta magnitud. Willca esbozó un proyecto estatal de carácter plurinacional y pluricultural que no tenía cabida en el imaginario de las elites mestizas

[347] En este periodo también jugaron un rol importante las Revisitas (1882-1903), a las que ya hemos hecho referencia.

gobernantes (Urioste, 2000). Básicamente cuestionaba al Estado liberal homogeneizador y occidentalizador a ultranza, que había gobernado y gobernaba Bolivia. Asimismo, su levantamiento también fue la expresión más perfilada de reivindicación agraria y emancipación social y política de las nacionalidades indígenas, que antes de Willca se manifestaban mediante aisladas y locales contra la creciente expansión del latifundio.

Este levantamiento fue la culminación de dos grandes procesos de conflagración social ocurridos entre las minorías dominantes y las mayorías agrarias del país. Estos procesos fueron gestados y provocados por dos causas: primero, por la natural necesidad de liberación del estado de opresión económica y social en que se encontraban las poblaciones indígenas; y segundo, la tendencia a recuperar las tierras comunales usurpadas y convertidas en propiedades particulares. Sin embargo, como precisa Gonzalo Flores (1984), la rebelión indígena fracasó debido a causas como la deficiencia de elementos bélicos o la conducta disidente de muchas comunidades indígenas.

Después de la derrota de Zárate, la situación empeoró para las comunidades indígenas. El crecimiento de las haciendas (desigual y con impactos diferenciados en diversas zonas), tuvo ritmos diferentes en algunas zonas altiplánicas y recompuso las relaciones sociales. El principal cambio fue la introducción de la renta de la tierra. No existía sólo el trabajador libre asalariado sino un conjunto de trabajadores directos que recibían la tierra en usufructo, existiendo claro predominio de la renta trabajo sobre la renta producto, aunque se sustentaran de forma combinada.

A partir de 1910 comenzó un nuevo proceso de reorganización de los comunarios, se fortalecieron las autoridades locales (caciques, jilakatas, etc.) y las prácticas políticas regionales. Comenzaron nuevos problemas de frontera entre hacienda y comunidad, con liderazgos comunales. Asimismo en el campesinado se presentan dos lógicas: por una parte se hablaba de escuelas e incorporación al mercado, lo que significa una forma de integración a la sociedad; por la otra, preservando su autonomía e identidad cultural con expresión ideológica, surgió desde las comunidades un indianismo que rechazaba toda forma de relación con la sociedad nacional. Estas dos lógicas de integración y autonomía están presentes aún en la actualidad.

Por otra parte, el sofocamiento de la rebelión indígena liderada por Zárate Willca no impidió que treinta años después - coincidiendo con la Guerra del Chaco [348]- los campesinos e indígenas lograran nuevas expresiones organizativas y plantearan reivindicaciones concretas por el derecho propietario de las tierras de sus comunidades y de las haciendas. Así se produjeron nuevos levantamientos parciales.

Por ejemplo, ya en en 1927, se produjeron hubo movimientos agrarios en varios lugares, aunque principalmente en Chayanta, provincia del Norte de Potosí[349]. Mientras, en el Congreso de Oruro, se reunieron obreros y campesinos para analizar el problema de la tierra, la creación de escuelas rurales y la organización obrero-campesina (Arze, 1967) al tiempo que el levantamiento desataba una polémica nacional en la que por primera vez se escuchaban voces en clara defensa de los indígenas (Urioste, 2000).

Junto al problema de la tierra, otra de las causas que generaron protestas rurales fue el recargo de los impuestos (25% pro-vialidad de Yungas y 20% pro-defensa nacional) establecidos en las leyes de marzo de 1928 y septiembre de 1932. De este modo, en los primeros años de la década de los treinta y durante la Guerra del Chaco hubo rebeliones indígenas en contra del pago de impuestos, que fueron incrementados para cubrir las necesidades generadas por el conflicto bélico. Esto agudizó la descomposición social y económica que vivía el país.

Como una de las vías para contrarrestar la negativa al pago de impuestos por parte de los campesinos, las autoridades impusieron la obligatoriedad de la entrega de "contribuciones extraordinarias" por los indígenas. Sin embargo en noviembre de 1932, Luis Calvo, ministro de Gobierno, planteó que el recargo del 26% sobre la contribución territorial era un pretexto para organizar sublevaciones, por lo tanto vio por conveniente la suspensión del cobro por ese año.

---

[348] La Guerra del Chaco se desarrolló entre Bolivia y Paraguay, entre 1932 y 1935. Al finalizar la guerra cerca del 25% de los combatientes, o sea más de 65.000 jóvenes, habían desertado o muerto, esta cifra no incluía a los inválidos y heridos. En esa conflagración Bolivia perdió 243.500 kilómetros cuadrados de territorio.

[349] Este levantamiento provocó muchos debates por la supuesta influencia comunista que lo habría provocado. Los militares comisionados al lugar de los hechos, los ministros de Estado y medios de información como "La Defensa", lo calificaron de "comunista".

Durante 1933 la intensidad de las agitaciones indígenas de La Paz se aceleraron. Se presentaron quejas ante la prefectura acerca de la insubordinación de los indios colonos de las haciendas Cumaná, Yayes, Huayla, Palca..., y que no solamente desobedecían el mandato de sus patrones sino que hasta atentaban contra sus vidas, al extremo de sublevarse en masa. Y en una alianza campesina, los comunarios de La Paz, Cochabamba, Santa Cruz, Potosí, Sucre, Tarija y Beni, en julio de 1933, buscaron quedar eximidos del pago de estos impuestos, solicitando amparo del Fiscal General de la Nación y del Arzobispo de Sucre.

Pero el reclamo más explicito fue el formulado durante la Guerra del Chaco, el 20 de agosto de 1934. Los comunarios de Jesús de Machaca reclamaron ante el Ministerio de Gobierno y Justicia por sus tierras de origen. Formularon en el reclamo que las comunidades habían quedado sólo con mujeres y niños por la guerra, ya los hombres estaban haciendo respetar la soberanía de la patria y, aprovechando esta situación, los hacendados habían acrecentado sus parcelas (Urioste, 2000).

En el Oriente, los indios Yaniguas incursionaron en los alrededores de la población de Santa Cruz durante los primeros meses de 1933, asaltando ranchos, raptando mujeres y matando algunos vecinos. También fue asaltada en ese mismo año la propiedad "Los Angeles". Los domicilios de los habitantes de la región de Santiago fueron asolados por los indios Zamucos, que también asaltaron los bienes destinados al Chaco. La colonia "Los Aceites" fue incendiada por los indios de Chiquitos, los que atacaron a los viajeros y al correo público. Según informes de la época 50 leguas estaban bajo el control de estos últimos (Urioste, 2000).

Pese a esta situación de conflicto y a los reclamos de campesinos e indígenas ante la imposición de tributos establecidos con el fin de obtener recursos para la campaña del Chaco, fueron precisamente ellos quienes, en primer lugar, conformaron las tropas bolivianas. Por otra parte también contribuyeron de manera importante con alimentos y otros productos destinados a los "Comités de Abastecimiento".

Cabe señalar que la mano de obra comunal tampoco pudo ser protegida por las autoridades cacicales durante la guerra. Las despobladas tierras de los comunarios que participaron del conflicto bélico quedaron a expensas de los hacendados y de las

autoridades de los pueblos. Por un lado, algunos hacendados aprovecharon la oportunidad de la guerra, junto a otros colonos de haciendas, para amenazar las propiedades que quedaron desprotegidas y así reivindicar las tierras expropiadas en la pre-guerra. Por otro, dentro de las comunidades indígenas hubo un comportamiento diverso y autores como Urioste (2000) hablan de actitudes favorables a la defensa nacional. Los hacendados también tuvieron distintas actitudes, algunos rechazaron toda forma de enrolamiento de los colonos y otros apoyando la emergencia boliviana, permitieron la participación de los mismos. Muchos hacendados culparon al ejército boliviano de ser el principal causante de la ruina agrícola.

La guerra "desordenó" la vida del país. Pero además, fue el germen que permitió el surgimiento de una conciencia nacional que tuvo trascendentales repercusiones en la vida del conjunto de la población nacional. Así, a finales de los años treinta y en el marco de los gobiernos militares nacionalistas, se reeditó un importante debate en torno a temas como el problema agrario, la implantación de la educación rural y la legalización de los principales sindicatos agrarios. En este contexto se destaca la creación del primer sindicato campesino en el valle alto de Cochabamba.

Estos avances no hubieran sido posibles sin el desarrollo de un movimiento educacional indigenista que comenzó antes de la guerra del Chaco y que, más tarde, tuvo un mayor lazo con las comunidades y localidades campesinas que en muchos casos tomaron iniciativas propias para construir escuelas, usualmente bajo una constante amenaza de los hacendados.

Como consecuencia de la gran crisis política y social que conllevó la guerra, del advenimiento de gobiernos militares nacionalistas (Busch y Toro)[350] y del surgimiento de nuevas corrientes políticas, el campesinado encontró eco a sus reivindicaciones. Los campesinos sentaron demandas judiciales contra patrones y administradores de varias haciendas. Actuaron de forma organizada, conversando primero clandestinamente con

[350] Terminados los combates en el Chaco, el presidente Tejada incorporó a miembros de las fuerzas armadas en su gobierno, pero Tejeda fue derrocado, el 17 de mayo de 1936, por un alzamiento liderado por el Coronel David Toro, que asumió la Presidencia de la República. Los militares apoyaron el golpe porque no querían que civiles investigaran el comportamiento de los militares durante la Guerra del Chaco. El gobierno de Toro no duró mucho y fue derrocado por el Coronel Germán Busch Becerra, quien se erigió en Presidente de la República. Busch firmó el Tratado de Paz con Paraguay el 21 de julio de 1938, mediante el cual Bolivia perdió el Chaco. Su gobierno fue breve, de 1937 a 1939.

abogados y dirigentes de los sindicatos de gráficos y fabriles. A partir de los años cuarenta éstos se atrevieron a iniciar juicios contra sus patrones, con la ayuda de algunos abogados de Cochabamba. En Ayopaya (Cochabamba), una vez iniciadas las demandas judiciales, los campesinos se involucraron en un conflicto abierto con administradores y patrones. Algunos de ellos fueron expulsados de la hacienda y perseguidos por varios años. Durante la década de los treinta los campesinos de Ucureña (Cochabamba) se organizaron en un sindicato agrario con el objetivo de exigir el derecho de arrendamiento y posterior venta de parcelas en aquellas haciendas en las que se mantenía el sistema de servidumbre y colonato. La hacienda de los valles no monopolizaba el uso de su propia tierra, observándose una afirmación de la agricultura parcelaria campesina, dentro o fuera de la hacienda.

Ya en agosto de 1942 se realizó el Primer Congreso Indígena Sectorial de Quechuas en Sucre. Su plataforma de lucha fue la siguiente: abolición del pongueaje; entrega de tierras a los campesinos; liberación del pago de impuestos. En estas propuestas estaba presente una doble lógica: primero, combatir el adversario visible (patrón) y segundo, exigir cambios de comportamiento al Estado. El presidente Peñaranda, para enfrentar esta situación, decretó la Ley de Seguridad del Estado justificando que en el campo había agitación comunista. Esta ley prohibía el ingreso de "izquierdistas" y comunistas al campo, para lo que se crearon oficinas estatales con presencia militar. En lugar de desmovilizar a los campesinos, estas medidas favorecieron la mayor organización sindical, pues los "izquierdistas" se ingeniaron diversas vías para acceder al agro cochabambino (Dandler & Torrico, 1984).

Menos de un año después se organizaba el Congreso Nacional Indigenal, que fue inaugurado el 10 de mayo de 1943 en La Paz, con la presencia de más de un millar de delegados campesinos del país. No se mencionó el problema de la tierra y la propiedad, sino el problema de las relaciones laborales y de servidumbre. Por primera vez en la historia republicana, el Estado reconoció derecho propio a los pueblos originarios para reunirse y deliberar. Por entonces el gobierno del militar Gualberto Villarroel se propuso realizar un considerable esfuerzo para proporcionar instalaciones educativas en las comunidades libres, lo que tendría un verdadero impacto.

El gobierno promulgó un decreto aboliendo el pongueaje de los indios en las haciendas. Esta medida que era verdaderamente revolucionaria, minaba los cimientos del sistema latifundista. El decreto nunca fue puesto en ejecución, pero dio justificaciones a los radicales indianistas y el Congreso Indigenal permitió por primera vez el contacto entre los dirigentes indios tradicionales. Se abrió, de esta manera, el camino a la importante movilización de la ideología campesina contra el régimen latifundiario (Klein, 1984).

El Congreso fue la culminación de un proceso de preparación, organización y discusión del campesinado. Previamente se habían realizado varios congresos regionales y otros esfuerzos organizativos. Las reacciones contrarias de parte de los latifundistas no se dejaron esperar y se dirig ieron contra los participantes y contra el decreto de abolición del pongueaje de Villarroel. Todo delegado fue calificado como "agitador" o "cabecilla" por los hacendados y muchos de ellos fueron expulsados de las haciendas, aún durante el gobierno de Villarroel. En algunas haciendas los campesinos, previa organización, exigían el cumplimiento de la ley. La mayoría de los hacendados rehusaba entrar en negociaciones con los campesinos, manipulando a las autoridades locales para suprimir cualquier demanda (Urioste, 2000).

Dos meses después del Congreso, el Presidente Villarroel expresó que el problema indígena no era un problema de tierras sino de régimen (Dandler & Torrico, 1984). Lo cierto es que el problema de la servidumbre hacendal era inseparable del problema de la tierra y en la Convención Nacional, los legisladores pasaron meses discutiendo un Código Agrario, lo que les impidió llegar a ratificar los decretos supremos aprobados por el gabinete en mayo de 1945.

En ese aspecto el gobierno de Villarroel tuvo mayores expectativas en los campesinos, perfilándose liderazgo y organización incipientes en torno a la abolición de la servidumbre (Urioste, 2000). Durante ese los campesinos fueron reforzándose con la aparición de delegados y líderes en cada localidad. La actitud del gobierno en favor de campesinos e indígenas tuvo inevitables repercusiones. Las acusaciones sobre Villarroel por parte de la oligarquía[351], sumadas a las tensiones y presiones del campo, acabaron por desestabilizar al gobierno y provocaron su posterior caída. Además, las

[351] Estas le culpaban de ser el auténtico generador de los problemas en el agro.

movilizaciones que se sucedieron provocaron bajas en la producción y por lo tanto desabastecimiento.

Lo que hicieron los hacendados fue actuar dura y conjuntamente contra el campesino y procedieron a expulsar a los agitadores de sus parcelas. Como esta movilización no se produjo rápidamente surgió el contraataque del campesinado. No se dieron grandes sublevaciones porque los campesinos confiaban en que Villarroel haría cumplir la ley. La relativa calma fue aprovechada por los latifundistas que atacaron a los dirigentes campesinos. Los primeros estaban bien organizados en las denominadas "Sociedades Rurales", que expresaban sus intereses económicos y de clase. Las Sociedades Rurales Departamentales, la Sociedad Rural Boliviana y los partidos políticos de derecha, generaron una intensa campaña contra el gobierno, sumados a una poderosa prensa antigubernamental (Dandler & Torrico, 1984).

Tras la caída de Villarroel, los campesinos quedaron desprovistos de "defensas" y los patrones impusieron el "orden", proclamando que los decretos de Villarroel ya no existían. La represión se hizo más fuerte y generó nuevos levantamientos campesinos. Fueron diversas las reacciones a la muerte de Villarroel. En Ayopaya se persiguió a los cabecillas y los líderes campesinos en la clandestinidad intensificaron los contactos con líderes mineros, obreros y políticos.

La convulsión política y social que caracterizó a este periodo corrió paralela a un importante debate nacional sobre la problemática campesina. El Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) había elaborado un manifiesto en 1942, en el que pedía una solución definitiva al "problema indio", a través de la integración cultural y educativa, la afectación de tierras baldías de los extensos e improductiuos latifundios y la eliminación de la servidumbre en las haciendas, introduciendo un código agrario para regir las relaciones laborales en el agro (Dandler & Torrico, 1984)[352].

El Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR), elaboró una propuesta más definida en cuanto a una reforma agraria, orientada a la liquidación del latifundio feudal

[352] El MNR postuló la Reforma Agraria, como veremos, en 1952, en pleno proceso de la Revolución Nacional y paralelamente a las ocupaciones de haciendas que protagonizaron muchos campesinos colonos. La "solución definitiva" al "problema del indio" fue conceptualizada en la propuesta de Reforma Agraria.

improductivo, la abolición de la servidumbre del indio, la conversión de las comunidades indígenas en cooperativas agrícolas, la educación a gran escala y la enseñanza intensiva de lectura y escritura en idiomas nativos. Por su parte, el Partido Agrario Nacional (PAN), tendencia de escasa militancia que surgió a través de la radicalización de algunos militantes del MNR, reconocía la autarquía étnica mientras el Partido Obrero Revolucionario (POR), de tendencia trotskysta subestimaba la capacidad de movilización autónoma del campesinado, subordinándolo a la vanguardia proletaria. El gobierno mostró ambigüedad debido a su debilidad y vulnerabilidad respecto a la gran minería, los latifundistas y el sistema financiero.

Pero si bien se produjo represión violenta por parte de la oligarquía, el país también empezó a vivir una coyuntura de ascenso de masas y efervescencia popular que desembocaría en la Revolución de 1952. Una vez derrocado Villarroel, se inició un proceso intenso de radicalización social y política provocada por la represión y la clandestinización de las organizaciones sindicales campesinas. También se integraron progresivamente el conjunto de prácticas culturales, no sólo a las reivindicaciones de clase, sino al desarrollo de su identidad cultural. Los congresos campesinos y las leyes promulgadas durante el gobierno de Villarroel se convertirían en precedentes de los trascendentales cambios generados por el MNR a partir de abril de 1952.

Aunque la participación campesina en la lucha armada no fue activa, una vez el MNR asumió el poder se difundió la idea de una nueva era para ellos (Dandler, 1975). Baste recordar que la estructura agraria previa a la Revolución del 52 se caracterizaba por el dominio de propiedades "semifeudales", que controlaban la mayor parte de las más valiosas tierras agrícolas y ganaderas. Estas haciendas tenían bajo su dominio y segregación a la vasta mayoría de la población multiétnica andina. Como consecuencia, muchos grupos étnicos relativamente independientes se desintegraron debido a los ciento cincuenta años de expansión del latifundio a partir de la independencia. Las comunidades originarias, que fueron inicialmente protegidas por la corona española, perdieron el derecho a la tierra, jurídicamente reconocido. Sus miembros habían cambiado sus condiciones y roles y se habían convertido en arrenderos y colonos dentro de la estructura latifundista: Hacia 1950, de acuerdo al censo nacional, 3.8% de los latifundios constituían el 81.8% del total de tierras agrícolas (Healy, 1983).

### 6.1.2. El régimen de ciudadanía corporativista: la incorporación de los indígenas como ciudadanos

La Revolución de 1952 supuso una coyuntura crítica en Bolivia. La Revolución ocurrió como fruto de la movilización popular en la ciudad y en el entorno rural y marcó el declive de la vieja élite y el ascenso de una nueva clase vinculada al partido político del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR). El MNR elaboró un proyecto político que incluía la corporativización de la sociedad en grupos de clase, el aumento de los servicios sociales, las reformas de la tierra y varios esfuerzos para que el país se convirtiera en un régimen de partido único. A continuación se analiza esta coyuntura pero sólo en relación a las implicaciones que tuvo para el entorno rural y las poblaciones indígenas; en particular: cómo las poblaciones indígenas fueron incorporadas al estado a través de medidas corporativistas; por qué y cómo el estado decidió "convertirlos" en campesinos y cómo en muchos lugares se mantuvieron las comunidades indígena; y cómo los siguientes esfuerzos, y sus consecuencias, por desmantelar el legado corporativista de la revolución del MNR [353] motivaron que los indígenas se organizaran como tales.

El MNR llegó al poder y lo ejerció a hombros de un campesinado radicalmente movilizado. Tras la revolución, la movilización rural fue en aumento en zonas como La Paz, Oruro y Cochabamba pero también al norte de Potosí y Chuquisaca, en la medida que los campesinos empezaron a rechazar trabajar para los caciques, ocuparon las tierras y solicitaron la expropiación (Dunkerley, 1984). En este contexto, los políticos del MNR implementaron una serie de medidas populistas y corporativistas. El primer punto sobre el que se centraron estas medidas fue la nacionalización de las minas de estaño y la consolidación de un significativo movimiento de trabajadores; sin embargo, al margen de estas acciones el MNR trató de incorporar al entorno rural dentro del sistema político. Lo hizo extendiendo los derechos de ciudadanía; en particular se aprobó el sufragio universal sin restricciones. Además, el MNR empezó a asignar cargos políticos para los campesinos, a varios niveles, tanto en el ejecutivo como en el legislativo. La educación rural se expandió en esos años de acuerdo a los parámetros

[353] Puede acudirse a Klein, por ejemplo, para atender a discusiones sobre la revolución y el rango de políticas populistas y corporativistas que fueron iniciadas.

oficiales, lo que supuso un incremento del 564% en referencia al número de estudiantes rurales entre 1952 – 1974 (Albó, 1983 )[354]. La tablas 69 y 70 permiten ver cómo a partir de la década de los cincuenta se produce esta inflexión en el sector educativo boliviano y cómo durante la década de los sesenta y setenta empieza a destinarse un mayor porcentaje del PIB a las tareas educativas (así mismo, la década de los ochenta, con la entrada de las políticas de ajuste, supone un brusco freno a este patrón).

**Tabla 69. Evolución del sistema educativo boliviano: población estudiantil, analfabetismo y asignación presupuestaria (1990-1995)**

| | **1900** | **1920** | **1930** | **1940** | **1950** | **1966** | **1975** | **1985** | **1995** |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **Población estudiantil (inicial, primaria y secundaria)** | 22.536 | 71.527 | | 144.362 | 138.924 | 683.690 | 1.035.152 | 1.142.693 | 1.988.000 |
| **Porcentaje de la población en primaria** | 2,0 | | 3,9 | | 25,8 | 59,9 | 72,1 | 84,3 | |
| **Analfabetismo** | 81,5 | 77,5 | 75,1 | 72,1 | 67,9 | 55,9 | 44,0 | 32,6 | 16,9 |
| **Porcentaje del presupuesto asignado a educación** | 5,9 | 16,0 | 7,3 | 12,8 | 21,8 | 21,0 | 33,6 | 17,1 | 17,0 |

Fuente: Contreras (1999)

Tanto los cargos del partido como los del estado, trataron de consolidar la imagen de una nación (restando importancia a las significativas diferencias étnicas en un país en el que la clase gobernante no indígena proyectaba su imagen como la de bolivianos) y restó importancia a cualquier referencia a la población indígena multiétnica del país (que constituía la mayoría poblacional). Uno de los mecanismos para hacer realidad este propósito fue proclamar a todos los indígenas como "campesinos"; públicamente, esto se institucionalizó a través de dos mecanismos interrelacionados: las medidas para la reforma de la tierra y los sindicatos campesinos corporativistas.

**Tabla 70. Bolivia: Porcentaje del PIB destinado a educación (1965-2000)**

| | 1965 | 1970 | 1975 | 1980 | 1985 | 1990 | 1995 | 2000 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Bolivia | 2,2 | 3,4 | 3,5 | 4,4 | 3,5 | 3,1 | 4,5 | 6,0 |
| Países de ingreso mediano bajo (*) | 3,3 | 3,6 | 4,1 | 4,6 | 4,0 | 4,3 | 4,4 | - |

(*) Grupo al que corresponde Bolivia. Clasificación del Banco Mundial sobre la base del ingreso per cápita.

[354] Los requerimientos para la ciudadanía cambiaron poco hasta 1939. Mientras el periodo colonial institucionalizó las desigualdades entre españoles e indígenas, el periodo republicano trató de crear igualdades legalmente pero, en la práctica, la estratificación social y el trato desigual persistieron. Las identidades fueron desafiadas y reconstruidas en la medida que los indígenas empezaron a apropiarse de las identidades mestizas como mecanismos para tratar al estado que había tratado de subordinarlos de acuerdo a categorías sociales que los clasificaban como inferiores. El periodo de 1952 trató de combinar las identidades de clase y las mestizas como un nuevo proyecto de clase ( Rivera, 1992 ).

Fuente: Contreras (1999)

Con la reforma de la tierra de 1953, los nuevos políticos se enfrentaron a una extrema concentración de las tierras[355]; dicha reforma fue uno de los medios para desafiar a la oligarquía y su control sobre el entorno rural. Esta reforma tenía varios objetivos pero, principalmente fue diseñada para reasignar la propiedad de la tierra[356]. La reforma distribuyó la tierra de tres maneras: aquellos que podían demostrar el uso / ocupación anterior a 1953 sobre tierras que no tuvieran reclamos de propiedad pendientes, ganaban el derecho a aquella tierra; los latifundios que reclamaban la propiedad de amplias regiones de tierra pero que no la trabajaban directamente veían cómo éstas les eran expropiadas y distribuidas a los granjeros que las arrendaban; se promovió la colonización hacia las áreas más externas de los andes y la amazonía para enfatizar la migración más allá de las de las regiones andinas más densamente pobladas (World Bank, 1996). El programa puede considerarse exitoso si se tiene en cuenta que se distribuyó aproximadamente un tercio de la zona rural a los campesinos empobrecidos[357] (la tabla 71 muestra la evolución de este proceso de reformas de la tierra hasta la actualidad; puede comprobarse como la reforma agraria de 1953 ha tenido efectos redistributivos que se mantienen hasta hoy día). Albó (1983) sugiere que fue más importante la liberalización de la fuerza de trabajo rural[358] si se atiende a que la reforma les dio los recursos para trabajar por ellos mismos[359]. Por tanto, la reforma de la tierra y la liberalización del trabajo creaban un nuevo tipo de autonomía en el campo –

---

[355] El banco Mundial, de acuerdo a Eckstein ( 1983 ), señala que Bolivia tenía el coeficiente de Gini, en referencia a la concentración de la tierra, más elevado de América Latina. Rivera ( 1987 ) precisa que el 4% de los propietarios poseía el 82% de la tierra. También nos indica que, antes de la reforma, el 8% de los propietarios poseía el 95% de la tierra cultivable y que sólo el 0.8% había sido cultivada.

[356] La reforma de la tierra se diseñó para lograr seis objetivos fundamentales: reasignar la tierra; asegurar la abolición del pongueaje ( el trabajo gratuito, que formalmente había sido abolido en 1945 ); incrementar la productividad agrícola; proteger los recursos naturales; promover la migración doméstica desde las tierras altas al este; y, finalmente, la restauración de y el desarrollo de las comunidades indígenas, con pleno respeto a las tradiciones colectiva ( Dunkerley, 1984 ).

[357] Albó ( 1983 ) indica que veinticinco años después de las reformas, se habían distribuido 569.913 títulos a 404.976 beneficiarios.

[358] Se estima que casi el 70% de la población económicamente activa trabajaba en la agricultura; casi un 80% de la población total residía en dos departamentos: la Paz y Oruro (Dunkerley, 1984).

[359] Anteriormente, como trabajadores, estaban obligados a trabajar entre unos tres y cinco días a la semana para el cacique o propietario.

con una mayor libertad formal, un mayor acceso a las tierras y el correspondiente mayor espacio para vivir de acuerdo a las normas individuales y colectivas.

| Tabla 71. Bolivia: Superficie distribuida por beneficiario según clase de propiedad (1953-2002) | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| **Clases de propiedad** | **Beneficiarios (B)** | **B (%)** | **Superficie (S)** | **S (%)** | **Promedio** |
| Pequeña | 279.523 | 32,48 | 5.043.204,4144 | 5,41 | 18 |
| Mediana | 125.029 | 14,53 | 16.532.903,5278 | 17,14 | 132 |
| Empresa | 19.486 | 2,26 | 31.097.403,6092 | 33,37 | 1.596 |
| Solar campesino | 4.026 | 0,47 | 23.880,9006 | 0,03 | 6 |
| Propiedad Comunaria | 342.491 | 39,80 | 12.829.087,9831 | 13,77 | 37 |
| Tierras comunitarias de Origen | 77.714 | 9,03 | 26.718.826,1231 | 28,68 | 344 |
| Sin dato | 13.358 | 1,44 | 931.485,2941 | 1,00 | 75 |
| Total | 860.627 | 100,00 | 93.176.791,8523 | 100,00 | 108 |

Fuente: Balderrama (2002)

La política de reforma de la tierra coincidió con un esfuerzo para crear modos corporativos de intermediación de intereses – parte de los cuales incluían la institucionalización de los sindicatos campesinos que se formaron en las décadas anteriores al gobierno del MNR. El gobierno revolucionario trató de crear unos sindicatos campesinos fuertes que institucionalizaran apoyo para el partido y crearan mecanismos para que el estado pudiera controlar a los campesinos y que éstos identificaran al sindicato como el principal interlocutor entre ellos y el estado. Como parte de este proceso, el MNR creó inmediatamente un Ministerio de Asuntos Indígenas y Campesinos que fue rebautizado posteriormente como Ministerio de Asuntos Campesinos (ver recuadro 11)[360].

**Recuadro 11. La Ley de Reforma Agraria de 1953: minifundio y latifundio**

El gobierno del MNR constituyó un equipo redactor de la ley de Reforma Agraria, presidido por el entonces Vice Presidente Dr. Hernán Siles Zuazo y conformado por notables dirigentes e intelectuales. Esta comisión incorporó también una delegación de la Central Obrera Boliviana, entidad sindical de reciente fundación que representaba entonces a los trabajadores, incluidos los campesinos e indígenas. Estos últimos comenzaron a organizarse en sindicatos comunales a partir del impulso gubernamental, lo que en muchos casos generó conflictos -y aún hoy los genera- entre el sindicato y la organización tradicional de la comunidad. La propuesta de la Central Obrera Boliviana a la Comisión Redactora de la Ley de Reforma Agraria exigía considerar la eliminación de toda forma de latifundio y su reversión al Estado. Sin embargo, la Ley finalmente aprobada y promulgada el 2 de agosto de 1953 dejó expedita y abierta la posibilidad de la constitución de nuevos latifundios, al establecer una superficie de 50.000 Has. Como límite máximo para la propiedad o empresa ganadera y 2.000 Has. para la denominada "empresa mediana". La Ley de 1953 reconoció la existencia de las "comunidades indígenas" (Tres años antes se había realizado el primer censo agropecuario nacional, estableciendo la existencia de aproximadamente 3.800 comunidades originarias). Sin embargo, este reconocimiento no fue pleno y constituyó uno de los vacíos más notables de la Reforma Agraria y de todo el proceso posterior hasta la actualidad. El mayor énfasis en el tratamiento de la "cuestión campesina" fue puesto en el tamaño limite de las parcelas que

[360] Este hecho es un indicativo más de la intención del MNR de volver a los indígenas campesinos. Eckstein (1983) indica que el Ministerio vio reducida su importancia con el tiempo y eventualmente se unió al Ministerio de Agricultura en 1969.

serian entregadas en propiedad privada, con carácter inalienable e imprescriptible a cada familia campesina. Esta visión excluye muchas otras variables y reduce el desarrollo rural a la tenencia individual de la tierra. El instrumento creado para aplicar la Ley de Reforma Agraria e impulsar la redistribución de las tierras fue el Consejo Nacional de Reforma Agraria (CNRA). Sin embargo los objetivos establecidos por la ley de su creación para diseñar, promover y aplicar estrategias de ocupación física del espacio, de aprovechamiento de los recursos naturales y el desarrollo rural, no fueron cumplidos. Este Consejo se convirtió en un botín político de prebenda y corrupción. En los primeros días de la revolución las tierras generalmente eran entregadas a los campesinos parcelarios a cambio de lealtad política al régimen y a las novísimas unidades empresariales como pago por su devoción al gobierno de turno. Gobiernos posteriores tampoco lograron dar al Consejo Nacional de Reforma Agraria el carácter de institución pública solvente y responsable.

Pero la creación de modos corporativistas de intermediación de interés implicaba más que la creación de las instituciones estatales. Suponía también el esfuerzo pata homogenizar las instituciones comunitarias a nivel local en las estructuras de los sindicatos campesinos nacionales. Así, transformó todas la comunidades indígenas en "sindicatos agrarios" y creó una estructura federal (Albó, 1994; Scott, 1998). Se trató de crear un sindicato para cada provincia, una federación para cada estado y departamento y una confederación para el país entero. En un grado u otro, esto ocurrió. Ciertamente, el MNR fue capaz de crear las federaciones y la confederación. Sin embargo, lo más relevante es la efectividad que logró al crear sindicatos a nivel local que vincularon a las comunidades locales con ellos y, por extensión, con el MNR y el estado.

Para "transformar" a las comunidades indígenas en sindicatos agrarios, el MNR promovió iniciativas concretas. Así, sólo aquellos habitantes rurales que estaban organizados en los sindicatos tenían la oportunidad de obtener el acceso a la tierra; esta estrategia creó los incentivos para reorganizarse a través de las líneas corporativistas promovidas por el MNR.

Los esfuerzos para crear un movimiento sindical amplio sólo fueron parcialmente exitosos y de acuerdo a Rivera (1986) fueron variando en función de la región ( entre los valles de Cochabamba, las tierras altas y el Norte de Potosí ) en función de la presencia de haciendas y la fuerza de las comunidades indígenas. Allí donde las haciendas prevalecieron más (por ejemplo en los valles de Cochabamba) éstas tuvieron éxito al subordinar a las comunidades indígenas al patrón y al desplazar las autoridades y estructuras indígenas; así mismo, en estas zonas, las comunidades indígenas fueron más propensas a integrarse en las estructuras sindicales. Las razones parecen evidentes: el estado proveyó ganancias concretas para hacer esto incluyendo la distribución de las

tierras de las haciendas expropiadas en las que habían trabajado los indígenas; además, la comunidad poseía menos recursos organizacionales para combatir los esfuerzos sindicales para controlar a las comunidades. Por tanto, las organizaciones sindicales fueron vitales y lo fueron más en los valles de Cochabamba.

En síntesis, en estas regiones, la creación de redes sindicales desplazó al patrón, como mediador con el estado, e insertó las estructuras sindicales para llevar a cabo este rol de mediación como interlocutor entre la comunidad y el estado. De hecho, el sindicato también se convirtió en una importante organización de aglutinamiento y articulación campesina en relación al estado y los partidos político (Dandler, 1984). El cese del control del patrón supuso, para las comunidades locales, un mayor grado de autonomía del que habían tenido previamente.

Si bien no está claro que fuera la intención de los organizadores del MNR, estos sindicatos agrarios en Cochabamba adquirieron poder por sí mismas – en aspectos como el reclamo sobre las tierras, la gobernanza a nivel local, afirmando el lugar de los campesinos en la nación boliviana y solicitando su derecho a la ciudadanía. Dichos sindicatos se autogobernaron a nivel local (Dandler, 1984).

En las tierras altas donde las haciendas eran más débiles (Yashar, 2002), la penetración sindical avanzó pero con resultados menos impactante que en Cochabamba. Las estructuras sindicales desplazaron a las autoridades indígenas como intermediarios entre las comunidades indígenas locales y el estado; sin embargo, el alcance del estado no fue absoluto. Si bien el estado trató de estableció un control sobre las Federaciones Centrales y Provinciales, éstas no fueron capaces de controlar a las comunidades locales (en los niveles comunitarios y sub-centrales) que, a menudo, mantuvieron un sorprendente grado de autonomía de la federación campesina corporativista estatal. Incluso cuando cambiaron los nombres de las organizaciones comunitarias para acomodarse a la nomenclatura sindical, el rol que estos sindicatos desempeñaron varió muy poco del papel que las comunidades indígenas habían jugado a nivel local. Por tanto, en la región, se produjo una forma de sincretismo – un acomodo de la nomenclatura sindical y el desplazamiento de los líderes indígenas como interlocutores pero con el mantenimiento de las costumbres y prácticas indígenas en el nivel local. De hecho, este acomodo dejó a las autoridades indígenas con un control significativo sobre

el proceso y, en muchos casos, simplemente se insertaron las estructuras sindicales en los sistemas de autoridad comunitarios preexistentes (o *ayllus)*[361]. Así, en muchas comunidades, los sistemas de autoridad indígena preexistentes simplemente tomaron los nombres de establecidos por las organizaciones sindicales (Albó, 1984, 1987; Hurtado, 1986)[362].

Una tercera tendencia emergió en el Norte de Potosí donde las dos estructuras de autoridad, el sindicato y el *ayllu*, entraron en conflicto. Al contrario que en las dos otras regiones andinas donde las estructuras sindicales hicieron significativas - aunque diferentes - incursiones en estas comunidades, en el Norte de Potosí, las estructuras indígenas de autoridad preexistes lucharon en contra de la penetración de las organizaciones sindicales en sus comunidades; incluso cuando dichas organizaciones asumieron un rol de mediación entre las comunidades y el estado (Rivera 1990, 1992; Ticona, Rojas & Albó, 1995). Albó (1997) observa que incluso cuando se produjo un cambio de nomenclatura para acomodar el imperativo del MNR de organización sindical, las comunidades indígenas a nivel local, a menudo, siguieron siendo el modo de gobernanza central y predominante. Esto no significa que las estructuras indígenas comunitarias no cambiaran en la región; lo hicieron. Rivera (1992) aprecia un declive en la autonomía de muchas de estas comunidades. Sin embargo, estaban menos dispuestas a sucumbir a los imperativos del MNR (y después de los militares) en lo que se refiere a incorporar a las comunidades en la estructura sindical. De hecho, los *ayllus* de esta región consolidaron su espacio físico a través de la ley de la reforma de la tierra que les distribuía la tierra con títulos proindiviso (Rivera, 1992)[363].

---

[361] No existe un conjunto predeterminado de características que definan y regulen a la comunidad. El caso boliviano nos muestra lo variadas que han sido estas comunidades, particularmente en términos de tamaño y enfoque geográfico. En algunos casos las comunidades son muy pequeñas y las estructuras sindicales coincidían aquí con el enfoque de los *ayllus*. Sin embargo, en otros casos, los *ayllus* eran más grandes y englobaban a varias comunidades – a menudo geográficamente discontinuas. En algunos de estos casos, la adopción de la nomenclatura y la organización sindical para mediar con el estado, redujeron, con el tiempo, la jurisdicción de estos *ayllus* de mayor tamaño e incrementaron la jurisdicción de sus comunidades constitutivas ( Albó, 1987 ).

[362] Todas las familias residentes en una comunidad estaban automáticamente sujetas a las costumbres y reglas autoritarias; la selección de líderes ( sindicales u otros ) estaba determinada por el principio de rotación; los líderes electos a menudo desempeñaban sus funciones asociados con los anteriores líderes indígenas incluso cuando su designación oficial era una posición sindical ( Albó, 1984 ).

[363] Algunos estudios sobre los *ayllus* y su relación con el estado han encontrado que los *ayllus* eran progresivamente más fuertes en la medida que uno se desplazaba desde el sur de Oruro al Norte de Potosí. Además, éstos tendían a existir y entenderse como unidades políticas separadas, independientes del estado ( Molina Rivero & Portugal Loayza, 1995 ).

En síntesis, si bien el MNR trató de transformar el entorno rural lo cierto es que las estructuras indígenas persistieron en varios grados tras la capa institucional de la federación sindical campesina[364]. De hecho, el estado ayudó o permitió que las estructuras de autoridad locales persistieran. Por ejemplo, si bien las tierras fueron divididas entre familias dentro de las comunidades, los líderes comunitarios se encargaron de regir las disputas y transacciones sobre la propiedad – en mayor grado de lo que lo hicieron los cargos e instituciones del estado (World Bank, 1996). Por tanto, aunque el estado no abogó por las tierras comunales ni reconoció legalmente la jurisdicción de las comunidades indígenas, las comunidades indígenas mantuvieron sus estructuras de autoridad y sus sistemas legales para regular la propiedad a nivel local y las transacciones relacionadas con ella. Esto ocasionalmente ocurrió a través de las estructuras sindicales que habían sido implementadas. Así, en algunas comunidades, las autoridades indígenas y las sindicales eran las mismas personas (Albó, 1997; Ströbele-Gregor, 1996), con lo que se desarrollaban formas locales de autogobierno.

Esta forma de régimen de ciudadanía corporativista persistió durante varias décadas. Sus componentes institucionales urbanos y rurales se convirtieron en la columna vertebral del dominio ejercido por el MNR así como los procesos de incorporación y control que se ejercían desde él (Rivera, 1986; Albó, 1994). Dicho régimen ayudó a frustrar la politización de las identidades indígenas en la medida que eran aplacadas por la reforma agraria y canalizadas a través de instituciones basadas en la identificación campesina (Albó, 1991). Su éxito fue más evidente en los valles de Cochabamba donde el estado pudo confiar en el apoyo campesino para la Revolución de 1952.

El régimen de ciudadanía corporativista fue sustituido en la década de los sesenta y setenta a través de la creación de un pacto militar-campesino – un pacto que desafiaba el papel del MNR como mediador entre la comunidad y el estado y que también retaba a la autonomía de las comunidades indígenas así como a los recursos prometidos por el MNR. Esta erosión del pacto corporativista, por tanto, actuó como el catalizador para

[364] Mientras el MNR creaba una estructura sindical federal y trataba de incorporar a las comunidades indígenas en ella, el estado mantenía que con ello se promovía a las autoridades y comunidades indígenas como parte del proceso de reforma de la tierra. Sin embargo, pocos grupos indígenas creyeron el compromiso que se promulgaba con esta reforma.

que una nueva generación de líderes indígenas cuestionaran el régimen de ciudadanía corporativista y demandaran sus derechos como indígenas, tanto como ciudadanos indígenas como miembros de las comunidades indígenas. Para explicar el por qué, cuando y dónde ocurrieron estos movimientos, debe observarse la interacción de tres factores: el dónde y el cuando de la erosión del régimen de ciudadanía corporativista cuestionó la autonomía local así como los recursos de los que disponían las poblaciones indígenas, donde la liberalización creó el espacio político asociativo para que se cuestionaran las reformas abiertamente y dónde existieron las redes para que esta movilización se mantuviera.

### 6.1.3. La erosión del régimen de ciudadanía corporativista: desigualdades e incentivo para la movilización

En 1964, el gobierno militar del general Barrientos desplazó del poder al MNR y trató de romper el pacto corporativo. En particular, trataron de romper los lazos entre el MNR y el movimiento campesino y vincular a éste con el gobierno militar. En este sentido, la dependencia del estado sobre el sector campesino persistió durante el dominio militar. El nuevo gobierno militar institucionalizó lo que comúnmente se ha llamado Pacto Militar-Campesino. Los militares trataron de imponer líderes sindicales en las comunidades y ahogar tanto la autonomía como actividad comunitaria[365].

El Pacto Militar - Campesino erosionó aún más la legitimidad de los sindicatos como interlocutores entre el estado y las comunidades indígenas. Además, el pacto suponía una estructura sindical que mantenía vínculos con los militares pero que se alejaba de las comunidades que ellos habían proclamado representar.

Los gobiernos militares clamaron por una base campesina, articularon un discurso de apoyo al campesinado, desplegaron un significativo mecenazgo para crear y sostener vínculos con el campesinado o, al menos, con los líderes que actuaban como interlocutores entre el estado y la comunidad[366].

[365] Estos líderes proveyeron apoyo como respuesta a pagos y amenazas ( Yashar, 2002 ).

[366] Ver Dunkerley ( 1984 ); Gamarra & Malloy ( 1998 ); Dandler ( 1984 ).

Sin embargo, a mediados de los sesenta, los militares fueron reasignando presupuestos y recursos hacia negocios agrarios pero lejos de los intereses campesinos (Eckstein, 1983). Con ello, se cuestionaba la reforma de la tierra: no se proveía el apoyo técnico prometido (Albó, 1983) y la reforma beneficiaba sólo a unos cuantos (vinculados al sector de los negocios agrarios) que recibieron grandes extensiones de tierra (Albó, 1983; Eckstein, 1983; Dandler, 1984). Las políticas de crédito sólo favorecían a los grandes propietarios y los mecanismos institucionales de supervisión de la reforma, particularmente los títulos de tierras, eran ineficientes, con diferentes niveles de responsabilidad gubernamental para diferentes etapas del proceso y con una suficiente ambigüedad sobre quién tenía jurisdicción en las diversas etapas. Todo ello condujo a resultados incompletos y, a menudo, conflictivos (Muñoz & Lavadenz, 1997; Urioste & Baldomar, 1998). El resultado ha sido tal que la misma porción de propiedad tiene varios reclamos "legales" sobr propiedad en función de quién la registró, dónde y cuando (World Bank, 1996; Muñoz & Lavadenz, 1997)[367].

El declive del compromiso del estado con el campesinado también se evidenció en varias decisiones institucionales. Por ejemplo, el estado unió al Ministerio de Asuntos Campesinos con el Ministerio de Agricultura y, en 1969, dicho ministerio recibió un porcentaje menor en el presupuesto nacional (Eckstein, 1983). Además, los gobiernos anunciaron medidas de estabilización e impuestos (por ejemplo el impuesto sobre el sector agrario en 1998) que fueron desventajosas para los campesinos indígenas (Gamarra & Malloy, 1998 & Albó, 1991).

El esfuerzo por convertir el pacto del MNR con el campesinado en Pacto Militar-Campesino tuvo más éxito en aquellas áreas rurales en las que el estado había cosechado mayores logros al incorporar al campesinado y dónde los vínculos patrón-cliente se habían establecido más claramente (caso de Cochabamba). Aquí, los sindicatos controlados por el estado habían penetrado más exitosamente en las comunidades locales así como desplazado y debilitado a las estructuras indígenas de autoridad. Por tanto, si bien estos enclaves fueron históricamente aquellos más activos

[367] Este ha sido un problema particularmente notorio en Santa Cruz, la zona del Chapare y la del Norte de la Paz.

en la organización campesina, también fueron los más consistentes en el momento de apoyar al régimen[368].

Los límites de este apoyo quedaron demostrados con los continuos golpes que los regímenes militares asestaban al régimen de ciudadanía corporativista en el entorno rural. Esto quedó dramáticamente demostrado en 1974 cuando el gobierno militar decretó una devaluación monetaria del 666%. El gobierno también anunció un paquete económico que suponía un aumento del 100% en productos como el azúcar, el arroz o la harina; esto se acompañó con el congelamiento de los precios de los bienes agrícolas.

Estas medidas fueron seguidas de protestas urbanas, manifestaciones y huelgas. En los días en los que se anunció el paquete económico, cerca de 20.000 campesinos iniciaron varias protestas que bloquearon varias carreteras de importancia (Hurtado, 1986). Rivera (1987) precisa que estaban protestando ante el hecho de que el gobierno renegara de los acuerdos corporativistas institucionalizados con la revolución de 1952. así mismo, los campesinos protestaban ante el declive de su influencia, una situación que contrastaba con su capacidad en la década de los cincuenta para influenciar en algunas decisiones gubernamentales claves. Tras un corto periodo de negociaciones, el gobierno respondió masacrando a aquellos que habían bloqueado las carreteras (Dunkerley, 1984; Hurtado, 1986).

El estado actuó para desactivar las tensiones e incorporar nuevamente al campesinado el sindicato campesino dominante a nivel estatal y prevaleciente en el campo. Combinando las estrategias represivas con las clientelistas, el estado redujo la oposición en Cochabamba. Durante los setenta, se sostuvo una forma de organización campesina, básicamente a través de la federación campesina dominante en el estado, para tratar de asegurar las redes que se habían instaurado con el Pacto.

Sin embargo, las acciones del estado no tuvieron el mismo impacto en otras regiones andinas. En la Paz, los campesinos habían empezado a expresar su resentimiento ante el Pacto Militar – Campesino en referencia a la imposición de nuevos líderes e instituciones y por renegar de las promesas establecidas por el MNR durante la

[368] Malloy & Gamarra ( 1998 ) señalan que Barrientos era originario de Cochabamba; era capaz de hablar a la población en Quechua lo que creó fuertes vínculos allí.

revolución de 1952. Respondieron a la represión en Cochabamba como una indicación de la necesidad de movilizarse de manera autónoma. Por tanto, los campesinos de La Paz, empezaron a movilizarse a través de lineamientos étnicos por su autonomía – el derecho a la autonomía local y a una organización autónoma – así como por el deterioro de la situación socio-económica y las promesas incumplidas.

Pero por qué estas dos regiones en los andes bolivianos – Cochabamba y La Paz – tuvieron dos reacciones distintas ante la erosión del régimen corporativista? Por qué la organización indígena autónoma emergió primero en La Paz? El primer punto que debe anotarse aquí es que, históricamente, La Paz había mantenido un mayor grado de autonomía del estado y, por tanto, había mantenido una identidad cultural y política más autónoma[369]. Las comunidades indígenas habían mantenido los sistemas de autoridad indígenas en un grado no hallado en Cochabamba. Las estructuras indígenas comunitarias en La Paz habían mantenido un significativo grado de su integridad comunitaria bajo el peso del gobierno (la estructuras sindicales que se habían impuesto y la penetración del mercado que en La Paz fue relativamente más débil); las comunidades indígenas en Cochabamba habían sido a menudo cuestionadas y desplazadas por las estructuras sindicales y las fuerzas del mercado que habían subordinado a las instituciones comunitarias. En este contexto, la región de La Paz estuvo estructuralmente más dispuesta a organizarse en torno a demandas "indígenas" – particularmente en la medida en que las reformas militares trataron de minar los niveles de autonomía garantizados por el régimen de ciudadanía corporativista. Un segundo punto a tener en cuenta aquí es que la subsistencia en las tierras altas (dónde se ubica La Paz) depende más de  más las tareas agrícolas que en otras regiones. Las tierras altas permanecieron como un enclave con escasas ratios de producción y recursos limitados. Además, carecieron de asistencia técnica y económica, educación, servicios de salud, entre una lista de servicios prometidos por el estado que simplemente quedaron en promesas (Hurtado, 1986). Esta situación supuso que cualquier tipo de cambio en la asignación de recursos o defensa de la tierras afectaba directamente al nivel de vida de estos campesinos andinos; la dependencia de los recursos estatales era más elevada en Cochabamba, una región rica y de valles con unos niveles muy elevados de mecenazgo

[369] Este fue particularmente el caso de los aymara en Aroma, en La Paz ( también en partes de Oruro ).

estatal. Por estos motivos, La Paz estuvo más dispuesta a organizarse contra el régimen[370].

En síntesis, el impulso organizativo a través de lineamientos indígenas provino de la erosión de los regímenes de ciudadanía y el cuestionamiento que esto supuso para la autonomía local y las condiciones de vida para las poblaciones indígenas. El motivo o impulso para organizarse no se tradujo en todos los lugares en movimientos indígenas. Los movimientos indígenas emergieron donde el espacio político asociativo se combinó con la capacidad para activar y construir sobre las redes preexistentes. Los movimientos indígenas emergieron cuando estos factores (erosión de los regímenes de ciudadanía corporativista y sus efectos resultantes: consolidación de desigualdades; espacio político asociativo; y redes) se combinaron en áreas con fuertes estructuras de autoridad indígena; como en La Paz – una nueva generación de líderes indígenas se movilizó en torno de las identidades indígenas[371].

### 6.1.4. Construyendo las redes kataristas en la ciudad; escuelas y sindicatos: los medios y recursos para la movilización

El proceso de organización en torno a la identidad indígena emergió, en primer lugar de las discusiones entre varios jóvenes aymaras que habían migrado de las áreas rurales de la provincia de La Paz a la capital para cursar estudios de secundaria y universitarios. Estos jóvenes activistas trazaron y construyeron al primera red, contactándose unos con otros y creando un lenguaje político común que les permitió comunicarse entre ellos y con sus comunidades. Empezaron a discutir los mecanismos sobre los que habían sido discriminados como indígenas y los derechos que deberían tener como tales. Empezaron a ver que su situación era el resultado de la discriminación racial, la explotación y la segregación. Organizando movimientos y partidos políticos, trataron de rectificar esta situación. Estas discusiones incipientes empezaron a ser conocidas en las escuelas de secundaria como el Movimiento 15 de Noviembre y en el ámbito universitario como

[370] Hurtado ( 1986 ) precisa que la distinción tierras altas / valles tiene raíces en los tiempos pre-incaicos. Los *ayllus* o comunidades estaban mayoritariamente asentados en las tierras altas, situando a estas áreas como los centros de la vida cultural y política. En cambio, los valles eran enclaves de apoyo para las tierras altas.

[371] Cuando estos factores se combinaron con estructuras de autoridad indígena, locales y débiles – como en Cochabamba – los movimientos indígenas no surgieron hasta mucho después.

Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA)[372]. Este movimiento realmente encubría dos enfoques muy diferentes sobre la organización y los derechos indígenas.

El primero de ellos apostaba por el desarrollo de un único movimiento indígena organizado que representara y abogara por los derechos indígenas. Esta tendencia estaba formada por miembros que procedían de la provincia paceña de Pacajes y fueron conocidos como los "Indianistas" (Hurtado, 1986). Identificaban la fuente de subordinación en el racismo y en la voluntad de crear mayores espacios para la representación indígena y su influencia sobre el estado. La mayor parte de ellos eran jóvenes, recientemente urbanizados y empezaron a organizarse en barrios urbanos de cara a obtener apoyo para el partido (y posteriormente partidos) que formaron (Yashar, 2002). Eligieron organizarse a través de partidos políticos – primero en 1960 como el Partido Acción Nacional que, tras varias divisiones, fue conocido como el movimiento Nacional Tupak Katari en 1968 y finalmente como el Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA) en 1978[373]. Esta nueva etiqueta refleja dos importantes debates. En primer lugar, decidieron verse a sí mismos como un movimiento y no un partido; en segundo lugar, eligieron incluir la palabra "Indio" en el nombre de su organización como una manera de proyectar su subordinación como indígenas y su necesidad de luchar contra el racismo.

A pesar de las etapas de apertura política, los Indianistas nunca obtuvieron un amplio apoyo y su legado ha sido más limitado. Su foco urbano delimitó el potencial de su alcance como partido dado el bajo número ( aunque creciente ) de aymaras urbanizados. Claramente, las discusiones internas dentro de los círculos indianistas entorpecieron sus esfuerzos organizativos. Además, fallaron al crear y construir redes que les permitieran construir un movimiento, elevar su identidad indígena y mantener su apoyo.

[372] Yashar ( 2002 ) precisa que el MUJA trató de incrementar el conocimiento y el orgullo en relación a la identidad indígena distinguiéndola de la identidad nacional criolla / mestiza. Así mismo, sobretodo en el entorno rural, trataron de inyectar un discurso étnico y un conjunto de demandas en la otrora agenda de clase. Estos indígenas migraron de las comunidades rurales pero mantuvieron los vínculos con ellas.

[373] Yashar ( 2002 ) precisa que el MUJA trató de colaborar con el MITKA a finales de los setenta pero sintieron que ellos estaban realizando tareas menores. Así, organizaron una conferencia para organizar otro grupo de jóvenes ( el Juventud India de Kollasuyo, JIK ) y también un partido político indígena diferentes ( Partido Indio ) para promover la línea indigenista. Este nuevo partido también se enfrentó con divisiones y tensiones internas que minaron la organización en sí.

El segundo, y más influyente, enfoque fue adoptado por los "Kataristas". Sus líderes también emergieron en el contexto de las discusiones y organización en la secundaria, y después en la universidad, de los círculos de aymaras que habían acudido a la capital. Pero ellos se formarían ( y capturarían ) sobre las redes sindicales del entorno rural. Estos activistas ( que mayoritariamente provenían de la provincia paceña de Aroma ) contemplaron su lucha en unos términos ideológicos y estratégicos diferentes ( Hurtado, 1986 ). Ideológicamente, estaban de acuerdo con el hecho de que el colonialismo los había oprimido durante siglos; si bien el periodo colonial finalizaba en 1825, un nuevo periodo de colonialismo interno los había continuado oprimiendo y excluyendo como indígenas, incluso con la revolución del MNR ( Cárdenas, 1989 ). Sin embargo, rechazaron reducir su lucha a una cuestión racial o de clase. Así, los kataristas y Víctor Hugo Cárdenas[374], en particular, trataron de subrayar la compleja realidad de la exclusión de los indígenas, tanto de aquellos que fueron excluidos como de aquellos que, como campesinos, se habían encontrado con adicionales, aunque iguales, formas centrales de explotación. Este último punto ayuda a explicar porqué los Kataristas pudieron identificarse tanto como aymaras como campesinos.

Es n este contexto en el que los kataristas empiezan a organizarse a través de la intersección de lineamientos étnicos y de clase. Volvieron a sus comunidades de origen, empezaron a organizarse a nivel local y trabajaron para obtener posiciones de liderazgo en sus organizaciones sindicales locales. La idea era obtener el control de los sindicatos campesinos, controlados por los militares, y garantizar a sus comunidades tanto una mayor autonomía en referencia al estado como el acceso a los recursos. En el proceso, no buscaron simplemente el control de las organizaciones preexistentes sino también crear los espacios y la legitimidad para expresar y legitimar sus prácticas y costumbres indígenas[375]. El objetivo: romper la proyección simbólica promovida por el MNR de un campesinado boliviano homogéneo y la afirmación de la indianidad.

[374] Que más tarde desempeñaría el cargo de vicepresidente de Bolivia.

[375] De acuerdo a esto, tanto dentro como fuera de sus comunidades, resaltaron la importancia de usar la *whipala*, la bandera multicolor, así mismo, el hacer uso de los instrumentos musicales indígenas en los eventos y la conmemoración de los mártires indígenas. Hurtado ( 1986 ) señala que los kataristas, a menudo, se encontraron con comunidades que conocían poco o estaban poco inspiradas por la historia y simbolismo de Tupaj Katari. Emplearon este tipo de recursos para vincular el desafío contemporáneo a las tendencias históricas de resistencia.

Pero por qué este proceso de organización emergió primero entre los aymara ? Los activistas provenían de aquellas comunidades que eran las pero integradas en el mercado y las estructuras sindicales y contemplaron el pacto militar-campesino como una imposición que no encajaba con las estructuras de autoridad indígenas que sobrevivieron pero que se resentían de los esfuerzos por controlarlas y cooptarlas ( Hurtado, 1986; Rivera, 1987 ). A partir de 1968, empezaron a realizar algunos avances asegurando los cargos electos a nivel local en los sindicatos.

Por tanto, La Paz siguió una trayectoria diferente a la de Cochabamba. En La Paz, los líderes indígenas que empezaron a movilizarse provenían de aquellas comunidades que habían mantenido sus estructuras de autoridad indígenas y que se sentían subordinadas y manipuladas por el Pacto Militar-campesino; las virtudes del pacto parecían distantes a estas comunidades que vieron a dicho pacto como una imposición. En este contexto, lucharían por obtener una mayor autonomía local en referencia al pacto y lo harían tratando de capturar posiciones dentro de la federación campesina dominada por el estado. Por el contrario, en Cochabamba las instituciones comunitarias indígenas habían sido muy debilitadas por la penetración del mercado y la organización sindical y se produjo un débil ímpetu para defender la autonomía comunitaria que era marginal. Las comunidades cochabambinas se organizarían a través de lineamientos indígenas únicamente después de las comunidades paceñas lo hubieran hecho con éxito.

### 6.1.5. Los grados de espacio político asociativo: la oportunidad y la emergencia del movimiento

El compromiso por organizar un movimiento indígena, retomar el control de sus comunidades y reobtener el control del movimiento campesino nacional era aparente a finales de la década de los sesenta; sin embargo, la ejecución de este compromiso estuvo bloqueada por dos factores: oportunidad y capacidad. La oportunidad estaba directamente ligada al proceso de apertura y cierre político que el país experimentó; los cierres más agudos y represivos se produjeron durante los gobiernos de Hugo Bánzer Suarez (1971 – 1978) y Luis García Meza (1980 – 1981). A través de sus prácticas represivas, constriñeron el espacio político asociativo y deslegitimaron los sindicatos oficiales – produciendo, como consecuencia, un motivo para unirse a la oposición. El

número de protestas cayeron precipitadamente. Los momentos de apertura política – particularmente con los gobiernos de Ovando / Torres, Guevara / Gueiler y Siles Zuazo – garantizaron un mayor espacio político asociativo y contemplaron un aumento en el número de protestas (Conaghan & Malloy, 1994)[376]; la tabla 72 muestra como, una vez ya puede hablarse de una democracia progresivamente en consolidación en Bolivia, las protestas son más frecuentes lo que a su vez implica el riesgo de que se produzcan cierres dentro del espacio disponible (se entrará con más detalle en esta cuestión en las siguientes páginas).

**Tabla 72. Bolivia: Estados de sitio en democracia (1985-2003)**

| Gobierno | Fecha | Causa | Actores | Detenidos | Confinados | Liberados |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Víctor Paz Etenssoro (MNR) | 18/09/85-18/12/85 | Protesta contra Decreto Supremo 21060 | COB-Mineros | 200 | 155 | 45 |
| Víctor Paz Etenssoro (MNR) | 27/08/86-27/11/86 | Marcha por la vida contra la relocalización | Mineros-COB | 184 | 59 | 117 |
| Jaime Paz Zamora (MIR) | 15/11/89-15/02/90 | Huelga de los maestros | Maestros-COB | -- | 153 | -- |
| Gonzalo Sánchez de Lozada (MNR) | 18/04/95-18/07/95 | Huelga COB-Maestros | Maestros-COB | 810 | 350 | 460 |
| Gonzalo Sánchez de Lozada (MNR) | 18/07/95-18/10/95 | Huelga COB-Maestros | Maestros-COB | Prórroga | | |
| Hugo Bánzer (ADN) | 08/04/2000-08/07/2000 | Guerra del Agua Bloqueo de Carreteras | Cordinadora del Agua, cocaleros, aymaras del altiplano, policía, maestros rurales | -- | 22 | 22 |

Fuente: Alenda (2003)

Los kataristas hallaron la primera gran oportunidad para organizarse con la apertura política marcada por la muerte de Barrientos y la apertura asociada a los gobiernos militares de Ovando y después de Torres ( 1969 – 1971 ). Ovando derogó la Ley de Seguridad del Estado de 1965 y extendió los derechos civiles básicos, incluyendo los derechos asociados con la organización sindical. La expansión de estos derechos no se desplazó fácilmente al sector rural donde los gobiernos militares mantuvieron la

[376] Las protestas son diferentes que la construcción del movimiento; sin embargo, estas protestas fueron, en su mayor parte, organizadas por los movimientos y, por tanto, usadas para la emergencia de los mismos.

estructura del Pacto Militar-Campesino ( Hurtado, 1986 ). Con el gobierno militar de Torres se produjo una mayor apertura hacia el campo en la medida que Torres trató de ganar el apoyo campesino. En este sentido, extendió de manera efectiva el espacio político asociativo.

Es precisamente en este periodo en el que los kataristas empezaron a organizarse enérgicamente, y de manera pública, para formar organizaciones campesinas autónomas del Pacto Militar-Campesino[377]. Una nueva generación de líderes empezó a desplazar a aquellos líderes que previamente habían apoyado a Barrientos – primero en los sindicatos provinciales de La Paz y después en varios departamentos. En 1970, estos nuevos líderes habían asumido algunas posiciones clave en el departamento de La Paz ( por ejemplo en Aroma, Pacajes o Carñavi ) desplazando a los líderes del pacto militar-campesino en niveles departamentales no sólo allí sino también en Oruro y Potosí (Hurtado, 1986). El mismo fenómeno estaba sucediendo en otros departamentos.

Para crear un espacio autónomo del estado, los kataristas fundaron el centro campesino Tupak Katari en 1971, que fue diseñado como un centro cívico socio-cultural. Su objetivo era el de crear vínculos entre aymaras rurales y urbanos así como crear / sostener una base de apoyo para los kataristas[378]. Paralelamente se desarrollaron otros esfuerzos por parte de agencias para el desarrollo independientes o grupos vinculados a la iglesia[379]. Sin embargo, el periodo de apertura política fue breve. Con el derrocamiento de Torres por Bánzer, el nuevo gobierno militar se opuso a los kataristas, se frustró la organización indígena katarista ( Albó 1983, 1991; Mayorga, 1988 ) y así

[377] Como hacíamos referencia antes, usando con gran orgullo el discurso, las banderas y todo aquello que hiciera referencia a su identidad indígena.

[378] Para ello se emplearon medios como la radio que fue uno de los apoyos más efectivos para llegar a aquellas comunidades más dispersas.

[379] Entre ellos destacamos el centro de Investigación y Promoción del campesinado ( CIPCA ) con cursos de historia a través de la radio o sobre eventos como la organización sindical. Los objetivos del CIPCA eran: dinamizar la economía, fortalecer la organización campesina independiente y educar a los adultos. El CIPCA promovió el desarrollo entre los aymaras y, a través de la radio, ofrecían la historia aymara en lengua aymara. Este tipo de programas radiales ayudar a destacar los problemas a los que debían enfrentarse aquellas comunidades y que no eran sólo cuestiones locales sino nacionales. De hecho, se creaba un entorno para que muchos se inclinaran hacia el katarismo. Junto a ello, la relevancia de algunas figuras como Víctor Hugo Cárdenas que se convirtió en el líder de los kataristas y más tarde en Vicepresidente de la república.

se cerró el espacio político asociativo[380]. Lo que resulta remarcable durante este periodo es que mientras los esfuerzos políticos para reobtener el control de los sindicatos campesinos nacionales y regionales se vieron bloqueados, los esfuerzos a nivel local se mantuvieron ( Yashar, 2002 ) – en parte porque las posiciones sindicales locales eran simplemente organizaciones indígenas con nuevos nombres y porque las organizaciones nacionales / regionales raramente penetraron en los niveles locales de manera efectiva ( y, por tanto, el espacio político asociativo fue recortado pero destruido en el nivel local ) y por el hecho de que algunos kataristas seguían penetrando en el entorno rural para continuar los procesos de organización ( Hurtado, 1986 )[381].

Mientras la organización campesina fue "cerrada" de por sí, las actividades culturales e intelectuales en el ámbito urbano, provinentes del ámbito universitario, continuaron[382] y las iglesias y las ONGs siguieron implicándose en el desarrollo rural, proveyendo redes a través de las cuales los kataristas movilizaron comunidades y mantuvieron el contacto con ellas.

En este periodo de cierre político, los kataristas lanzaron su primer documento público: el Manifiesto de Tiwanaku[383] en 1973[384] (ver recuadro 12) y lo utilizan en sus

[380] En los peores momentos de la represión, varios kataristas partieron hacia el exilio, se suspendieron sus *meetings* políticos públicos y las organizaciones sindicales que habían ganado un mínimo de autonomía durante el gobierno de Torres fueron enjaezadas por el estado militar.

[381] Yashar ( 2002 ) precisa que en este periodo era difícil seguir trabajando en las comunidades. Por tanto, estos kataristas trabajaron a través de las autoridades indígenas locales y/o las organizaciones sindicales locales.

[382] Además, aquellos activistas en el exilio pudieron emplear la radio para hacer llegar sus mensajes a los aymaras en el altiplano y evitar la censura gubernamental ( Rivera, 1987 ).

[383] Tiwanaku es un enclave sagrado en la historia aymara y fue elegido precisamente para simbolizar los vínculos históricos con la cultura, historia, religión y política indígena ( hurtado, 1986 ).

[384] Es un documento complejo pero que subraya la intersección entre las luchas indígenas y de clase – en él se redefinen las ideas promovidas por el ala indígena / campesina del movimiento katarista. Celebra el pasado indígena y critica el azote colonial que dividió a las comunidades indígenas, asimilándolas a una presunta cultura mestiza e imponiéndoles una forma de desarrollo desigual e inapropiada. Pero la crítica no solo es histórica sino que también se critica a la Revolución del MNR del 1952, incluyendo la reforma de la tierra, el sufragio universal y la política educativa al haber promovido el individualismo o la cooptación. A la vez se critica a los partidos nacionales que proclamaron que hablaban en beneficio del campesinado utilizándolo como un recurso electoral a ser movilizado y manipulado sin una participación fundamental o sostenida. Los sindicatos campesinos son descritos como localmente representativos de las comunidades pero cooptados nacionalmente.

organizaciones clandestinas a nivel local para inspirar, entrenar y formar cuadros[385] (Hurtado, 1986). La idea era la de forjar una organización campesina autónoma con una fuerte base en la cultura indígena (la tabla reproduce un fragmento de la introducción de dicho manifiesto en su traducción del aymará al castellano). Sin embargo, con la masacre de 1974 en Cochabamba, muchas de las organizaciones kataristas tuvieron que ocultarse y la organización rural fue la más compleja. Si bien los kataristas continuaban operando dentro de los sindicatos controlados por el gobierno ( y los programas radiales continuaban siendo emitidos en aymara ), el ascenso katarista quedaba bloqueado por el cierre del espacio político asociativo.

| **Recuadro 12. Manifiesto de Tiwanaku, 1973 (introducción)** |
|---|
| "Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre" dijo el Inca Yupanqui a los españoles. Nosotros los campesinos quechuas y aymarás 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 una pirámide. Bolivia ha vivido y está viviendo terribles frustraciones. Una de ellas, quizá la mayor de todas, es la falta de participación real de los campesinos quechuas y aymarás en la vida económica, política y social del País. Pensamos que sin un cambio radical en este aspecto será totalmente imposible crear la unidad nacional y un desarrollo económico dinámico, armónico propio y adecuado a nuestra realidad y necesidades. Bolivia está entrando en una nueva etapa de su vida política, una de cuyas características es la de despertar de la conciencia campesina. Al acercarse a un período pre-electoral una vez más se acercarán los políticos profesionales al Campesino para recabar su voto y una vez más lo harán con engaños y falsas promesas. La participación política del campesinado debe ser real y no ficticia. Ningún Partido podrá construir el País sobre el engaño y la explotación de los campesinos. Nosotros, los propios Campesinos lejos de todo afán partidista y pensando únicamente en la liberación de nuestro Pueblo, queremos exponer en éste Documento aquellas ideas que juzgamos fundamentales en el ordenamiento económico, político y social del País." |

Con la liberalización política que empezó en 1977, los kataristas (que fueron tanto los actores que la impulsaron así como sus beneficiarios) empezaron a recuperar su fuerza pública y a recapturar las posiciones políticas a nivel nacional que habían ganado justo antes de la ruptura. Esto no significa que la liberalización política estuviera claramente demarcada. De hecho, de 1978 a 1982 (ver tabla 73), pueden encontrarse siete gobiernos militares y dos civiles (Gamarra, 1995). Sin embargo, se produjo una aparente apertura del espacio político asociativo a pesar de este flujo de gobiernos.

**Tabla 73. Gobiernos en Bolivia. 1978-1982.**

| Período | Jefe de Gobierno | Tipo de gobierno | Fuente de autoridad |
|---|---|---|---|
| 1978 | Juan Pereda Asbún | Militar, de facto | Golpe de Estado |
| 1978-79 | David Padilla Arancibia | Militar, de facto | Golpe de Estado |
| 1979 | Walter Guevara Arze | Civil, constitucional | Elegido por el Congreso |
| 1979 | Alberto Natusch Busch | Militar, de facto | Golpe de Estado |
| 1979-80 | Lidia Guelier Tejada | Civil, constitucional | Elegido por el Congreso |
| 1980-81 | Luiz García Meza Tejada | Militar, de facto | Golpe de Estado |

[385] Esto se produjo habitualmente con el auspicio del Centro campesino Tupac Katari ( CCTK ).

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1981 | Celso Torrelio Villa, Waldo Bernal Pereira, Oscar Pammo Rodríguez | Militar, de facto | Nombrado por García Meza |
| 1981-82 | Celso Torrelio Villa | Militar, de facto | Nombrado por junta militar |
| 1982 | Guido Vildoso Calderón | Militar, de facto | Nombrado por Fuerzas Armadas |

En 1977 se produce un resurgimiento de la sociedad civil con movilizaciones masivas contra el régimen y con los kataristas adoptando un rol activo en las protestas. En agosto de ese año se lanzaba el segundo manifiesto de Tiwanaku y algunos líderes y activistas empezaban a reaparecer en público reclamando sus posiciones en ámbitos como la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia ( CNTCB ) y que el gobierno militar alterado. Dicha confederación fue renombrada como CNTCB - Túpac Katari, subrayando la importancia de las corrientes kataristas e indígenas. Antes de la caída del gobierno de Bánzer, empezaron a recapturar posiciones sindicales y, con la caída del régimen, obtuvieron un control completo. En 1978, los kataristas habían resurgido y obtenido el control del movimiento campesino[386].

El éxito obtenido en esta tarea de control se reforzó al unificar varias federaciones campesinas en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) – ver tabla 74 - e iniciando una relación más igualitaria con el movimiento de trabajadores dominante, la Central Obrero Boliviana (COB). La nueva federación campesina se diferenció de la vieja federación ya que las comunidades realmente elegían a sus representantes (más que aceptar a los líderes que venían impuestos desde fuera).

**Tabla 74. Estructura de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB)**

| Nivel nacional | Nivel regional | Nivel local |
|---|---|---|
| | Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de La Paz (FSUIAP) | FSUTC-Choquechaca Asunta |
| | | FSUTC-LarecajaTropical |
| | | FSUTC-Irupana |
| | | FUCORSU-LP (Radio Urbano. Sub Urbano de La Paz) |
| | | FUCORSU-LP (Radio Sub Urbano de El Alto) |
| | Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Santa Cruz (FSUTC-SC) | FSUTC-Norte Santa Cruz |
| | Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Cochabamba (FSUTC-CBBA) | FSUTC-Trópico de Cochabamba |
| | | FU Centrales Unidas |
| | | FRUTC Ucureña |

[386] A finales de la década de los setenta, existían dos federaciones nacionales campesinas: una identificada con el gobierno y la otra con el movimiento de trabajadores autónomos, la Central Obrero Boliviana ( COB ). Parte de la lucha katarista fue trabajar dentro de la COB, crear alianzas entre las fuerzas campesinas independientes e imprimir la nuva federación con un marco katarista.

| | | |
|---|---|---|
| Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia | Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Oruro (FSUTC-OR) | FTC-Sabaya |
| | Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Potosí (FSUTC-POT) | FRUTCAS Uyuni |
| | | FSUTC Norte Potosí |
| | | FSUTC Sud Tupiza |
| | Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Chuquisaca (FSUTC-CHUQ) | FSUTC Nor y Sud Cinti |
| | | FRUTC-H. Siles Luis Calvo |
| | Federación Sindical Única de Trabajadores de Tarija (FSUTC-TAR) | FSUTC Gran Chaco |
| | Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Beni (FSUTC-BN) | FSUTC Gran Chaco |
| | | FSUTC Ballivián |
| | | FSUTC Riberalta |
| | Federación Sindical Única de Trabajadores Campesino de Pando (FSUTC-PDO) | FRUTC Las Piedras Pando |

Este fue el inicio del breve periodo de gloria katarista. Mientras la CSUTCB no era equiparada a una "Federación Katarista", en su años iniciales, los kataristas dominaron las posiciones ejecutivas más importantes en la confederación. En 1979, la CSUTCB demostraba su independencia del gobierno. Con el anuncio de un paquete económico (recomendado por el Fondo Monetario Internacional – FMI) destinado a congelar simultáneamente los precios de los bienes agrícolas e incrementar los precios del combustible, transporte y bienes de consumo básico, la CSUTCB organizó un bloqueo nacional de carreteras; con sindicatos campesinos locales bloquearon 30 carreteras en cada departamento del país (Yashar, 2002). El bloqueo paralizó al país durante una semana y fue la movilización campesina más amplia desde la revolución de 1952. las demandas no eran particularmente étnicas en su origen; básicamente estaban vinculadas a demandas materiales para reobtener acceso a los recursos que les habían sido negados[387].

**Recuadro 13. La pugna entre la CSUTCB y la COB**

Durante las dos últimas décadas se ha desarrollado un doble conflicto o pugna en el seno de las organizaciones de los trabajadores. Por un lado, el general, la CSUTCB que se incorpora a la COB, ha planteado en cada congreso de la COB la ampliación de su peso político, primero en la estructura y composición de la COB y su dirección y después cada vez más la dirección misma de la COB, disputándosela a los trabajadores mineros. LA CSUTCB no ha logrado la dirección de la COB, es decir, volcar el balance de fuerzas entre campesinos y obreros a nivel de la central sindical pero sí lo ha hecho al nivel del sistema de partidos. Los partidos que hoy tienen representación parlamentaria, el Movimiento al Socialismo (MAS) y el Movimiento Indio Pachacuti (MIP), provienen del sindicalismo campesino. Esta dualidad o división partidaria proviene de la dinámica de conflictos internos a la CSUTCB, por un lado y de una diferencia en relación a proyectos políticos, por el otro lado. Un modo de plantear el asunto es la

[387] Yashar ( 2002 ) precisa que sería incorrecto reducir el movimiento a nada más que un movimiento étnico.

pugna entre quechuas y aymarás por la dirección nacional del sindicalismo campesino. Esto ha producido fuertes conflictos y una prolongada crisis interna de la CSUTCB durante la década del 90. Un modo de enfrentar el conflicto ha sido un acuerdo por medio del cual durante una gestión se elegiría a un aymara y a un quechua en la siguiente. Entre los quechuas también hay divisiones y pugnas, en especial entre los sectores de Evo Morales y los de Alejo Véliz, que en principio organizaron juntos la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP) y luego se separaron en lo político-partidario y en lo sindical también. La novedad en la historia política contemporánea del país es que el MAS, que se ha convertido en la segunda fuerza electoral del país desde el 2002, es un partido que ha sido organizado explícitamente a partir de los sindicatos de los cocaleros; es decir, es una decisión de clase que desde el seno del sindicato organiza un partido. En este sentido, el núcleo de la vida del partido está en las asambleas de los sindicatos y en las estructuras de las federaciones de los sindicatos cocaleros. En ese sentido, la experiencia del MAS es lo más parecido a la historia de la socialdemocracia europea, esto es, sindicatos que organizan partidos para participar en la disputa del poder político y a través de elecciones tener presencia en el parlamento, inclusive llegar a ser gobierno por esta vía electoral.

Pero el liderazgo katarista de la CSUTCB lanzó varias iniciativas que politizarían y harían públicas las identidades étnicas en debates políticos sin precedentes. Desde 1979, la CSUTCB había estado reclamando un estado plurinacional (Albó, 1991) y en el Primer Congreso Político indio, en Noviembre de 1982, denunciaron la discriminación contra los indígenas del país (quechuas, aymaras, tupiguaraníes y otros) por parte de las instituciones públicas y privadas[388]. También centraron su crítica en la denuncia de la Reforma de la Tierra de 1953 por promover el individualismo y fragmentar sus organizaciones de base comunitaria con el Manifiesto Político de 1983[389]. La CSUTCB formuló una Propuesta de Reforma Agraria en 1983-1984 que introducía demandas étnicas en el debate político y con una significativa consulta y participación de las comunidades indígenas (Hurtado, 1995).

La propuesta trataba de actualizar reforma agraria de la década de los cincuenta. Entre sus muchas propuesta se encontraba una demanda por el reconocimiento de las tierras comunales, el pluralismo cultural o el trabajo comunitario. Estas propuestas esencialmente demandaban que el estado reconociera y aprobara la existencia de modos de organización, estructuras de autoridad, usos y costumbres, y producción económica indígenas en el nivel local antes que mantener la ficción de que los beneficiarios de la distribución que conllevaba la reforma de la tierra eran agentes libres que actuaban como campesinos individuales. Así, rechazaban las asunciones homogeneizadoras de las existentes leyes estatales referentes a los habitantes del entorno rural.

[388] En su Manifiesto político de 1983, denunciaron los esfuerzos por considerarlos campesinos.

[389] Así mismo, en el Manifiesto se declara que los sindicatos rurales que emergieron en la oleada de reformas de la tierra fueron formas de organización impuestas desde arriba.

Como parte de la propuesta, querían reformas estatales que desarrollaran y respetaran los derechos de propiedad comunitaria, las organizaciones comunitarias, la autonomía política comunitaria así como los usos y costumbres. Además, demandaban mayores servicios estatales, particularmente en el área educativa. Si bien dicha propuesta se sometió al Congreso y al Presidente Hernán Siles Suazo en 1984, nunca se sometió a voto[390]. Si bien la propuesta no fue aprobada, subrayó la importancia de la autonomía comunitaria – incluso en esos grupos que rechazaban la propuesta en su plenitud[391].

En 1988, resurgió una versión diferentes de la propuesta de reforma agraria; en ese año, el CSUTCB y el CIDOB[392] formaron comités para discutir la formación de la Asamblea de Nacionalidades[393] y en ella señalar la importancia de reconocer y organizarse en torno al poder comunal. La asamblea promovería el fortalecimiento / recreación de las estructuras de autoridad indígenas a nivel local con una institución nacional que serviría como foro para debates, discusiones y coordinación entre las comunidades locales a nivel nacional. Pero la idea, que fue bien recibida, nunca llegó a implementarse – en parte por el miejdo a la manipulación política o el dominio de un grupo u otro (Ticona, Rojas & Albó, 1995).

Sin embargo, la idea no desapareció de la agenda política y reapareció en 1992, 1994 y 1996. Esta agenda pluricultural encontró alguna resonancia durante la administración de Gonzalo Sánchez de Lozada.

### 6.1.6. La segunda generación de movimientos indígenas; el surgimiento de partidos políticos de base étnica: impacto en el sistema político y avances en el terreno electoral

Los kataristas fueron los primeros movimientos indígenas en la región y aquellos que fueron más conocidos; a ellos se les unieron otros movimientos que emergieron más

[390] Pinelo (1989), Albó (1991), Hurtado (1995) y Van Cott (2001).

[391] Como es el caso del MITKA, por ejemplo.

[392] Siglas de la Federación indígena amazónica que discutiremos en el siguiente capítulo.

[393] Que ya había surgido en el Primer Congreso Extraordinario del CSUTCB.

tarde en los valles (precisamente en aquellas áreas que no se organizaron como indígenas durante la década de los sesenta y los setenta). En los ochenta y los noventa, una nueva ronda de organización indígena se desarrolló entre aquellos que: se habían visto ampliamente afectados por una nueva etapa de reformas estatales; podían erigirse sobre las redes preexistentes y el espacio político asociativo preexistente; contemplaron el valor estratégico de movilizarse a través de líneas indígenas como resultado de los éxitos obtenidos por los kataristas.

En agosto de 1985, el gobierno introducía un "Nuevo Programa Económico" – NEP - (el decreto 21060), coloquialmente conocidas como las Reformas Neoliberales. Estas reformas fueron diseñadas para solventar los problemas de inflación[394], déficits presupuestarios, los problemas en la balanza de pagos y los pagos de la deuda[395] . Para solventar esta situación, las reformas neoliberales , básicamente, cortaron el compromiso desarrollista del estado y rompieron con todo aquello que quedaba del pacto que el MNR había realizado con los sectores organizados, incluido el campesinado. Si bien esta ruptura tenía muchos antecedentes, incluyendo varias medidas de estabilización durante la década de los setenta, durante los años previos a las reformas neoliberales el estado había mantenido un compromiso público de activar la implicación del estado en el desarrollo económico ( Congahan & Malloy, 1994 ); con esto, se podía mantener la ficción de que el estado aún estaba comprometido con su base corporativista organizada. Las reformas de 1985 rompieron con estas imágenes[396] y, en ese mismo año, el estado desmanteló varios programas que previamente habían apoyado a las comunidades campesinas. Entre otras cosas, las reformas eliminaron los precios de control y los subsidios para los productos agrícolas, el petróleo, el gas y congelaron los salarios (Malloy, 1984). La primera de estas medidas cuestionó severamente el acuerdo

[394] En algunos informes se indica que la hiperinflación había alcanzado unos niveles del 25.000% en 1985. Sin embargo, las cifras varían en función de la fuente utilizada. Sachs & Morales ( 19888 ) y Gamarra ( 1995 ) hablan de un 25.000%; Toranzo Roca ( 1996 ) sitúa las tasas de inflación en un 8.000% para 1985. Arellano López & Petras ( 1994 ) indican 15.000%.

[395] Que totalizaban un total del 70% las rentas obtenidas de las exportaciones ( Gamarra, 1995 ). De hecho, para 1985, los precios de las mayores exportaciones bolivianas habían caído dramáticamente.

[396] El Nuevo Programa Económico ( NEP ), lanzado durante la administración del presidente Víctor Paz Estensoro en agosto de 1985, pretendía solventar los determinantes técnicos y políticos de la inflación con cinco políticas: la estabilización del tipo de cambio; la liberalización del comercio y cuentas de capitales; la reducción del déficit gubernamental y la emisión de moneda; la resolución de los conflictos políticos y de redistribución a favor del capital; y el logro de nuevos recursos externos. A largo plazo, el gobierno también prometió el abandono del modelo de desarrollo conducido por el estado que había dominado en Bolivia desde la revolución de 1952.

corporativista que el MNR había establecido con el campesinado. Por otra parte, los servicios sociales fueron recortados en los dos primeros años del NEP – esto particularmente se notó en el sector educativo y algo menos en el sanitario (Morales, 1994). Sin embargo, en 1988, se produjo un aumento del gasto social hacia los sectores más empobrecidos de la población (Yashar, 2002).[397]

Healy (1997) observa que el acceso de la CSUTCB al Ministerio de Agricultura y Asuntos Campesinos cambió drásticamente. Las medidas implementadas fueron acompañadas con "asaltos" directos a las federaciones de trabajadores. El estado declaro el estado de sitio y suspendió las libertades civiles, obstaculizando la resistencia que se esperaba que había aumentado contra las reformas económicas. Además, el gobierno acosó a los líderes laborales, encarceló a algunos y confinó a otros cientos a enclaves remotos de la jungla (Conaghan & Malloy, 1994; Gamarra, 1995; Morales, 1994).

Simultáneamente, el estado trató de establecer una federación y una confederación sindical oficiales y paralelas, desplegando estrategias de mecenazgo para apoyar al sindicato oficial y debilitar a la CSUTCB en las áreas rurales[398].

Las medidas de estabilización tuvieron tanto un impacto dramático tanto en el ámbito material como en el psicológico. Entre las reformas más dramáticas se encuentran el cierre de las empresas mineras estatales ineficientes; la minería de estaño había generado la contribuido, en mayor medida, con la actividad comercial. Este cierre finalizó con el despido de 23.000 de los 30.000 trabajadores de la corporación minera estatal, COMIBOL (Conaghan & Malloy, 1994; Healy, 1997). Con los despidos, las familias perdieron una significativa fuente de ingreso. Mientras algunas familias se desplazaron hacia las áreas urbanas, otras volvieron a sus comunidades originales en el entorno rural[399]. Sin embargo, no había tierra suficiente y la que estaba cultivada no podía apoyar necesariamente el incremento de población. Como resultado, se produjeron conflictos entre los ex – mineros y los campesinos, quedándose los primeros con elevados niveles de desempleo. Gran número de estos ex-mineros decidieron

[397] Yashar ( 2002 ) argumenta que esto se produjo como respuesta a las presiones del Banco Mundial.
[398] Esto confundió a la población en el campo aunque este impacto no fue, en último término, relevante ( Yashar, 2002 ).

[399] Sus comunidades fueron, a menudo, incapaces de absorber a los trabajadores en las economías locales.

cultivar arroz pero se encontraron con la caída de los precios del mismo como consecuencia de la liberalización de los precios del arroz. Así, muchos ex-mineros y campesinos decidieron dejar sus comunidades de origen y desplazarse hacia la región del Chapare para cultivar coca: un cultivo que prometía buenos rendimientos, demanda internacional y precios elevados (ver recuadro 14)[400]. Los mineros del estaño fueron conocidos por su radicalismo; no resulta sorprendente que trasladaran su radicalismo hacia las comunidades cocaleras del Chapare.

**Recuadro 14. Bolivia: Anecdotario sobre el cultivo de la hoja de coca**

En 1961, las Naciones Unidas inscribían la hoja de coca en su lista de los productos considerados como ilícitos y la Convención de Viena de 1968 prohíbe a los países signatarios a importar la hoja verde de coca. Ya en 1971, la Organización de los Estados Americanos (OEA) prohibía su cultivo, su consumo así como la comercialización y su exportación. Sin embargo, es esencial distinguir entre lo que es la hoja de coca utilizada en Bolivia y de la cocaína, droga derivada del procesamiento químico de la hoja de coca. La hoja de coca cuenta con muchas especies y variedades. Utilizada desde hace más de 5 000 años por las civilizaciones precolombinas, esta hoja es parte integrante de su civilización. como producción agrícola en sí, se integra a su farmacopea ancestral así como a sus rituales sociales y religiosos. Las leyendas incaicas relatan que el Dios Sol –Inti- creó la Coca para saciar la sed, acabar con el hambre y hacer que los hombres se olvidaran del cansancio. Los Aymarás, cuya civilización se expandió en la región del Lago Titicaca antes de la llegada de los Incas, le dieron su nombre de khoka, que significa "el árbol por excelencia". La conquista española, lejos de acabar con esta práctica la acabó promoviendo al contemplar que el uso de la hoja de coca permitía multiplicar por dos el tiempo de trabajo de los mineros de las nuevas colonias; incluso se convierte en su principal remuneración (el concilio de Lima emitió la primera interdicción al consumo de la coca al considerar que ésta tenía propiedades satánicas; sin embargo, el clero peruano prosiguió obteniendo impuestos del comercio de las hojas de coca). La primera descripción científica de la hoja de coca se hace en 1750, cuando el botanista francés Joseph de Jussieu regresa de América del Sur; pero será necesario esperar hasta el año 1863 para que Angelo Mariani, químico procedente de Córcega, deje las patentes de varios productos de su composición (de las pastillas de coca al té de coca, sin olvidar el vino con extractos de coca). En 1855, Friedrich Gaedcke, un científico alemán, logra aislar la cocaína contenida en la hoja de coca y cinco años después, otro alemán, Albert Nieman, elabora la cocaína purificada tal y como se la conoce en la actualidad. Desde entonces, la amalgama entre hoja de coca y cocaína ha sido difícil de corregir. Hasta hoy, la hoja de coca es presente en muchos de los actos en los Andes. En el universo mental de las poblaciones indígenas existen tres mundos en interacción: el mundo superior, el de los dioses; el mundo medio, en el que habitan los seres humanos y, finalmente, el mundo inferior. Entre estos 3 mundos, el intercambio espiritual es permanente y la hoja de coca siempre está presente. Sin ella, y desde la visión indígena, no existiría interacción entre los tres mundos. Además de estos aspectos simbólicos, es necesario destacar que a diferencia de otros tipos de cultivos (maíz, trigo, arroz,...) la coca se adapta muy bien en las zonas tropicales de Bolivia, Ecuador y Perú. Puede dar hasta 4 cosechas al año y no necesita ningún cuidado especial, resistiendo a cualquier parásito o enfermedad. Constituida por 14 alcaloides (entre los cuales la cocaína supone entre el 0.5 y 3 %), la hoja de coca es un estimulante pero no un narcótico ya que no crea dependencia. Mascar esta hoja reduce aumenta la resistencia física y alimenta la persona que la masca (100 gramos de coca boliviana bastan para cubrir las necesidades diarias en calcio, hierro, fósforo, vitamina A y B2). Asimismo, la coca se utiliza en centenares de productos tan básicos como champú, dentífricos y ciertos medicamentos. Para los defensores de la planta, ésta representa un potencial considerable para toda la región andina y que podría comercializarse. Sin embargo, para ello parece necesario acabar antes con el problema que supone la cocaína. Entre el kilogramo de cocaína comprado al productor y el gramo pagado por el consumidor el aumento puede llegar a unos 2500%. Esta cifra aproximada ayuda a tomar conciencia de la profunda dualidad existiendo entre cocaleros productores y narcotraficantes. La lucha

[400] Nash ( 1992 ) indica que muchos de los ex-mineros también se desplazaron a regiones como santa Cruz, Cochabamba, Beni o los Yungas.

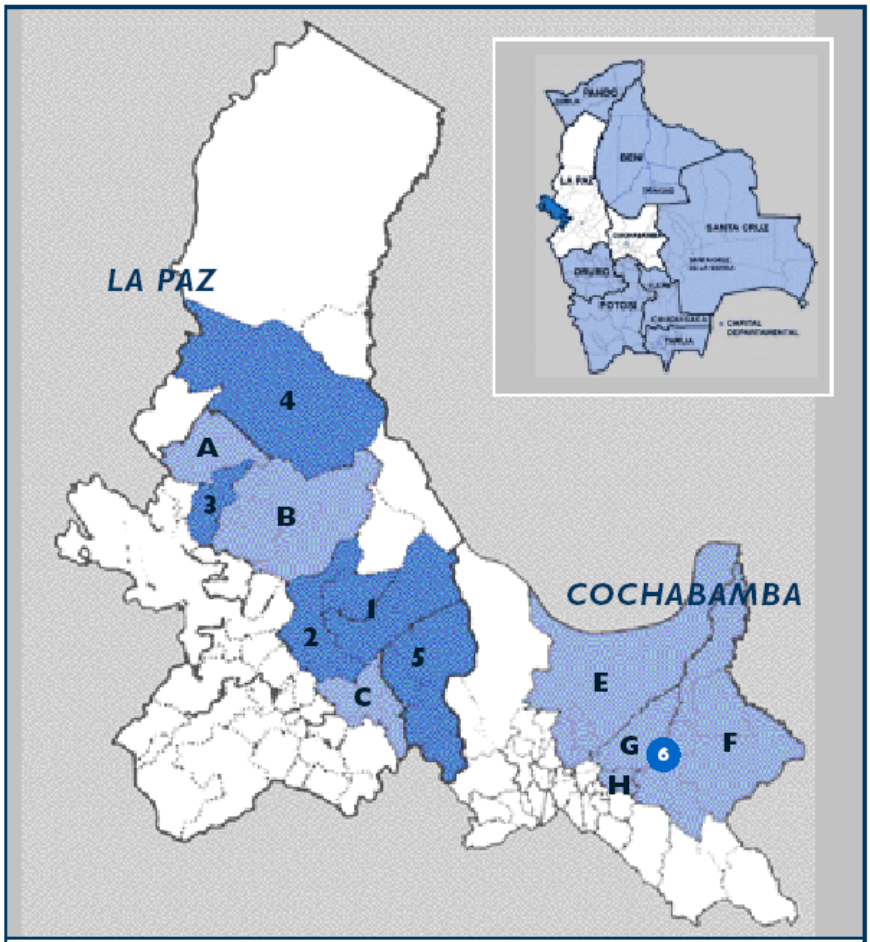
antidrogas en lo que se refiere al cultivo de la hoja de coca ha fracaso sistemáticamente. Los esfuerzos desarrollados desde hace lustros no han logrado reducir la producción, sino que más bien ésta ha ido trasladándose cada vez de un país al otro y de una región a la zona vecina. Cierto que la producción cayó de 140.000 a 40.000 hectáreas en Perú y de 35.000 a 5.500 hectáreas en Bolivia (aunque estas cifras no son exactas, sólo aproximadas), pero la producción se trasladó a Colombia donde cuenta ahora con 120.000 hectáreas. En gran parte, este fracaso se debe a que el motivo principal del cultivo de la hoja de coca tiene raíces socioeconómicas. Al margen de ser una elección vital por parte de los campesinos, el cultivo de la coca permite a miles de estos campesinos andinos sobrevivir día a día. En ausencia procesos como reformas agrarias o de políticas de desarrollo, las perspectivas sobre el cultivo de la hoja de coca apuntan a que éste seguirá creciendo porque ninguna otra actividad garantiza un ingreso equivalente. Para tener una idea de la potencialidad del cultivo de la hoja de coca, basta echar un vistazo a zonas como la del Chapare cochambambino en Bolivia. Se calcula que las 3.200 hectáreas (aproximadamente el 1% de la tierra fértil) que el gobierno no ha erradicado, tienen un potencial de producción de 90 toneladas métricas de cocaína. Por cada 1.000 hectáreas de coca es posible elaborar 7,5 toneladas de cocaína; una cantidad que se multiplica si se tiene en cuenta que en la zona del Chapare se obtiene un promedio de cuatro cosechas al año. Lo cierto es que la producción nacional de hoja de coca se cifra en 80 toneladas al año, a través de 28.150 hectáreas, a pesar de los esfuerzos gubernamentales. Uno de los grandes problemas que debe enfrentar el país proviene de las imprecisiones y ambigüedades en relación al marco legal. Los productores del Chapare (y también de zonas como los Yungas) pueden exportan coca siempre y cuando cumplan con las disposiciones del Reglamento de Circulación y Comercialización de la Hoja de Coca en su Estado Natural. La venta de ese producto en el exterior está permitida para fines farmacéuticos y para la fabricación de gaseosas. El inciso m) del artículo 10 del Reglamento señala que los interesados deben presentar el "certificado de importación, expedido por el país de destino final señalando la cantidad y el uso que se aplicará a la hoja de coca en su estado natural exportada. Una Resolución Administrativa autorizará la venta del producto en el exterior. Los cocaleros pueden exportar hasta 10 taques de 50 libras de cada uno, equivalente a 500 libras de coca. Pero los cocaleros de ambas regiones ven dos impedimentos. Las restricciones establecidas en la Ley 1008 (de julio de 1988 y que ilegaliza la hoja de coca) y la Convención de Viena suscrita en 1968 a la que se aludía con anterioridad.

Muchos se volvieron políticamente activos en las regiones cocaleras del Chapare[401] (ver mapa 7). La región del Chapare ha permanecido relativamente despoblada, de manera que la posibilidad de desplazarse hacia la zona ofrecía la posibilidad de cultivar la coca y asegurarse un trabajo en las tareas de procesamiento de la pasta de coca.

Así, se estima que el número de habitantes en el Chapare se duplicó entre 1984 & 1989 (Léons & Sanabria, 1997). La producción de coca se disparó en los años siguientes a las reformas de 1985; unas 250.000 – 300.000 personas estaban involucradas en la industria de la coca (en alguna de las diversas etapas de producción y procesamiento) lo que equivale a casi un siete por ciento de la población económicamente activa (Léons & Sanabria, 1997; Healy, 1997).

[401] La coca siempre se ha cultivado en Bolivia para el consumo doméstico. Sin embargo, estamos haciendo referencia a una nueva generación de cocaleros o, en otras palabras, cultivadores de coca.

**Mapa 7. Regiones de cultivo de la hoja de coca en Bolivia**




**Leyenda**

*Zona de producción tradicional (Ley 1008, Art.9)*
**Provincias:**
1. Nor y Sud Yungas (LP)
2. Murillo (LP)
3. Muñecas (LP)
4. Fransz Tamayo (LP)
5. Inquisivi (LP)
6. Yungas de Vadiola (CBBA)

*Zonas de producción excedentarias en transición (Ley 1008.Art.10)*
**Provincias;**
A. Saavedra (LP)
B. Larecaja (LP)
C. Loayza (LP)
D. Áreas de colonización de Yungas (LP)[2]
E. Chapare (Cbba)
F. Carrasco (Cbba)
G. Tiraque (Cbba)
H. Arani (Cbba).

[1] No existe un mapa real de los cultivos de hoja de coca en Bolivia. Esta mapa refleja La Ley 1.800, promulgada el 20 de Julio de 1988, que establece zonas tradicionales y zonas de transicion, las ultimas sujetas a compensacion inicial y sustitucion por cultivos alternativos.
[2] Áreas no indicadas en el mapa.

Fuente: Transnacional Institute (2004)

**Tabla 75. Bolivia: 1990-2000; coca, tierra y agua: una década de agitación indígena y campesina (síntesis cronológica)**

| Año | Suceso |
|---|---|
| 1990 | La CSUTCB lleva a cabo un encuentro entre las organizaciones indígenas de las tierras altas y bajas para discutir la implementación de la ley agraria que fue propuesta en 1984. Los pueblos indígenas de las tierras bajas no están de acuerdo con la implementación de dicha ley porque consideran que limita su autonomía en sus tierras de cultivo. |

| | |
|---|---|
| 1991 | El gobierno boliviano ratifica el acuerdo 169 de la OIT sobre los derechos de los pueblos indígenas y tribales en estados independientes. El gobierno también aprobó una ley nacional que protegía los derechos de la población indígena. Esta ley fue apoyada por los grupos indígenas de las tierras altas pero no por los de las tierras bajas. Así mismo, durante ese año, los pueblos indígenas de las tierras bajas y los de las tierras altas caminaron juntos en la "Marcha por el Territorio y la Dignidad" durante 700 kilómetros. La noción de territorio se refería a la protección de sus tierras de las actividades de tala de árboles así como de la protección legal de sus tierras comunales. |
| 1992 | Los indígenas de las tierras altas y bajas adoptaron el término "pueblos originarios" para referirse a su status legal como originarios o primeras naciones del país. |
| 1992 (12 de octubre) | Miles de indígenas de las tierras altas y bajas se movilizaron en todas la ciudades del país. En La Paz, casi 50.000 indígenas rodearon el palacio de gobierno formando una cadena humana. Fueron demostraciones pacíficas. |
| 1993 | Víctor Hugo Cárdenas, antiguo líder katarista, resultó elegido como vice-presidente en las elecciones nacionales ganadas por el MNR con Gonzalo Sánchez de Lozada. En su discurso inaugural, el 6 de agosto, Cárdenas habló en aymara, quechua y guaraní mientras él y su mujer lucían los vestidos aymaras tradicionales. El Ejército Guerrillero Tupac Katari fue desmantelado y varios de sus miembros arrestados.El grupo fue responsable de 30 ataques con bombas durante a principios y mediados de la década de los ochenta. Los guaranís de las tierras bajas obtuvieron un escaño en el parlamento gracias a su alianza con el MRTKL, el partido político de Cárdenas. |
| 1993 (mayo) | Se lanza el "Plan de todos". Este plan hacía énfasis en las tierras y grupos comunitarios y en la apertura de una democracia pluralista con proyectos de educación plurilingües. |
| 1993 (4 de junio) | Se informó que un millón de indígenas no disponían de tarjeta de voto y, por tanto, no podían participar en elecciones. |
| 1994 | El gobierno aprobó reformas constitucionales que reconocían a Bolivia como una sociedad multiétnica y plural al tiempo que permitía que las poblaciones indígenas asumieran la propiedad de las tierras tradicionales. |
| 1995 (19 de abril) | El gobierno declara el estado de emergencia tras una huelga de 5 semanas del sindicato de profesores, 3 semanas de huelga general, enfrentamientos diarios entre la policía y trabajadores así como el descontento imperante en varias regiones. A la declaración de emergencia le siguió la toma de la sede la Central Obrero Bolivia (COB), en La Paz, por parte de la policía y los militares. Aproximadamente 300 líderes sindicales se refugiaron en poblaciones aisladas. Sánchez de Lozada prohibió todas las protestas y manifestaciones argumentando que la medida era necesaria en tanto los líderes sindicales provocaban reacciones violentas. Los estados de emergencia fueron una constante en 1986, 1987 y 1993. |
| 1995 (16 de julio) | Las poblaciones rurales reciben el 40% del presupuesto nacional (225 millones de dólares) para la construcción de carreteras, escuelas y creación de programas de educación tanto en castellano como en dialectos indígenas. Este programa fue conocido como "Plan de Participación popular" y ha sido considerado como un modelo de descentralización económica para países latinoamericanos con un elevado porcentaje de población indígena. El gobierno también legalizó la medicina tradicional indígena. |
| 1995 (21 de julio) | El gobierno había extendido el estado de emergencia durante 90 días más debido a los continuos disturbios en el Chapare como consecuencia de la agresiva campaña anti-droga promovida por el gobierno. Los principales sindicatos, incluyendo a la CSUTCB, habían convocado una semana de acciones políticas en apoyo a los coraleros del Chapare. Así mismo, 2000 mujeres realizaron una huelga de hambre en apoyo a los coraleros. |
| 1996 (Agosto) | Se inicia una marcha por parte de varios pueblos indígenas y campesinos que culminará en La Paz. Los manifestantes se oponen a la reforma de la tierra promovida por el Instituto Nacional de Reforma Agraria. Son apoyados por la Central Obrero Boliviana, el principal sindicato, que convoca una huelga de 24 horas. |
| 1996 (2 de octubre) | En La Paz se produce una huelga indefinida convocada por varios sindicatos; así mismo se detectan bloqueos de carreteras por parte de sectores rurales y protestas por parte de poblaciones indígenas y campesinos. Casi 20.000 indígenas se manifestaron en la capital del país durante las dos semanas anteriores para protestar ante unas revisiones a la Ley Agraria. |
| 1996 (11 de octubre) | El parlamento aprueba la ley de reforma agraria. Casi 20.000 indígenas y manifestantes rurales habían marchado hacia La Paz, por el periodo de un mes, para protestar contra la medida. Muchos manifestantes se sintieron traicionados por las poblaciones indígenas de |

| | |
|---|---|
| | las regiones orientales y amazónicas en la medida en que la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB) se separaron del movimiento y firmaron un acuerdo con el gobierno; recibieron títulos que reconocían la propiedad colectiva de la tierra. Por su parte, la CSUTCB, siguió oponiéndose a la nueva ley (la ley incluía garantías de recorte de impuestos – de un 50%, protección de las tierras ante mediciones arbitrarias pero permitía que aquellas tierras, sobre las que no se habían pagado impuestos durante los dos últimos años, pudieran transferirse a los granjeros campesinos. |
| 1997 (14 de febrero) | Las poblaciones indígenas se mostraron muy activas en los meses que precedieron a las elecciones presidenciales y al parlamento. CIDOB trató de buscar el apoyo de varios partidos políticos. La plataforma política de CIDOB consistía en demandar nuevas divisiones territoriales, la creación de autoridades municipales y áreas indígenas especiales así como la consolidación de territorios y la promoción de una nueva cultura nacional y apoyo para el desarrollo sustentable. |
| 1997 (9 de abril) | El vice-presidente Cárdenas indica que si bien el estado ha reconocido los derechos de las poblaciones indígenas, dicho reconocimiento ha tenido un mínimo impacto en su realidad cotidiana. |
| 1997 (junio) | Hugo Bánzer Suárez del Partido acción Democrática Nacional (ADN) lidera las encuestas para las elecciones presidenciales, Bánzer ya había sido presidente de 1971-1978. Cinco partidos establecen una coalición de gobierno: ADN, Unión Cívica Solidaria (UCS), CONDEPA, Nueva Fuerza Republicana (NFR) y el movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). Marcial Fabricano, líder de la principal organización de las tierras bajas (CIDOB) perdió la vice-presidencia a favor del Movimiento Bolivia Libre. |
| 1998 (6 de abril) | Sindicatos campesinos, incluyendo la CSUTCB, bloquearon las carreteras que conducían a las principales ciudades del país - La Paz, Cochabamba, Santa Cruz – como parte de una huelga. Los manifestantes demandaban aumentos salariales y modificaciones sobre la ley de tierras. |
| 1999 (8 de enero) | Estados Unidos elogia la reducción de coca emprendida en Bolivia; así mismo, anuncia un aumento de la ayuda para la campaña anti-droga que asciende de los 35 millones de dólares, de 1998, a los 54 para 1999. Se destruyeron alrededor de 12.000 hectáreas de cultivo de coca; la mayoría en el Chapare. |
| 2000(3-20 de abril) | Miles de campesinos y trabajadores protestaron contra los aumentos en el precio del agua, el desempleo y la crisis económica del país y sus vinculaciones con la lucha contra el narcotráfico por parte del gobierno. En los últimos años, el gobierno había destruido más de la mitad de la producción de hoja de coca lo que dejó a miles de campesinos quchuas y aymaras sin una fuente de ingresos; así mismo, la economía empeoró ostensiblemente en aquellas regiones en las que el tráfico de drogas había florecido. Las protestas ocurrieron por toda Bolivia aunque la mayor parte de la actividad se concentró en las áreas periféricas de las dos ciudades más grandes del país: La Paz y Cochabamba. Los líderes coraleros organizaron protestas en Cochabamba mientras que los campesinos empezaron a bloquear la carretera que conecta a las provincias de Oruro y La Paz. Estos hechos se produjeron entre el día 3 y 4 de abril. El día 8, el Presidente Banzer declaró 90 días de estado de emergencia en un intento por calmar las protestas que se habían desarrollado por todo el país. El día 9, miles de campesinos se concentraban en la plaza mayor de Cochabamba para protestar por el aumento de los precios del agua y la destrucción de la industria de la coca por parte del gobierno, entre otras cosas. Miles de campesinos aymaras se enfrentaron con los militares en las poblaciones andinas de Achacahi y Batallas el día 9 de abril tras bloqueos de carreteras e invasiones de edificios oficiales y sedes gubernamentales. El día 10, miles e campesinos ocupaban la plaza mayor de Cochabamba tras haber marchado desde la ciudad de Quillacollo. Los manifestantes denunciaban que el gobierno había alterado la Ley de Saneamiento y Alcantarillado con la intención de privatizar la industria del consumo de agua. Se formaba así la Coordinadota del Agua de Cochabamba y se iniciaba una disputa que sería conocida como la "Guerra del Agua". La CSUTCB rechazó finalizar con los bloqueos de carreteras bajo las órdenes de Felipe Quispe. La Central Obrero Boliviana (COB) convocó una huelga nacional el día 12 de abril para protestar contra lo que llamaron "masacre" de ciudadanos por parte de los militares en la reciente ola de protestas. Los restantes días estuvieron marcados por diversos enfrentamientos y disputas que tuvieron como protagonista al sector estudiantil y a profesores universitarios. El día 18, el gobierno boliviano y los sindicatos campesinos firmaron un acuerdo para finalizar los conflictos que se habían sucedido desde el día 3. Finalmente, el día 20 de abril, el Presidente Banzer decidió decretar el fin del estado de emergencia después que |

| | |
|---|---|
| | trabajadores e indígenas se mostraran dispuestos a desmantelar los bloqueos de carreteras y cesar en las actividades de protesta. Por su parte, la Iglesia católica y los sindicatos incrementaron su presión sobre el gobierno. |
| 2000 (11 de julio) | Casi un millar de indígenas inician una marcha desde Santa Cruz de la Sierra a la Paz para protestar por el retraso del gobierno en el reconocimiento de territorios indígenas y titilaciones de tierras. La "Marcha por el Territorio y la Dignidad" fue organizada por la Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB). Una semana antes de la marcha, los líderes de CIDOB llegaron a un acuerdo con el gobierno para el establecimiento de un límite temporal para la transferencia de tierras y títulos a las poblaciones indígenas. |
| 2000 (13 septiembre – 14 octubre) | El día 13 de septiembre se inician protestas sindicales. El día 18, en protestas contra la política gubernamental anti-narcóticos, un millar de coraleros bloquearon las carreteras en la zona de Villa Tunari, la principal carretera de Bolivia. Los coraleros demandaban que el gobierno garantizara los precios para los cultivos alternativos así como respetar los cultivos de coca en la zona (el gobierno de Banzaer destruyó entre 33.000 y 38.000 hectáreas, cerca del 90% de la producción de hoja de coca en la región; aproximadamente 60.000 indígenas ubicados en la zona de Cochabamba dependían de los ingresos obtenidos de este cultivo para subsistencia) y eliminar los puestos de vigilancia militar. Los planes del gobierno pasaban por erradicar el cultivo ilegal de hoja de coca para el 2002 y permitir el cultivo en 12.000 hectáreas para el consumo local |
| 2000 (19 septiembre) | El número de cocaleros involucrados en las protestas ascendía a 19.000. Así mismo, se incrementaban las protestas por parte de campesinos aymaras en contra de las políticas de distribución de tierras y de aguas. |
| 2000 (20 septiembre) | Los manifestantes del Chapare finalizaron con un bloqueo de carreteras después que el parlamento boliviano acordara establecer una jurisdicción municipal en el área. A pesar de este acuerdo, otros bloqueos continuaron y fuerzas militares fueron enviadas a la zona de acuerdo a la advertencia del gobierno de enviar dichas fuerzas en caso de que los bloqueos continuaran. Los militares consiguieron desbloquear la carretera de Copacabana que conduce a Perú en las villas de Achacahi y Huarina sin hallar oposición por parte de los manifestantes aunque los enfrentamientos se localizaron en Villa Tunari contra los coraleros. Finalmente, al sur del país, en Santa Cruz, cerca de 500 campesinos se manifestaban demandando carreteras pavimentadas, la construcción de puentes y un proyecto de protección forestal. |
| 2000 (24 septiembre) | Siguen las protestas en Parorani (enclave situado en la carretera entre Cochabamba y Oruro) y Guaqui (en la carretera entre La Paz y Desaguadero). La Iglesia Católica trató de establecer negociaciones entre los líderes de la protesta y el gobierno mientras los representantes de los coraleros revisaban una propuesta gubernamental en respuesta a las demandas de los manifestantes. Mientras, la CSUTCB demandaba la revocación de las leyes sobre agua y tierras. |
| 2000 (30 septiembre) | Banzer afirmaba que el plan para erradicar los cultivos de coca seguiría adelante a pesar de las protestas. |
| 2000 (6 octubre) | Tras cinco días de negociaciones entre los líderes de CSUTCB, representantes del gabinete presidencial, granjeros y profesores, llegan a varios acuerdos con la Iglesia Católica, entre otros, como mediadores. Logran promesas de modificación sobre la ley de tierras y aguas. |
| 2000 (13 octubre) | Los cocaleros deciden abanadonar el bloqueo de carreteras que había impedido el acceso a las provincias de La Paz, Cochabamba y Santa Cruz. Se permitiría que los coraleros tuvieran parcelas de coca para su uso personal. El gobierno promete el desembolso de capital para garantizar cultivos alternativos. De este modo, finalizaban los bloqueos de carreteras que se habían prolongado durante un mes. |
| 2000 (14 noviembre) | Felipe Quispe anuncia la creación del Movimiento Indígena Pachakuti (MIP) que actuaría como partido político destinado a servir los intereses de la población indígena. |

El primer Consejo Andino de Producción de Coca se llevó a cabo en 1991; en su segundo encuentro, en 1993, la asamblea eligió a Evo Morales como presidente y que, durante la década de los noventa, se consolidó como el líder indiscutible del movimiento cocalero. El movimiento se afilió con la CSUTCB y ha luchado para

valorizar la hoja de coca y legalizar su producción así como su consumo[402]. Por tanto, han defendido sus niveles de vida como parte de los derechos y la cultura indígena – adoptando parte del lenguaje empleado por los kataristas en sus primeros documentos. Sin embargo, debe precisarse aquí la diferencia entre la hoja de coca empleada para el consumo[403] de aquella empleada para la elaboración de cocaína; son de diferente tamaño y el tamaño de la hoja de coca cultivada en el Chapare es la que corresponde a la elaboración de la cocaína (ver tabla 76). Por tanto, parece que los cocaleros están haciendo uso de la identidad indígena para fines puramente instrumentales y estratégicos. El gobierno boliviano ha tratado de responder a la presión ejercida por Estados Unidos, en relación a la erradicación del cultivo de la hoja de coca, implementando en la región varios intentos infructuosos para destruir los cultivos[404]. En este contexto, ha emergido un movimiento cocalero para defender los derechos para cultivar coca y que ha empleado un discurso étnico sobre derechos culturales y autonomía que ha recibido apoyo y atención internacional.

**Tabla 76. Producción de hoja de coca y cocaína (toneladas métricas)**

| **Países** | **1987** | **1992** | **1999** |
|---|---|---|---|
| *Hoja de coca* | 239,061 | 365,191 | 290,300 |
| Colombia | 17,100 | 44,891 | 195,000 |
| Bolivia | 54,961 | 800,300 | 22,800 |
| Perú | 167,000 | 240,000 | 72,500 |
| *Cocaína* | 356 | 918 | 765 |
| Colombia | 34 | 91 | 520 |
| Bolivia | 154 | 225 | 70 |
| Perú | 167 | 600 | 175 |

Fuente: United Nations Office for Drug Control and Crime Prevention (2000); Global Illicit Drug Trends (2000).

Healy (1997) indica que el movimiento cocalero ha obtenido más acceso al Ministerio de Agricultura que cualquier otro sindicato campesino desde 1985. Esto se debe en gran medida a que el estado se encuentra comprometido con el proceso de erradicación de la producción de coca en aquellas áreas más directamente vinculadas a la industria de la cocaína para la exportación; los cocaleros han tratado y están tratando de obtener una mayor asistencia estatal de cara a implementar proyectos de desarrollo alternativo (

[402] Los cocaleros argumentan que están sirviendo a la comunidad indígena. La coca es una hoja sagrada que se emplea tanto en los rituales como en el consumo diario; es empleada para superar el frío durante las noches, aliviar la sensación de hambre y es el principal recurso de subsistencia para muchos indígenas que viven en las tierras altas bolivianas.

[403] La hoja de coca es masticada por las poblaciones indígenas.

[404] De hecho, los Estados Unidos se han involucrado al dictar e implementar el programa boliviano estatal de erradicación.

Healy, 1997 ). Sin embargo, Yashar ( 2002 ) precisa que el estado ha renegado sistemáticamente de sus compromisos para incluir a los cocaleros en los procesos de toma de decisión y en la provisión de proyectos de desarrollo alternativo en las comunidades[405].

| **Recuadro 15. Evo Morales y la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos** |
| --- |
| En el seno de la CSUTCB se organizaron las federaciones sindicales de los cocaleros de Los Yungas y del Chapare. Evo Morales ingresa en el sindicalismo cocalero desde 1981 y desde 1994 preside las cinco federaciones del trópico de Cochabamba. En 1995 se aprobó la organización de su instrumento político que primero se llamó Asamblea por la Soberanía de los Pueblos y luego deviene en el MAS, debido al no reconocimiento de su sigla e inscripción por parte de la Corte Nacional Electoral. |

Sin embargo, los mineros desplazados no se han organizado simplemente alrededor de la coca sino que también han apoyado los esfuerzos para entrar en el terreno de los partidos políticos[406] - por ejemplo con la fundación de la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP) en mayo de 1995 (ver recuadro 15). La ASP se presentó como un partido en pro de los derechos indígenas, movilizándose entre los quechuas de los valles de Cochabamba y ofreciendo su compromiso para representar a los pueblos indígenas como la gran nación del país. Con la ASP, los cocaleros tuvieron éxitos importantes en 1995 en el nivel local en la primera ronda de las elecciones municipales en el país y lograron consolidar candidatos a nivel nacional apoyándose en un programa para crear un estado diferente con un mayor respeto al mundo indígena boliviano.

Los cocaleros y la ASP obtuvieron fuerza dentro de la CSUTCB en los noventa y los cocaleros demostraron su fuerza en la arena electoral. En 1995 obtuvieron 50 concejales y 10 alcaldes y, en 1997, vieron cómo eran elegidos cuatro diputados para el legislativo en el periodo 1997 – 2002. ( Urisote & Baldomar, 1998 ). Sin embargo, el mayor éxito de los cocaleros se produjo con las elecciones generales de 2002 donde el Movimiento al Socialismo ( MAS ), liderado por Evo Morales, quedó como segunda fuerza política.

---

[405] El malestar entre los cocalero se ha incrementado si tenemos en cuenta que la mayor parte de proyectos de desarrollo alternativo que se han implementado no han tenido en cuenta la realidad socio-económica y geográfica del Cahapare ( McGuire, 2002 ). En otras palabras, dichos proyectos, a corto plazo, no han garantizado a los cocaleros unos mínimos niveles de subsistencia lo que ha provocado que éstos sigan cultivando la hoja de coca a pesar de los proyectos de erradicación.

[406] Conviene destacar aquí que el movimiento cocalero forma parte de la masa que apoya al MAS, liderado por Evo Morales y que quedó como la segunda fuerza política del país tras las elecciones de junio de 2002.

En los comicios generales del 30 de junio de 2002, la fuerza que protagonizó el mayor ascenso fueron los partidos campesinos y en particular el Movimiento Al Socialismo (MAS) del líder cocalero Evo Morales[407]. Esta era la primera vez que movimientos de origen indígena llegan tan lejos en unas elecciones dentro del país (ver recuadro16)[408]. Junto al Movimiento Indígena Pachakuti (liderado por Felipe Quispe) el MAS lograba que ambas fuerzas sumaron una cifra superior de votos (acapararon un cuarta parte de los votos válidos) a la que obtuvo el ya ex-presidente de la República Sánchez de Losada (Bagio, 2002).

**Recuadro 16. Bolivia y las elecciones de 2002: ¿un punto de inflexión?**

Las elecciones celebradas en el pasado 2002 en Bolivia constituyen un nuevo referente a tener en cuenta en lo que se refiere al ascenso de partidos políticos de base indígena en Bolivia creando un precedente sin parangón en el país y en la región (meses después, el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik se convertiría en pieza clave de la coalición que condujo al poder a Lucio Gutiérrez en Ecuador). Sin embargo, al margen de tener en cuenta este fenómeno histórico como un hecho en sí, también deben tenerse en cuenta los efectos que puede provocar en el futuro político boliviano. Autores como Madrid (2003) consideran que la composición étnica de las sociedades latinoamericanas y el tamaño de la población indígena influyen sobre el grado de fragmentación de los sistemas de partidos y los resultados electorales. Hasta ahora, la tendencia a destacar es que la población indígena, más que concentrar su voto en un partido diferente en relación a otros grupos étnicos de la región, tiende a dividir su voto en más partidos que la población no-indígena. Tradicionalmente, la población indígena ha tendido a concentrar su voto en los dos partidos grandes en una proporción mucho mayor que la población no-indígena (Madrid, 2003). Esta disparidad se acentúa en Bolivia hasta las elecciones de 1997 donde los dos partidos grandes recibían en 74.2 por ciento del voto indígena pero sólo el 40.4 por ciento del voto no-indígena. Sin embargo, los resultados de elecciones de 2002 en Bolivia pueden hacer suponer que las tendencias señaladas se están alterando: el MAS acabó segundo en las elecciones del 2002 con un 21% del voto (Rivero Pinto 2002; Van Cott, 2002 ), ganando 27 escaños en el legislativo (un 20% del total de los escaños; por su parte, el MIP ganó seis escaños con un seis por ciento del total de votos. Estos resultados, podrían apuntar a una concentración del voto de la población indígena hacia ciertas fuerzas políticas más que la tradicional dispersión del voto. La pervivencia de políticas clientelistas, dentro de muchas comunidades indígenas en la región, es uno de los factores responsables de los elevados niveles de dispersión del voto en áreas con elevada población indígena. Este comportamiento clientelista se encontraría presente en las comunidades indígenas por tres motivos: primero, porque en muchas comunidades indígenas, los caciques o señores de la tierra han ostentado mucho poder durante mucho tiempo lo que ha facilitado la compra y venta de votos; segundo, los elevados niveles de pobreza y marginalización social que prevalecen en muchas comunidades indígenas han potenciado el comportamiento clientelista; en tercer lugar, la carestía de partidos de base indígena en la región y el tradicional descuido hacia las poblaciones indígenas por parte de los partidos dominantes ha debilitado el incentivo de los votantes indígenas de practicar un voto programático. Únicamente durante los últimos años, los partidos dominantes han hecho algunos esfuerzos por atraer a los votantes indígenas mediante llamados programáticos. En este sentido, han tratado de reclutar a líderes indígenas y adoptar algunos elementos de la agenda indígena. Estos esfuerzos, podrían hacer declinar las prácticas clientelistas dentro de las poblaciones indígenas de la región. Pero, por el momento, como indica Madrid (2003), hay muy poca evidencia de que los esfuerzos de los grandes partidos para atraer a votantes indígenas, a través de cambios programáticos, hayan dado sus frutos. Los resultados de las elecciones del 2002 parecen mostrar

[407] Que además fue elegido diputado uninominal con una votación record del 85 %. Al ocupar el segundo lugar ( en votos y en número de parlamentarios ), tenía la oportunidad de ser elegido en el Parlamento presidente de la República.

[408] En diciembre de 2005, Evo Morales era elegido Presidente de la República, lo que supone el paso final a este proceso de emergencia indígena en la arena electoral al que nos referimos.

que hay un cambio en relación a estos factores. Sin duda, la población indígena del país se mantiene en los niveles de pobreza y precariedad de manera que esto no ha cambiado. Sin embargo, puede considerarse que se ha producido la emergencia de partidos de base indígena que si bien en un inicio no podrían ser considerados como partidos, ahora sí lo son. Esto ha podido provocar que los votantes indígenas pudieran haber emprendido una oleada de voto programático al observar la emergencia de partidos indígenas "viables". Esta emergencia ha fortalecido los lazos con la población y esto se ha traducido en unos resultados electorales diferentes a los de elecciones anteriores. Con ello no quiere decirse que los comportamientos clientelistas hayan desaparecido sino que, a la luz de los resultados, quizás estén perdiendo la relevancia que hasta el momento tenían. Sin embargo, la condiciones socio-económicas críticas en las que se encuentra la población hacen difícil establecer cualquier tipo de predicción en relación a un futuro inmediato. El clientelismo tiene raíces muy profundas dentro de las comunidades indígenas de América Latina (Schmidt et al 1976; Eisenstadt and Roniger 1984; Roniger 1990; Dary 1998) y Bolivia no es una excepción. Es de esperar que el clientelismo siga prevaleciendo en las comunidades indígenas dadas las condiciones de pobreza, vulnerabilidad y marginalización que siguen presentes en países como Bolivia. En este sentido, los comportamientos clientelistas tienden a florecer en las áreas más desaventajadas a nivel socio-económico (Huntington 1968; Scott 1968; Wilson 1973). Brusco, Nazareno y Strokes (2002) señalan al respecto que el clientelismo suele prevalecer en las comunidades más pobres puesto que el voto de los pobres puede ser comprado, de un modo más económico, que el de la población más rica. Además, como señala Kitschelt (2002), los sectores más pobres y con menores niveles de educación, como es el caso de los indígenas bolivianos, no tienen tan en cuenta el factor "futuro" como lo hacen aquellos sectores de mayores recursos y, a menudo, de mayor formación. Como resultado, pueden mostrarse reticentes a esperar a los beneficios en largo plazo pueden derivarse de votar a un candidato que prometió bienes públicos en lugar de privados. La presencia de candidatos, partidos y políticas propiamente indígenas puede motivar que el comportamiento de los votantes indígenas cambie de rumbo y las prácticas clientelistas, a pesar de las imperantes condiciones socio-económicas, pierdan importancia dando lugar a un fortalecimiento del voto programático. En este sentido, los partidos tradicionales que no contemplaron los derechos indígenas o no colocaron a miembros de la población indígena en posiciones de liderazgo claves podrían perder parte de los votos que habían recibido hasta el momento. Es decir, parte de la población indígena podría dejar de votar a aquellos partidos que explícitamente no se preocupen por sus intereses, más aún cuando hay alternativas que sí lo hacen y con amplias posibilidades de victoria. Por ejemplo, en Bolivia, el Movimiento Nacional Revolucionario ( MNR ) llevó a cabo la reforma agraria y abrazó gran parte de la población indígena en el punto álgido de la revolución nacional de 1952. Estas medidas ayudaron a que el MNR atrajera a un gran número de votantes indígenas durante el final de la década de los cincuenta y principios de la de los sesenta; sin embargo, estos lazos se erosionaron durante el amplio periodo de dominio militar en la década de los sesenta y setenta (Malloy y Gamarra, 1998; Albó, 1983). Sin duda, el futuro del MAS vendrá ampliamente marcado por la composición de su estructura interna. Debe recordar que el MAS es una organización cuyo núcleo central es de origen campesino, no obrero, aunque el voto de las ciudades lo haya convertido en un factor de primer orden (hay que precisar que no defiende un programa de revolución social y "dictadura proletaria" sino un programa anti-neoliberal y reformista, con el aditamento de las demandas democrático estructurales de los sectores sobre los que se sustenta). La naturaleza de su estructura social podría calificarse como "vaga", lo que permite una gran heterogeneidad estratégica, asemejándolo a un movimiento más que a un partido y que va desde un nacionalismo popular hasta los populismos radicales pasando por "guevarismos". Sin embargo, las aspiraciones del movimiento de masas pretenden conseguirse sobre la base de la lucha parlamentaria. En este sentido, puede decirse que el futuro del MAS estará marcado por las contradicciones entre una base templada y con potencialidades revolucionarias que condiciona los pasos a seguir por una dirección orientada en términos de reforma y no de revolución. Así, se deberá tener muy en cuenta el papel desempeñado por la clase obrera que ha empezado a transitar hacia un camino profundo de politización. Al mismo tiempo indicar el riesgo de fragmentación de este movimiento al no contar con la capacidad para resolver no ya los grandes problemas nacionales sino incluso las demandas elementales de los sectores sobre los que se sustenta. En la actualidad, distintos sectores del MAS están en una agitada labor, intentado sentar las bases para darle una forma más centralizada y que se amolde a lo que en décadas se ha conocido como "partido". Lo cierto es que el surgimiento del fenómeno del MAS está provocando un situación de "aspiradora" donde el conjunto de los grupos que se reclamaban socialistas y revolucionarios están ingresando o buscan hacerlo a este movimiento por el hecho de que habría abierto un "espacio" para la izquierda. Sin embargo, este aspirar está dejando un vacío ideológico y el programa del MAS simplemente es estrictamente anti-neoliberal. Deberá esperarse a ver qué ocurre en el futuro para comprobar cuál es el destino que depara al MAS.

El MAS se caracteriza por tener una frontal oposición al modelo neo-liberal de privatizaciones impuesto por los principales partidos desde 1985[409] así como a la república que tilda de oligárquica, racista y pro-imperialista[410]. Así mismo, como se ha visto, el MAS se nutre de las fuertes marchas, bloqueos y movilizaciones sociales de base indígena.

Como se ha visto, para los campesinos el neo-liberalismo condujo al cierre masivo de minas y fábricas, al aumento del desempleo y la extrema miseria y a que la soberanía nacional se vea mermada por el remate de las empresas estatales a capitales privados multinacionales y la permanente presencia de efectivos estadounidenses bajo el argumento de luchar contra el narcotráfico.

La cuestión de la coca es algo central en la plataforma del partido. Esta hoja es vista como sagrada y plantea que su cultivo debe continuar pues es una costumbre ancestral y es un producto médico-alimenticio. Los planes de erradicación forzosa promovidos por la Drug Enforcement Administration (DEA) deben ser parados, según el partido, por movilizaciones campesinas que salgan en defensa de la patria (ver recuadro 17).

| **Recuadro17. Bolivia: la politización de los conflictos sociales a partir de 2002** |
|---|
| En 2002, el espacio contestatario que correspondía a la Central Obrera Boliviana (COB), debido a la preeminencia de la industria minera en la economía nacional, se veía restringido por la aparición de nuevos actores (Alénda, 2004). Uno de ellos, el movimiento coralero. El radicalismo del movimiento cocalero se explica en gran parte por el traslado de la tradición de lucha minera a la zona del Chapare (departamento de Cochabamba) tras el cierre de numerosas minas en 1985. La Coordinadora de los Productores de Coca, que reúne las seis federaciones encabezadas por Evo Morales desde 1994, constituye en una de las principales instancias del movimiento popular desde las consecuencias del decreto 21060, estandarte de las políticas de ajuste económico, sobre el movimiento minero (Albó, 2002). Este poder implica una representación creciente en la CSUTCB, desde finales de los años ochenta. El éxito electoral de Felipe Quispe, secretario Ejecutivo del sindicato campesino[411] muestra también que, a |

[409] Desde Agosto 1985 hasta la fecha Bolivia ha venido siendo regida por el nuevo modelo de liberalización del mercado, apertura al capital extranjero y de privatizaciones que ha venido siendo ejecutado por los que fueran los 5 grandes partidos: MNR, ADN, MIR, UCS y CONDEPA. El autor de dicho sistema es el empresario Sánchez de Losada que obtuvo la primera mayoría en las presidenciales por tercera vez. Los partidarios del actual régimen monetarista sostienen que gracias a ello Bolivia superó a la vieja economía estatizadora estabilizando la economía y permitiendo nuevas inversiones.

[410] Para el grueso de la prensa y los congresistas dichas fuerzas incitan a la violencia y a la ruptura con los EEUU que es vista como el principal benefactor del país. Morales fue desaforado de su cargo, pese a haber sido el diputado uninominal más votado, sindicado de promover violencia, y Quispe pasó de 1992 a 1997 en la carcel acusado de terrorista por haber impulsado las acciones armadas del Ejército Guerrillero Túpac Katari que co-dirigió.

[411] El movimiento campesino fue durante mucho tiempo el aliado de las dictaduras militares hasta que un ala de la Central Nacional de Trabajadores Campesinos (CNTCB), creada después de la Revolución de

diferencia del pasado, la CSUTCB llegó a ser un vector de difusión de la ideología katarista[412]. En cambio durante la década de los setenta, el sindicato había sido incapaz de convertir su influencia en votos pues el katarismo nunca obtuvo, solo (es decir sin considerar los resultados del binomio Sánchez de Lozada/Víctor Hugo Cárdenas en 1993), más del 1,5% de los sufragios. En la elección de 2002 en cambio, este discurso demuestra tener mayor impacto que en el pasado. La etnicidad cumple en este discurso un papel movilizador preponderante. Felipe Quispe logra en efecto conquistar una parte del ex electorado de CONDEPA con la defensa del poder para indios pero ya no con el mensaje de igualdad de oportunidades que caracterizaba CONDEPA. El líder aymará se inscribe en una corriente indianista que concibe Bolivia como un país capitalista y mayormente indio, idea que retoma uno de los afiches electorales del partido: "Somos 93,7% / Nosotros, indios, somos la mayoría". Para el MIP, la cultura se sustituye a la raza para encasillar a su vez y a priori los grupos en una determinación de origen inmutable e intangible, reflejada en la expresión de "culturas originarias" o "pueblos originarios". La noción de cultura es en efecto intercambiable con las de nación, pueblo e incluso Estado. Felipe Quispe es por último favorable al autogobierno indígena, o a la "reindianización". Cabe sin embargo aclarar que esta radicalización del discurso no implica para el electorado una modificación sustancial de las reivindicaciones, que siguen apuntando hacia una mayor igualdad de derechos; prueba de ello es la continua denuncia de la existencia de "dos Bolivias", una urbana y desarrollada, otra rural y postergada.
La defensa de la cultura (simbolizada por la hoja de coca) juega también un papel central en el discurso del MAS, articulada con el anti-imperialismo*3* y la condena del modelo neoliberal. Sin embargo y a diferencia del MIP, pese a la radicalidad de sus planteamientos étnico-culturales, el MAS ha sabido federar los abandonados del neoliberalismo, al encarnar una alternativa para diferentes sectores afectados por los ajustes estructurales de 1985. Así, ha tenido la habilidad para practicar, mucho más que el MIP, un idioma abierto a todos los estratos (lo que le permitió seducir a las clases medias) y su mensaje resultó fundamentalmente integrador. En ese sentido, no cabe duda que el éxito de este partido en las elecciones de 2002 da cuenta del número creciente de excluidos y del rechazo cada vez más unánime hacia el modelo neoliberal.

Para quienes buscan mantener la actual democracia formal sustentada en el mercado libre, los partidos campesinos constituyen un riesgo, una especie de "bomba de tiempo" que hay que saber como desarticular. Así, los actos de represión, lejos de haber detenido a éstos, no ha logrado más que hacerlos avanzar[413]. El factor que está marcando la política y las posibilidades de ambos partidos en el país es el descontento social y la pobreza que siguen creciendo.

---

1952 al mismo tiempo que la COB de la cual forma parte, puso fin, en los años setenta, al pacto con los militares ("pacto militar-campesino"), afirmando su especificidad étnica. La CNTCB se transforma entonces en CNTCB-Tupac Katari. En 1979, el sindicato campesino se fusiona con otras organizaciones. Adopta la sigla CSUTCB e integra la COB, después de abandonar la referencia al guerrero aymará.

[412] Como hemos visto, los planteamientos étnico-culturales se organizan durante los años setenta en una corriente política que defiende la identidad cultural aymará: el katarismo (por referencia a Tupac Katari, líder aymará detenido por los españoles durante el cerco a La Paz en 1781 y ejecutado).

[413] Las fuerzas de Quispe que en un momento fueron tildadas de terroristas que coordinaban o emulaban al senderismo peruano, ahora se han transformado en la mayor fuerza electoral y social aymara que jamás antes haya existido. La persecución contra Morales y luego las declaraciones del embajador estadounidense Manuel Rocha terminaron potenciando a Morales. Pocos días antes de los comicios él sostuvo "Quiero recordarle al electorado boliviano que si elige a los que quieren que Bolivia vuelva a ser un exportador de cocaína pondrá en peligro la ayuda de EE.UU.". Para Morales, Rocha, con estas palabras, se convirtió en su jefe de campaña.

Los resultados obtenidos por el MAS (y también por el MIP – ver recuadro18) han provocado al menos inquietud en los grupos parlamentarios de los partidos tradicionales. Ello provoca que pueda empezarse a hablar de la emergencia de un nuevo y posible actor estratégico dentro del sistema de partidos boliviano; más aún tras la caída del Presidente Sánchez de Lozada, la su sucesor Carlos Meza Gisbert y la elección de Evo Morales como nuevo Presidente de la República. Ante todo, lo cierto es que el MAS se ha asentado como segunda fuerza política en Bolivia y, a ello, ha contribuido un discurso de reivindicación étnica.

| **Recuadro 18. El regreso de Felipe Quispe** |
| --- |
| Bajo las condiciones de división interna y de crisis apareció el liderazgo de Felipe Quispe (tras pasar años encarcelado acusado de terrorismo) , que fue elegido secretario general de la CSUTCB en 1998. Bajo su dirección que se desplegó el ciclo de bloqueos y de movilización masiva en el altiplano a partir del año 2000. Quispe ha sido reelegido como secretario general rompiendo la regla de la alternancia en la CSTUCB entre quechuas y aymarás. Por este lado, el sindical, se mantiene el liderazgo aymará a nivel de la central nacional. Por el otro lado, un líder de origen aymará pero que actúa en territorio quechua, Evo Morales, se ha vuelto la cabeza de la "izquierda" al nivel del sistema de partidos. Felipe Quispe es renuente, por lo general, a concertar acciones conjuntas con los cocaleros y Evo Morales y se ha dedicado a criticarlo duramente. No pasa lo mismo al revés, Evo Morales evita descalificar a Quispe y más bien son los cocaleros los que han sacado de situaciones difíciles a Quispe cuando los bloqueos en el altiplano no marchaban bien y se han movilizado en apoyo a las reivindicaciones del sector dándole una carácter más nacional. Hay históricamente un fuerte faccionalismo en el seno de los campesinos y sus organizaciones, lo cual tenía en crisis a la CSUTCB durante buena parte de los noventa. El salir de lo sectorial a lo nacional les ha permitido superar el estancamiento interno y poner en crisis al estado boliviano y los últimos gobiernos. |

En síntesis, puede decirse que la segunda generación de movimientos indígenas emergió como protesta ante la ruptura del régimen de ciudadanía corporativista pero no necesariamente para defender la autonomía local – como antes habían hecho los kataristas. Sin embargo, y sorprendentemente, la segunda generación de movimientos han asumido en el sistema organizativo que los kataristas fundaron. Su discurso contemporáneo sobre los movimientos indígenas y la autonomía local ha sido paralelo al empleado por el discurso katarista de la década de los setenta y ochenta. De este balance, destacar los resultados que el movimiento cocalero ha obtenido para la población indígena.

Pero los cocaleros y ASP no han sido los únicos elementos que han formado parte de la segunda generación de movimientos indígenas. La década de los noventa atestiguó la aparición de movimientos locales explícitamente comprometidos con el reconocimiento, reconstitución y fortalecimiento del *ayllu.* Estos movimientos no estaban aparentemente interesados en forjar o capturar ninguna asociación nacional sino en trabajar en el nivel

local con las estructuras tradicionales de autoridad indígena. Ticona ( 1996 ) indica que varios esfuerzos por reforzar a los *ayllus* como formas locales de organización, como por ejemplo la Federación de Ayllus del Sur de Oruro ( FASOR ), la Federación de Ayllus Originarios del Norte de Potosí ( FAONP ) o la Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi ( FACOPI ).

Junto a estos, también se detectan esfuerzos creativos, particularmente entre los jóvenes, para reforzar y revitalizar el sistema de ayllus e identidades indígenas; o también por parte de grupos como ICAB, Aywi Aroma y Sipadem que se centran en nuevas formas organizativas – a través del refuerzo de los líderes indígenas locales y las autoridades comunitarias ( como mecanismos de preservación ante la posibilidad de desaparición de los *ayllus* ) a través de estructuras sindicales alejadas de la política local y que, en último término, no han provisto bienes para la comunidad[414]. Más que volver hacia las redes preexistentes dejadas por los sindicatos, han comenzado a trabajar de manera más cercana con ONGs[415]. Estos vínculos no han creado una base para la creación de nuevas organizaciones sino que han servido más para proveer recursos de cara a llevar a cabo estudios de investigación y talleres para fortalecer las identidades locales, proveer información para discernir y evaluar alternativas y para trabajar y colaborar con agencias de un modo más participativo.

En este contexto, estas organizaciones están subrayando la importancia de la identidad cultural y tratar de proveer formas alternativas de desarrollo. En cierta manera, han cuestionado la forma de protesta de los movimientos sociales y han adoptado las estrategias de organización y discurso de las organizaciones amazónicas que trabajan conjuntamente en CIDOB. Como se verá para el caso de la amazonía boliviana CIDOB ha logrado, con éxito, proyectar la centralidad de los derechos e identidad indígenas ( por encima de las demandas de clase ), ha capturado la atención nacional con su política de protesta y ha negociado con el estado la obtención de autonomía territorial ( al menos momentáneamente ) así como con las agencias estatales. Con las reformas

[414] Como precisa Yashar ( 2002 ), en este momento, muchas comunidades están re-etiquetando sus sindicatos como *ayllus.*

[415] Como por ejemplo Fondo Indígena, Semilla y otras. Healy ( 1996 ) observa que, a finales de la década de los ochenta, varias ONGs empezaron a expresar un nuevo interés en las estructuras de autoridad tradicionales y los líderes en las comunidades indígenas. Empezaron a organizar talleres, seminarios y encuentros para reunir a líderes indígenas, crear vínculos más fuertes entre ellos así como crear y promover una mayor aceptación de las estructuras indígenas en la sociedad en general.

constitucionales de los noventa, el movimiento del *ayllu* en los andes, ha encontrado los medios legales para establecerse legalmente así como a los *ayllus* el derecho de reclamar y administrar / gobernar ciertos territorios.

## 6.2. Los movimientos indígenas en la amazonía boliviana

El movimiento indígena en la amazonía apareció en escena relativamente tarde – organizándose activamente en la década de los ochenta y noventa, más de una década más tarde que en la zona andina con la formación del movimiento katarista. A diferencia de los cocaleros que habían adoptado el modelo organizacional desarrollado por los kataristas, los indígenas amazónicos no lo hicieron. Mientras que los kataristas se habían organizado a través de lineamientos que coincidían con los límites del estado – comunidades, líneas departamentales – los indígenas amazónicos empezaron a organizarse a través de bases étnicas comunitarias – sin tener en cuenta si estas bases coincidían con límites municipales, departamentales u otros.

El movimiento amazónico pronto superaría a los kataristas tanto en capacidad de movilización como en capital político. En un corto periodo de tiempo, lograron capturar el imaginario de amplios sectores de la población a través de marchas indígenas organizadas con éxito, la negociación de la autonomía territorial en varias regiones y la participación activa en las reformas constitucionales. En la medida en que los kataristas perdían su posición política dentro de la CSUTCB y dentro de los círculos políticos ( a pesar de la elección de Víctor Hugo Cárdenas ), las organizaciones de la amazonía expandieron su alcance dentro de la sociedad y su influencia en la política formal.

A continuación tratan de discutirse los tres factores (los cambios en los regímenes de ciudadanía que generaron desigualdades al cuestionar la autonomía política local así como las condiciones de vida socio-económicas, las redes organizacionales y el espacio político asociativo) que han sido analizados anteriormente para la zona andina. Allí donde estos tres factores han estado presentes, las comunidades indígenas han hallado el motivo, la oportunidad y la capacidad para organizarse; allí donde estos factores no se han manifestado, la organización no se ha producido. Y cuando estos tres factores han coincidido, han emergido movimientos indígenas que han articulado una agenda que

incluye demandas de autonomía territorial, reconocimiento de derechos comunitarios, autoridad indígena y sistemas jurídicos, respeto para la diversidad cultural y una inclusión más significativa en la democracia que se viene construyendo durante la década de los ochenta y los noventa.

### 6.2.1 Antecedentes históricos y alcance del Estado: olvido y relativa autonomía política

La población indígena en la amazonía boliviana es relativamente pequeña. De acuerdo al censo de 1994, la región reúne a unas 220.000 personas – una cifra en la que se incluyen 36 pueblos indígenas con poblaciones que oscilan entre las 50 y 50.000 personas (APCOB, 1994; Molina, 1996) – más del 90% de las cuales se encuentran en Santa Cruz y Beni[416] (ver tablas 77, 78, 79, 80 y 81). Esta pequeña población reside, sin embargo, en un área muy vasta. De hecho, la amazonía boliviana cubre aproximadamente dos tercios del territorio boliviano (APCOB, 1994; Ticona, Rojas & Albó, 1995).

**Tabla 77. Bolivia: pueblos indígenas y originarios por zonas (Censo de 1993)**

| Región andina | Región Amazónica (pueblos principales) | | | | Región oriente | Región Chaco |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Aymara | Araona | Baure | Canichana | Cavineño | Guarayo | Guaraní |
| Quechua | Cayuvaba | Chacobo | Tsimane (Chimán) | Esseejja | Chiquitano /Paiconeca | Ayoreo |
| Uru | Itonama | Joaquiniano | Leco | Machineri | | Tapiete |
| Afroboliviano | Moré | Moselén | Movima | Moxeño | | Weenhayek |
| | Nahua | Pachauara | Sirionó | Tacana | | |
| | Toromona | Yaminahua | Yuki | Yuracaré | | |

Fuente: MACPIO (2001)

| Tabla 78. Bolivia: Volumen poblaciones indígenas por región | | |
|---|---|---|
| **Tierras altas** | Aymara | 1.549.320 |
| | Quechua (Runa) | 2.298.000 |
| | Uru-Chipaya | 2.180 |
| **Tierras bajas** | Araona | 97 |
| | Ayoreo | 3.100 |
| | Baure | 4.750 |
| | Canichana | 1.500 |
| | Cavineño | 2.850 |
| | Cayubaba | 4.500 |
| | Chacobo | 1.050 |
| | Chimán | 7.130 |
| | Chiquitano | 61.520 |

[416] Existen 39 pueblos indígenas en Bolivia, y sólo tres se encuentran en los andes ( Molina, 1997; Murillo, 1997 ).

| | | |
|---|---|---|
| | Esse-Ejja | 2.180 |
| | Guaraní | 75.500 |
| | Guarayo | 9.520 |
| | Itonama | 5.240 |
| | Joaquiniano | 3.150 |
| | Leco | 2.700 |
| | Machineri | 195 |
| | Moré | 360 |
| | Mosetén | 3.280 |
| | Movima | 7.100 |
| | Moxeño | 38.500 |
| | Nahua | --- |
| | Pachuara | 17 |
| | Paiconeca | 3.780 |
| | Sirionó | 830 |
| | Tacana | 8.380 |
| | Tapiete | 172 |
| | Toromona | --- |
| | Weenhayek | 2.440 |
| | Yaminahua | 390 |
| | Yuqui | 153 |
| | Yuracaré | 3.440 |

Fuente: Rosengren (2002)

**Tabla 79. Bolivia: población indígena y originaria por zonas y departamentos**

| Zonas | 1992 | 2000 | 2004 |
|---|---|---|---|
| **Andina** | **1.635.268** | **1.871.456** | **1.929.934** |
| La Paz | 538.072 | 552.360 | 544.679 |
| Cochabamba | 366.078 | 456.521 | 483.825 |
| Oruro | 105.786 | 112.400 | 108.357 |
| Potosí | 411.223 | 479.182 | 498.849 |
| Chuquisaca | 197.872 | 247.801 | 268.039 |
| Tarija | 16.236 | 23.191 | 26.186 |
| **Oriente y Chaco** | **90.837** | **115.023** | **131.105** |
| Santa Cruz | 79.215 | 100.478 | 115.414 |
| Chuquisaca | 8.587 | 10.256 | 10.862 |
| Tarija | 3.035 | 4.289 | 4.829 |
| **Amazónica** | **100.440** | **124.311** | **132.719** |
| Pando | 1.275 | 1.777 | 1.886 |
| Beni | 42.482 | 50.482 | 53.257 |
| La Paz | 13.771 | 16.699 | 17.784 |
| Cochabamba | 42.913 | 55.353 | 59.792 |
| **Total Bolivia** | **1.826.545** | **2.110.790** | **2.193.759** |

Fuente: MACPIO (2001)

**Tabla 80. Bolivia: densidad poblacional en municipios por departamentos**

| Departamentos | Número de municipios rurales según rango de población | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 0-5000 | 5001-10000 | 10001-15000 | 15001-20000 | 20001-25000 | 25001-40000 | 40001-70000 | Total |
| La Paz | 20 | 23 | 18 | 6 | 1 | 2 | 3 | 73 |
| Oruro | 22 | 8 | 1 | 1 | 1 | - | - | 33 |
| Potosí | 9 | 8 | 7 | 4 | 4 | 3 | 2 | 37 |
| Chuquisaca | 4 | 10 | 8 | 2 | 1 | 2 | - | 27 |
| Cochabamba | 9 | 10 | 7 | 4 | 6 | 4 | 3 | 43 |
| Tarija | - | 2 | 2 | 4 | - | 1 | 1 | 10 |
| Santa Cruz | 11 | 9 | 9 | 6 | 5 | 5 | 1 | 46 |
| Beni | 7 | 6 | - | 1 | 2 | 1 | 1 | 18 |

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Pando | 14 | - | - | - | - | - | - | - |
| Total | 96 | 76 | 52 | 28 | 20 | 18 | 11 | 301 |

Fuente: Bellot Alcazar et al. (2003)

| Tabla 81. Bolivia: densidad poblacional en municipios por regiones geográficas | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **Zonas** | **Número de municipios rurales según rangos de población** | | | | | | | |
| | **0-5000** | **5001-10000** | **10001-15000** | **15001-20000** | **20001-25000** | **250001-40000** | **40001-70000** | **Total** |
| Tierras altas | 51 | 39 | 26 | 11 | 6 | 5 | 5 | 143 |
| Valles | 13 | 22 | 17 | 10 | 7 | 7 | 4 | 80 |
| Tierras Bajas | 32 | 15 | 9 | 7 | 7 | 6 | 2 | 78 |
| Total | 96 | 76 | 52 | 28 | 20 | 18 | 11 | 301 |

Fuente: Bellot Alcazar et al. (2003)

A pesar de esta vasta expansión, la región se ha visto históricamente marginada tanto de los procesos de construcción estatal como de los mercados económicos. Si bien el estado boliviano trató de incorporar a los andes a través del mercado laboral, las reformas de la tierra y la penetración estatal, la amazonía boliviana se ha visto desplazada de estos procesos hasta hace relativamente poco tiempo. Las condiciones de la región han hecho que esta sea poco favorable para el colonizador o el administrador nacional, por ejemplo[417]. Hasta la reforma de la tierra de la década de los cincuenta y los siguientes proyectos de desarrollo estatales, la región no fue administrada políticamente de un modo significativo. Por eso, la población indígena ha tendido a vivir establecida semi-permanentemente en pequeñas comunidades (formadas por un número poco preciso de familias) que periódicamente se desplazan en función de la estación (World Bank, 1996). Virtualmente, el 100% de estos habitantes son extremadamente pobres (ver tablas 82, 83, 84 y 85); entre los más pobres dentro de los pobres del país: con un mínimo o nulo acceso a los sistemas educativos, sanitarios y a otros servicios básicos, lo que limita sus posibilidades de superar la pobreza (World Bank, 1996).

| Tabla 82. Bolivia: Condición de pobreza según lengua materna | | | | |
|---|---|---|---|---|
| **Lengua materna** | | **No Pobre** | **Pobre** | **Total** |
| **Quechua** | Nº | 245.239 | 1.395.894 | 1.641.133 |
| | % | 14,9 | 85,1 | 100,0 |
| **Aymara** | Nº | 177.030 | 735.727 | 912.757 |
| | % | 19,4 | 80,6 | 100,0 |
| **Guaraní** | Nº | 3.913 | 11.668 | 15.581 |
| | % | 25,1 | 74,9 | 100,0 |

[417] Lehm ( 1994 ) discute el mito de que estos territorios indígenas se encuentren totalmente aislados. Precisa que a finales del siglo XVII existe documentación que habla del intercambio de bienes, recursos y símbolos – tanto entre las comunidades amazónicas y las andinas como entre las comunidades amazónicas con los españoles allí establecidos. Sin embargo, con la llegada de los jesuitas, las comunidades indígenas fueron situadas en espacios cerrados y, como consecuencia, quedaron más aisladas de algunos de los grupos con los que previamente habían contactado.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| **Otros nativos** | Nº | 6.772 | 38.831 | 45.603 |
| | % | 14,9 | 85,2 | 100,0 |
| **Castellano** | Nº | 2.262.155 | 2.917.109 | 5.179.264 |
| | % | 43,7 | 56,3 | 100,0 |
| **Total** | Nº | 2.695.109 | 5.099.229 | 7.794.338 |
| | % | 34,6 | 65,4 | 100,0 |

Nota: se excluyen las categorías extranjeros y no habla.
Fuente: MECOVI, 2000

**Mapa 8. Mapa de los departamentos bolivianos**

| Tabla 83. Bolivia: incidencia de la pobreza (total nacional) según idioma hablado por el jefe del hogar (1990-1995) | | |
|---|---|---|
| **Jefe del hogar según idioma hablado** | **1990** | **1995** |
| **Sólo castellano** | 46,3 | 37,1 |
| **Castellano nativo** | 62,1 | 55,9 |
| **Sólo nativo** | 75,7 | 67,0 |
| **Total** | 53,3 | 45,1 |

Fuente: Gray Molina et al. (1999).

| Tabla 84. Bolivia: Caracterización del jefe del hogar según idioma hablado y nivel de pobreza | |
|---|---|
| **Idioma** | **% Hogares pobres** |
| **Sólo castellano** | 14,0 |
| **Castellano y aymara** | 86,0 |

Fuente: Gray Molina et al. (1999)

| Tabla 85. Bolivia: Ingreso promedio por zona geográfica según idioma | | | |
|---|---|---|---|
| **Idioma materno** | **Urbano** | **Rural** | **Total país** |
| **Quechua** | 577 | 213 | 302 |
| **Aymara** | 584 | 168 | 306 |
| **Guaraní** | 419 | 262 | 289 |
| **Otro nativo** | 236 | 243 | 242 |
| **Castellano** | 931 | 373 | 783 |

Fuente: Valenzuela Fernández (2004)

El fracaso de los estados coloniales y nacionales para penetrar en la región supuso que gran parte de la población indígena "escapara" de los esfuerzos estatales para crear nuevas comunidades indígenas y estructuras de autoridad, demandar títulos e impuestos, e integrarlos en las estructuras de mercado (ver recuadro19). En síntesis, los indígenas amazónicos mantuvieron un significativo grado de autonomía política, social y cultural – particularmente cuando son comparados a los indígenas andinos. Si bien oficialmente era sujetos de la corona y después ciudadanos del estado, prácticamente hablando nunca lo fueron. Este fue particularmente el caso de los grupos indígenas amazónicos nómadas en las zonas más profundas de la amazonía – lo que dificultaba al estado las tareas de localización e imposición de nuevas estructuras como sí ocurrió en los andes; en referencia a aquellas poblaciones semi-nómadas, no se detecta la existencia de un líder o autoridad central sino varios "hombres fuertes". Entre los grupos más sedentarios, y más amplios, pueden encontrarse estructuras de autoridad más institucionalizadas, aunque el nombre exacto y los términos de esta autoridad varían de un grupo al otro (APCOB, 1994).

**Recuadro 19. La amazonía boliviana: historia de un "olvido"**

Tiene razón Ana María Lema al preguntarse si la amazonía boliviana es la historia de un olvido (Lema 1998). El transcurso histórico de los acontecimientos en dicha área ha provocado que ésta quede al margen de los sucesos que han afectado al resto del país. Así, en la etapa inicial de la colonia las expediciones que se realizaron a la amazonía no tuvieron mayores efectos, aunque ya implicaron un intercambio con el mundo colonial. Como era de esperarse, desde los primeros contactos entre los conquistadores y los pueblos indígenas de oriente se generaron una serie de resistencias y conflictos violentos. Las formas de acción colonial tenían por un lado la difusión religiosa, y por otro la creación de nuevos pueblos y haciendas (Patzi 1999,). Así, la dinámica de fundación de localidades en los siglos XVII y XVIII es intensa: Loreto 1682; Trinidad 1686; San Ignacio de Moxos 1689; San Javier 1691; San Borja 1693; San Pedro 1696; Santa Rosa 1705; Exaltación, San Joaquín 1709; Reyes 1710; Santa Ana 1719; Magdalena 1720 (Lema 1998). La presencia religiosa a partir de las misiones jesuitas en Moxos y Chiquitos se llevó a cabo en el siglo XVII, lo que implicó el inicio de una vida en poblaciones con intensa experiencia religiosa, estableciendo una organización a partir de la agricultura, ganadería y artesanía como tareas concretas, que iban de la mano de la inculpación de la "educación, salud y moral" (Lema, 2000). La empresa eclesiástica tenía así la misión no sólo de cristianizar a los indígenas sino también de, al hacerlo, convertirlos en personas conocedoras de las reglas y costumbres coloniales. No se puede dejar de mencionar que la misión espiritual de los religiosos tenía aspectos positivos y negativos. Por un lado de alguna manera el intento por disciplinar el alma indígena con consecuencias culturales y políticas mayores (Patzi 1999). Pero por otro lado, las misiones y reducciones eran también espacios de protección de los abusos de la colonia, evitando el ingreso de personas de otro origen cultural (Baptista 1991). La

presencia particularmente marcada de la Iglesia Católica en tierras amazónicas daba un sello a la vida de la zona, puesto que ésta tenía una relativa capacidad de autogestión con respecto al régimen colonial. La centralidad de la institución eclesial en actividades administrativas, políticas, morales y económicas no dejarán de jugar un rol central en el mundo indígena incluso hasta la actualidad. También hay que señalar que el que la Compañía de Jesús se encargó de algunas misiones, y se caracterizó por ser la orden más dinámica y conflictiva de la propuesta eclesial de la época; por ello no es casual que los jesuitas fueran expulsados de las tierras coloniales y que luego se clausurara su orden durante más de cien años (Baptista, 1991). Lo cierto es que las relaciones entre indígenas y administraciones seculares no estuvieron privadas de conflictos: ya a finales del siglo XVIII "los diferentes gobernadores que se sucedieron en Trinidad tuvieron que enfrentar varios problemas con los indígenas, sobre todo con los canichanas (Suárez, 2001). En este espíritu de conflicto fue creado el departamento del Beni en 1842, por la gestión gubernamental del general Ballivián, presidente el país,lo que trajo consigo, por un lado, la vinculación con Santa Cruz, y por el otro, la incursión de nuevos pobladores en la región. Esta dinámica generó un proceso de migración indígena hacia lugares más alejados de la presencia occidental, y una paulatina mutación de la población de los centros misionales, que se nutrió más bien de blancos y mestizos. Pero los conflictos continuaron y, en 1887, estalló la rebelión conocida como la "Guayochería", que consistió en l abandono masivo de la ciudad de Trinidad ante un llamado procedente de la localidad de San Lorenzo, que impulsaba a los indígenas hacia un lugar de abundancia, de bienestar, sin sufrimiento. Los indígenas percibían que su territorio estaba siendo ocupado por los blancos "karaiyana" que les arrebataban sus terrenos. Este proceso ha sido denominado como la búsqueda de la "Loma Santa" (Riester, 1976). En otras palabras, un lugar reservado para ellos donde se refugian de la agresión externa. Ante la estampida indígena, y por la falta de mano de obra que ponía en conflicto la economía, las autoridades enviaron tropas para obligar a volver a los indígenas a Trinidad, lo que generó matanzas, ejecuciones de los líderes y enfrentamientos. Así, la busca de la "Loma Santa" se convirtió en un mito que en varios momentos volvería a recorrer las comunidades indígenas del oriente (Riester 1976). En general, la región no tuvo gran importancia para el Estado sino hasta mitad del siglo XIX, cuando surgen intereses económicos. La visión de los administradores estatales sobre el lugar siempre estuvo marcada por la riqueza de los recursos naturales, sin tomar en cuenta las poblaciones que habitaban en él; las estadísticas denominaban a los pobladores de la región simplemente como "bárbaros" o "salvajes". El Estado empezó a dar una serie de concesiones a empresarios para que ocuparan terrenos en la región, y con ellos controlaran a cuantos indígenas se encontraran en el territorio (Lema, 1998). Se crearon así importantes barracas gomeras que generaron conflictos con los indígenas, que fueron resueltos con la masacre o la subordinación de los pobladores originarios. Es a finales de siglo XIX que la región logra tener una importancia significativa para la economía, por la exportación de la goma; en 1892 se funda Riberalta, pequeña población de la que se afirma que tenía relaciones con las capitales europeas más que con La Paz. Ya en el siglo XX, a pesar del impulso revolucionario de 1952, no se tomó en cuenta a las poblaciones indígenas de las tierras bajas (tampoco a las de las tierras altas), colocando a todos una etiqueta común: la de "campesinos". La reforma agraria de 1953 consideró que los espacios ocupados por los indígenas eran baldíos, por lo que fueron otorgados en propiedad a empresarios (Lema 1998). Con la Revolución, el Instituto Indigenista pasó a depender del Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios, donde tendrá una larga estancia hasta 1993, cuando se crea la Subsecretaría de Asuntos Étnicos, dependiente de la Secretaría Nacional de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales en el Ministerio de Desarrollo Humano. Es en 1997 que se da lugar al Vice-ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios, en el Ministerio de Desarrollo Sostenible (Lema 2000) En esta carrera de posesión del tema indígena en altas instancias estatales, en septiembre del 2000, luego de arduas movilizaciones y bloqueos campesinos, se crea el Ministerio de Asuntos Campesinos, Pueblos Indígenas y Originarios. Esta serie de transformaciones en el seno del Estado para el tratamiento de los temas indígenas responde, por un lado, a la movilización y presencia del movimiento indígena de tierras bajas en la década del 90, y por otro a la serie de reformas globales del Estado que modificaron su organización para relacionarse con distintos sectores de la sociedad en su conjunto.

En este contexto, las identidades indígenas fueron centrales para la vida social y cultural tanto dentro como entre las comunidades indígenas. Sin embargo, es importante tener en cuenta que mientras las identidades indígenas definieron las normas culturales, religiosas y sociales, no definieron necesariamente los modos de acción colectiva en

relación a las políticas o instituciones estatales (que hasta hace poco permanecieron como irrelevantes en esta región). En este sentido, las identidades indígenas fueron importantes localmente pero no se politizaron en relación al estado en la medida que los indígenas no tendieron a organizarse para defender o demandar sus derechos como tales (Yashar, 2002).

### 6.2.2. Los motivos, el espacio (oportunidad) y las redes (medios) para la organización y emergencia indígena amazónica

Ante la ausencia de penetración, control y desarrollo de la amazonía por parte del estado, las comunidades indígenas permanecieron relativamente autónomas de los cambios en la política estatal – aunque no estuvieron totalmente libres de penetración foránea[418]. Esta situación de relativa autonomía cambiaría con los regímenes de ciudadanía corporativistas que habían incorporado a los campesinos indígenas en los andes. De hecho, mientras el estado estaba promoviendo políticas corporativistas (reformas de la tierra, subsidios agrícolas, etc.) para incorporar y controlar a los campesinos indígenas andinos (lo que más tarde garantizaría una mayor autonomía local, cómo ya se ha visto), hizo esto a expensas de las comunidades indígenas de la amazonía. No sólo se hizo la reforma agraria sin hacer caso de los indígenas amazónicos sino que en ella no fueron considerados más como pupilos del estado que como ciudadanos plenos y capaces. En los primeros años que siguieron a la reforma de la tierra ésta fue aceptada en la práctica en la medida que el estado no hizo ningún esfuerzo para penetrar realmente en el área amazónica e influir en las comunidades de la zona. Sin embargo, en la medida que el periodo corporativista continuó (distribuyendo tierras y derechos aunque con una reducción del compromiso en relación a este proyecto), el estado trató de "capturar" la amazonía – tanto para evitar las presiones por la tierra en los andes como para promover un proceso de desarrollo a gran escala. En la medida en que el estado empezó a iniciar los proyectos de desarrollo para penetrar en la amazonía a través de fuerzas públicas y privadas, las comunidades indígenas en la región se movilizarían para defender su autonomía y demandar una igualdad de trato.

[418] Las iglesias y después las organizaciones no gubernamentales se desplazaron hacia la región. Estas oleadas de penetración desafiaron a la autonomía local que los grupos indígenas habían mantenido y desarrollado.

Las Leyes de Colonización de 1966 supusieron la amenaza más significativa para las comunidades indígenas amazónicas. Sin tener en cuenta a los indígenas que vivían en la amazonía, el estado empezó a animar a los campesinos andinos para migrar hacia el este y colonizar las áreas que no tenían títulos. Las presiones migratorias hacia la amazonía crecieron con la Ley de Colonización de 1966 (ver recuadro 20). La ley estableció un compromiso de protección (a través del artículo 93) para las poblaciones indígenas de la amazonía (Vacaflor, 1997) pero a pesar de este compromiso tanto hacia las tierras manejadas individual como colectivamente la Ley continuó amenazando a las poblaciones indígenas amazónicas declarando sus tierras como tierras fiscales y disponibles para ser colonizadas ( Navia, 1992; Vacaflor, 1997 ).

| **Recuadro 20. Bolivia: Decreto 7765 de 1966 (Ley de Colonización)** |
| --- |
| Art. 93: "... se deben respetar en forma...irrestrictamente las áreas de explotación colectiva o individual de los grupos étnicos marginales..." |

La ley de Colonización era una manera de aliviar la competencia en el oeste / Andes desplazando a los campesinos hacia el este / amazonía (hacia una área sin títulos y que, en el pensamiento del estado, era una frontera abierta). En 1967, el estado creó el Instituto Nacional de Colonización y, entre 1967 y 1993, de 3 a 5 millones de hectáreas fueron distribuidas a aproximadamente 80.000 familias en el alto Beni (región de la Paz), el Chapare (e Cochabamba) y en la zona norte de Santa Cruz; sin embargo, durante el mismo periodo, el estado también distribuyó de 25 a 30 millones de hectáreas de tierras fiscales en las regiones sin haciendas (mayoritariamente en Beni y santa Cruz) garantizando amplias asignaciones a un número reducido de individuos, lo que produjo la emergencia de *landholdings* corporativistas y que amplias zonas (latifundios) fueran improductivas (Muñoz & Lavadenz, 1997 )[419]. En santa Cruz y Beni, donde estos amplios *landholdings* fueron distribuidos en grandes números (y desplazaron a las poblaciones indígenas que vivían allí), los movimientos indígenas actuaron con una mayor fuerza (Pacheco, 1997; Urioste & Baldomar, 1998); los conflictos con los colonos también serían importantes aunque constituyeron una cuestión de menor presión en el terreno político.

[419] Muñoz & Lavadenz ( 1997 ) destacan que el proceso de titulación de tierras no estuvo bien planeado o no fue seguro, lo que produjo arbitrariedad, corrupción, y una considerable superposición de reclamos de títulos sobre la tierra. Ver también Pacheco ( 1997 ) para una mayor precisión sobre este proceso.

Durante los ochenta, la opción de hacer avanzar a los colonos se volvió insostenible en la medida que las reformas estatales facilitaron su mayor, y más rápida, penetración y, como consecuencia, desplazaron a los indígenas amazónicos de su tierra – sin nuevos emplazamientos sobre los que asentarse. En este contexto, la penetración económica por parte de leñadores, granjeros y cocaleros (facilitada por los proyectos estatales de desarrollo) desafió a la autonomía local provocando que los indígenas se organizaran para defender su derecho a la tierra y a la autonomía territorial; en otras palabras, el agravamiento de las desigualdades actuaba como motivo. Este sería, básicamente, el incentivo político o el motivo para organizarse como indígenas.

Sin embargo, la amazonía no provee un terreno propicio para organizarse – no sólo por la distancia entre comunidades sino también por la falta de comunicación y porque las diversas identidades locales habían obstaculizado la acción colectiva. Por tanto, la capacidad inicial para organizarse entre comunidades dependió y se facilitó por la existencia de redes trans-comunitarias – presentes en unas regiones y no en otras. Las iglesias, sin querer, dejaron muchas de estas redes; en la medida que trataron de cristianizar a los indígenas, dejaron una infraestructura de redes trans-comunitarias que permitieron que los indígenas se movilizaran para defender su autonomía. Varias iglesias sacaron partido de la débil presencia del estado en el amazonas para establecer enclaves de control social, económico, y, por supuesto, religioso. Además de establecer misiones, la iglesia impuso nuevos mecanismos para la organización de las poblaciones indígenas – forzándolos a establecerse en comunidades (reducciones) e imponiendo nuevas estructuras de autoridad, los cabildos, en dichas comunidades (la tabla muestra un ejemplo de la activa actividad religiosa en la zona durante el siglo XVIII – ver tabla 86).

**Tabla 86. Misiones jesuitas en Mojos (primera mitad s. XVIII)**

| Misión | Grupo étnico | Fundación principal |
|---|---|---|
| Loreto | Mojo | 1682 |
| Trinidad | Mojo | 1686 |
| San Ignacio | Mojo | 1689 |
| San F. Javier | Mojo | 1691 |
| San F. Borja | Chimane | 1693 |
| San Pedro | Canichana | 1697 |
| Concepción | Baure | 1708 |
| San Lorenzo | Movida | 1709 |
| Exaltación | Cayubaba | 1709 |
| San Joaquín | Baure | 1709 |
| San Reyes | Maropa (Reyesano) | 1710 |
| San Martín | Baure | 1717 |

| | | |
|---|---|---|
| Santa Ana | Movida | 1719 |
| Magdalena | Itonama | 1720 |
| San Simón | Baure | 1744 |

Fuente: Pastor Cesteros & Salazar eds. (2002)

Con estos mecanismos, las misiones desafiaron la autonomía que las poblaciones indígenas habían mantenido en la amazonía. Yashar (2002) precisa que este tipo de mecanismos socavó, o al menos distorsionó, las prácticas y culturas indígenas[420]. Por tanto, la iglesia, al igual que las federaciones sindicales en los andes bolivianos, trataron de recrear nuevas instituciones pero, en muchos casos, poveyeron los recursos y las redes para que algunas comunidades indígenas usaran los vínculos eclesiales como recursos organizacionales para defender su autonomía territorial[421] durante la década de los ochenta y los noventa[422].

Las organizaciones no gubernamentales (ONGs) también jugaron un papel clave al crear redes en algunas parte del amazonas, fundamentalmente en Izozo y luego en Mojos[423]. Estas organizaciones trabajarían intencionalmente para ayudar a reforzar / proveer las redes organizacionales y los recursos para facilitar la organización indígena – en algunos casos ayudando a reforzar redes que habían sido dejadas por las misiones eclesiales; ello apoyaría la formación y el crecimiento de los movimientos indígenas en la región[424].

A continuación se observa cómo estos elementos (la colonización, que cuestionó la autonomía local, y las redes dejadas por las iglesias y las ONGs) actuaron de catalizador y apoyaron la organización indígena en la región. El rol desempeñado por el factor "oportunidad política" es menos evidente, al principio, que en los andes. Esto no debe

---

[420] Sin embargo, algunos cabildos cayeron bajo el control de otras fuerzas, como en el caso de los Guarayos o los Moxos ( Block, 1994; Ticona, Rojas & Albó, 1995 ).

[421] Por ejemplo, este es el caso de las áreas en las que operó el Summer Institute fror Lingusitics ( SIL ). El SIL asumió un rol paraestatal, particularmente en aquellas áreas de alfabetización, educación bicultural, formación de liderazgo, comunicación por radio, etc. Ayudaron a crear nuevas comunidades e incluso ayudaron a los indígenas a obtener títulos de tierras ( Castro Mantilla, 1996 ).

[422] A finales del siglo XX, debemos destacar el papel desempeñado por las ONGs junto a la iglesia.

[423] Dos de los centros de mayor actividad del país en lo que se refiere a organización indígena.

[424] Podemos acudir a Healy ( 1996 ) para obtener una panorámica del papel jugado por las ONGs al crear redes, proveer recursos y movilizar apoyo. Healy apunta que las ONGs desempeñaron un rol particularmente importante de la década de los ochenta en adelante – tanto en los andes como en el amazonas – en la medida que fueron más conscientes y estuvieron más comprometidas en la promoción de autoridades indígenas y de sus estructuras tradicionales.

entenderse como un declive de la importancia de espacio político asociativo en lo que se refiere a la organización política; debe entenderse más como la existencia de un mayor apoyo para estos movimientos. Las fluctuaciones en los regímenes políticos fueron menos aparentes en la amazonía (a diferencia de lo que lo fueron en la zona andina, más densamente poblada y administrativamente centralizada). Mientras se produjo represión en los andes, ésta no fue frecuente en la amazonía que permaneció como "un mundo aparte" (Yashar, 2002). Mientras el estado imponía estados de sitio en el país, no existió una estructura administrativa significativa para que dichos estados de sitio se anunciaran y se mantuvieran en la amazonía. Como consecuencia, la amazonía tuvo un espacio político asociativo relativamente constante, lo que supuso plenas oportunidades para organizarse. Sin embargo, hasta la década de los setenta y ochenta no se detectan ni los incentivos para organizarse como indígenas ni la capacidad organizacional para hacerlo. A continuación se expone una breve descripción de algunos movimientos indígenas de importancia que emergieron en la amazonía y la subsiguiente formación de una confederación amazónica.

### 6.2.3. Las organizaciones indígenas en la amazonía boliviana

Fundamentalmente dos son las organizaciones indígenas que han copado el protagonismo en la amazonía boliviana con los parámetros descritos y analizados hasta aquí. Son la Confederación de Poblaciones Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) y la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB).

#### 6.2.3.1. Confederación de Indígenas del Oriente y amazonía de Bolivia (CIDOB)

La génesis de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) se puede encontrar en 1979, cuando por iniciativa de la comunidad izoceña se celebran las primeras reuniones de representantes y nace el movimiento de unidad indígena. El CIDOB fue fundado, en 1982, en las tierras bajas de Santa Cruz y el Chaco[425]. Pero será

[425] El principal objetivo de esta organización es defender los derechos a la tierra, trabajo, salud y educación. La motivación para perseguir esta agenda se debe a que desde el CIDOB se considera que los

en 1982 cuando se celebra el primer Encuentro Indígena, con la presencia de cuatro pueblos: guaraníes, chiquitanos, ayoreodes y guarayos, que dará como fruto la fundación de CIDOB, cuyo objetivo es defender la igualdad (dentro de la diferencia) y los derechos de los pueblos indígenas. Durante la década de los noventa, el CIDOB había expandido sus perspectivas tratando de convertirse en una confederación capaz de incluir a la amazonía entera, abarcando las organizaciones indígenas más locales que habían emergido en años sucesivos. Mientras el cuestionamiento hacia la autonomía local motivó a los líderes a organizarse, la existencia de redes trans-comunitarias ( dejadas por las iglesias y las ONGs ) les dio la capacidad para hacerlo.

La historia de la organización indígena en esta región empieza con la creciente penetración de las fuerzas económicas que siguieron a la ley estatal en la década de los sesenta. Las leyes estatales promulgadas durante los setenta facilitaban aún más la explotación de las tierras indígenas[426]. Con esta nueva "apertura" legal, leñadores y granjeros se desplazaron hacia la región de un modo más agresivo, lo que derivó e un aumento de inversiones por parte de empresas privadas y mayores oleadas de colonización. Estas reformas tuvieron un impacto directo sobre los espacios geográficos en los que las poblaciones indígenas de la amazonía habían vivido y, por extensión, hacia sus perspectivas de supervivencia económica y política. Esta nueva oleada de colonización tuvo nefastos efectos para los indígenas como la imposibilidad de acceder a recursos básicos para su supervivencia como el agua, los animales y los productos forestales ( APCOB, 1994 ). En este contexto, emergió una ola de organización indígena muy significativa que culminó con la formación del CIDOB.

Dicha organización se llevó a cabo, primero, entre los Izoceños-Guaraníes que habían desarrollado previamente fuertes organizaciones tanto dentro de sus comunidades como entre ellas. Con esta base, empezaron los contactos con otros grupos indígenas de la zona como los Guarnís del sur, los Ayoreos, los Guarayos y los Chiquitanos[427]. Cuando

---

indígenas del oriente se encuentran marginados no sólo de los beneficios que reconoce el estado sino también de sus derechos.

[426] Entre estas se incluían la Ley Forestal ( 1974 ), la Ley fauna y Vida silvestre y la Ley Minera, que apoyaban concesiones para explotar los recursos naturales con muy poca consideración hacia las poblaciones indígenas de aquellas áreas.

[427] En su primera asamblea en 1982, fundaron la Central Indígena de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano y forjaron una plataforma conjunta en torno a la organización y autonomía;

estas comunidades permanecían políticamente aisladas unas de otras, cada cabildo atendía a sus propias preocupaciones sin prestar atención al hecho de que muchas de las cuestiones a las que debía enfrentarse un cabildo eran compartidas por muchos ( Yashar, 2002 ). Ante este hecho, empezaron a proliferar los encuentros entre comunidades, entre asambleas y autoridades locales ( Libermann & Godínez, 1992 ).

Los preparativos para organizar el CIDOB coincidieron con los gobiernos militares. Yashar ( 2002 ) apunta que los cambios en los gobiernos no afectaron a estas poblaciones indígenas, lo que posibilitó la creación del CIDOB[428]. A pesar de algunas restricciones ( como por ejemplo la posibilidad de convocar en encuentros ), el estado no tomó ningún tipo de acción para controlar a la organización. Con la apertura democrática fue más fácil la organización en la medida en que el nuevo régimen proveía una mayor libertad de expresión – que permitía proponer nuevas ideas al estado e iniciar diálogos sobre reforma constitucional, educativa, etc. por tanto, la transición hacia la democracia fue menos dramática en el amazonas que en los andes, lo que parece haber marcado algunas pequeñas diferencias en los proyectos de organización.

Sin embargo, la historia de la fundación de CIDOB no puede explicarse sin el rol ejercido por la ONG Apoyo para el campesino-Indígena del Oriente Boliviano ( APCOB ). APCOB no quería crear una organización jerárquica que impusiera estructuras sobre las comunidades indígenas sino que querían trabajar con las comunidades sobre la base de las identidades y estructuras políticas preexistentes y se embarcó en un activismo dedicado específicamente a las cuestiones culturales como los derechos indígenas sobre el territorio o todo aquello referente a los usos y costumbres – particularmente como un espacio en el que las poblaciones indígenas podrían reproducir sus prácticas socio-culturales[429].

---

territorio; economía; educación; salud. La organización acogería a estos grupos y a varios otros ( Chiriff & Castillo, 1994 ).

[428] El encuentro fundacional de CIDOB incluía a representantes de los Izoceños-Guaraníes ( que más tarde formarían APG y CABi ), Ayoreos ( que más tarde formarían CANOB ), Guarayus ( que después formarían COPNAG ) y Chiquitanos ( que formarían CICLO y CICC ). CABI, CANOB, COPNG, CICLO y CICC se convertirían en miembros activos de la confederación.

[429] Con el transcurso de los años, APCOB se centraría en proyectos centrados en las demandas territoriales, la organización socio-política así como en temas de género y cultura.

APCOB, enfatizó a las comunidades a trabajar para crear vínculos Inter.-étnicos ( APCOB, 1994 ) y ayudó a crear lazos entre las comunidades indígenas, a obtener apoyo financiero, a facilitar invitaciones para encuentros indígenas a nivel internacional y para invitar a indígenas provinentes de otros países a Bolivia[430]. Yashar ( 2002 ) indica que si bien el apoyo de APCOB y otras ONGs fue importante, éste no fue suficiente; de hecho, el éxito de CIDOB dependía de las habilidades de los líderes indígenas para administrar la organización.

El éxito fundacional de CIDOB ayudó a establecer otras organizaciones en el amazonas entre 1985[431] y 1989[432]. CIDOB se ha desarrollado como una confederación nacional que afirma representar a más de 30 millones de indígenas en las siguientes regiones: Chaco ( departamentos de santa Cruz, Tarija y Cochabamba ), Amazonía ( departamentos de Pando y Beni ), Oriente ( departamento de Santa Cruz ). La organización reconoce que aún hay grupos indígenas en la región con los que no se han establecido contactos; particularmente en el Alto Beni si bien tiene algunos contactos con algunos grupos indígenas en las tierras altas ( APCOB, 1994; Grupo ip-Latina, 1995 )[433].

CIDOB propuso en 1986 y 1988 la creación de una asamblea nacional para formar, junto a la CSUTCB, un único cuerpo nacional, con la participación de las organizaciones indígenas de las tierras bajas y altas. Con la proposición de la asamblea, se promovía al mismo tiempo la idea de reconocer la composición multiétnica de Bolivia; la necesidad de una mayor autonomía local; el reconocimiento de los territorios indígenas, las tierras comunales y los recursos naturales; una mayor participación para las mujeres; el reconocimiento de derechos individuales y colectivos; la educación multicultural y bilingüe ( Chirif & Castillo, 1994 ). Estos esfuerzos no dieron sus frutos

---

[430] Por ejemplo, APCOB fundó en 1982 un Programa de Relaciones Interétnicas que organizó un boletín, encuentros y viajes para facilitar el proceso de contacto interétnico.

[431] Ya en 1985 se formó una comisión para elaborar una propuesta de ley sobre territorios.

[432] Entre ellas, destaca CPIB en el Beni.

[433] En 1989, en el Octavo Congreso, se aprueba la conformación como la confederación de la central que aglutina casi el 80% de las nacionalidades de las regiones Oriente, Chaco y amazonía. La CIDOb se convierte así en una Confederación de Pueblos Indígenas, con la presencia de 29 pueblos indígenas (Surárez, 2001).

y las tierras bajas y altas de Bolivia han fracasado al tratar de formar una asamblea nacional u organización que trabaje en beneficio de las organizaciones indígenas del país.

Si bien CIDOB no tuvo éxito al crear esta organización nacional, hizo notables progresos en las tierras bajas del país. Con la creación de nuevas organizaciones indígenas y al forjar los vínculos entre varios grupos indígenas, CIDOB hizo crecer un enfoque regional y eligió re-etiquetarse como Confederación[434] (ver tabla 87). CIDOB se ve a sí misma como el ente coordinador de organizaciones autónomas a nivel departamental y regional. De acuerdo a CIDOB, el nivel nacional incluye al Congreso, al Consejo Consultor y la Dirección. El siguiente nivel está formado por organizaciones indígenas a nivel departamental – aunque el nombre y configuración precisa de estas organizaciones ha cambiado durante los años (APCOB, 1994; Grupo ip-Latina/ CEDETI, 1995).

**Tabla 87. Estructura de la Confederación de Indígenas del Oriente y Amazonía de Bolivia (CIDOB)**

| | **Regional** | **Local** |
|---|---|---|
| Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) | Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) | Capitanía de Alto y Bajo Izozog (CABI) |
| | | Central Inter..-comunal de Mujeres de la Capitanía de Izozog (CIMCI) |
| | | Central de Mujeres de Heity (CEME) |
| | Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC) | Centro Ayoreo Nativo del Oriente Boliviano (CANOB) |
| | | Organización Indígena Chiquitano (OICH) |
| | | Central de Organizaciones de Pueblos Nativos Guarayos (COPNAG) |
| | | Capitanía del Alto y Bajo Izozog (CABI) |
| | | Capitanía Zona Cruz |
| | Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) | Sub Central Indígena Baures |
| | | Sub Central Indígena Cayubaba |
| | | Sub Central Moré |
| | | San Ignacio |
| | | Cabildo trinidad |
| | | Consejo San Javier |
| | | Consejo Siriono |
| | | Gran Consejo Chiman |
| | | TIPNIS |
| | | Naranjito de Guarayo |

[434] Mantuvo su acrónimo pero en 1989 cambió su nombre oficial al de Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonía de Bolivia. En 1990, adquirió *status* jurídico.

| | | |
|---|---|---|
| (CIDOB) | | Sub Central Santa Ana |
| | | Sub Central San Joaquín |
| | | Sub Central Magdalena |
| | | Sub Central San Lorenzo |
| | | Fuente San Pablo |
| | | Sub Central Bella Selva |
| | | Sub Central San Francisco |
| | | San Pedro Nuevo |
| | | Río Mamore |
| | Organización de Capitanes Weenhayek y Tapiete (ORCAYETA) | Central Intercomunal Mataco |
| | Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia (CIRABO) | Capitanía Araona |
| | | Organización Indígena Cavineño ( OICA) |
| | | Capitanía Grande Chacobo |
| | | Capitanía Ese Ejja |
| | | Capitanía Machineri |
| | | Capitanía Pacahuara |
| | | Organización Indígena Tacana ( OITA) |
| | | Capitanía Yaminahua |
| | | Capitanía Canichana |
| | Central de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba (CPITCO) | Gran Consejo Yuracaré |
| | | Consejo Yuqui |
| | Central de Pueblos Indígenas de La Paz (CPILAP) | CIPLA-Leco, Provincia Franz Tamayo |
| | | PILCOL-Leco, Provincia Larecaja |
| | | OPIM –Moseten, Provincia |
| | | Sud Yungas |
| | | OMIM-Mosetén |
| | | CIPTA-Tacana, Provincia Abel Iturralde OCOR-Tacana |
| | | CIMTA-Tacana |

Entre estas organizaciones, CPIB, APG y CABI[435] son las organizaciones más fuertes. Cada organización departamental está compuesta por organizaciones regionales en los niveles inferiores. Si bien existe una significativa autonomía tanto departamental como regional, es claro que CIDOB se ha consolidado como el ente portavoz de la región – particularmente durante la administración de Sánchez de Lozada que inició cambios constitucionales de gran alcance para las comunidades indígenas – especialmente en la amazonía.

[435] Por ejemplo, CABI ha tenido éxito al negociar la autonomía local a través de las leyes de municipalización de 1990.

En sus negociaciones con la administración de Gonzalo Sánchez de Lozada, CIDOB ha demandado el reconocimiento como población; territorio indígena[436]; autonomía organizacional para decidir los términos de la participación política y el desarrrollo; el derecho al auto-gobierno; el reconocimiento de los usos y costumbres y l pluralismo legal; y el derecho a la supervivencia cultural y al desarrollo ( APCOB 1994; Grupo ip-Latina/CEDETI, 1995 )[437]. Entre éstos, el acceso a la tierra y la autonomía territorial se han mantenido como los centrales para el reconocimiento territorial que es considerado la base para el crecimiento y la supervivencia. Pero también debe destacarse que la organización ha asumido un rol importante al reclamar una participación más democrática y el respeto para los derechos indígenas internacionalmente reconocidos pero incumplidos domésticamente ( Libermann & Godínez, 1992 ). . En este sentido, si bien la democratización no crea necesariamente las oportunidades para organizarse, sus déficits y sus defectos han moldeado las agendas para demandar una mayor inclusión. Por tanto, CIDOB ha destacado al vincular las demandas de autonomía territorial con aquellas basadas en una mayor inclusión democrática.

Así, en 1999, en la 11 Gran Asamblea de los Pueblos Indígenas, se cuenta con la presencia de 34 pueblos, siendo esta institución el único interlocutor válido de los pueblos indígenas para el relacionamiento con el entorno social y político, tanto regional como internacional (ver recuadro 21).

| **Recuadro 21. Principios básicos de la CIDOB (según su perfil institucional)** |
|---|
| Preservación de la unidad de los pueblos indígenas sobre la base de la solidaridad, la autonomía y la tolerancia entre los pueblos. |
| Independencia político-partidista y religiosa. |
| Independencia de toda injerencia externa en asuntos internos o líneas de acción básicas. |
| Representación democrática y colegiada. |
| Horizontalidad en la relación con niveles de gobierno en base a espacios ganados. |
| Presencia de la mujer en los niveles de decisión. |
| Solidaridad con todos los pueblos indígenas del mundo. |
| Autonomía de las organizaciones/pueblos que la conforman. |

La organización pretende recoger las propias normas, usos y costumbres de los pueblos y grupos étnicos, sin homogeneizar y más bien preservando el respeto a las formas

[436] Esta demanda emergió como concepto en 1984 y se integró en la agenda de la organización en 1985. En 1986, CIDOb llevó a cabo su prmer seminario sobre Territorio, Ley y Poblaciones Indígenas.

[437] CIDOB también ha coordinado y desarrollado otros proyectos que incluyen el manejo de bosques; la protección medioambiental; proyectos agrícolas; proyectos de formación; proyectos de educación bilingüe, entre otros. Estos proyctos se han desarrollado con la colaboración de varias ONGs.

organizativas, los niveles de autoridad y mando de cada pueblo. “La estructura de CIDOB se origina en las comunidades indígenas, éstas adoptan formas de organizaciones estratégicas y/o sus formas propias de centralización como las capitanías, concejos comunales, cabildos, etc., las que se agrupan luego en centrales étnicas. Las centrales de pueblo o étnicas pueden conformar grandes centrales regionales, por ubicación geográfica. Existen organizaciones regionales, las mismas que conforman al Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia.

En julio de 1989 los representantes de otros pueblos indígenas se suman a la lucha de los mojeños para solicitar territorios y oponerse a la concesión a las empresas madereras. En noviembre del mismo año se realiza el primer Congreso de Indígenas del Beni, dando lugar a la fundación de la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB), que define su lucha para tener territorios propios. Asimismo, en dicho congreso se decide realizar la Marcha por el Derecho al Territorio y la Vida de San Ignacio a Trinidad, que no se lleva a cabo por el estado de sitio reinante en la nación. Será recién para agosto del año siguiente que se emprenderá la marcha, pero ahora hacia la ciudad de La Paz, partiendo de Trinidad, con la participación de mojeños, sirionos, yuracarés, movimas y chimanes.

#### 6.2.3.2. La Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB)

Si no hay duda de que CIDOB es la organización regional de la amazonía, una de sus afiliadas regionales ha sido particularmente importante por derecho propio. CPIB adquirió un papel central en 1990 cuestionando la idea de que no habían indígenas en el amazonas o que los habitantes de la zona eran salvajes e incivilizados. Así, los activistas indígenas de la zona y sus familias emprendieron una marcha desde la jungla amazónica hasta La Paz en una marcha de 650 kilómetros llamada “La Marcha por el territorio y la Dignidad”. Demandaban el reconocimiento legal de los territorios indígenas por parte del estado que fue garantizado tras la marcha.

Este movimiento emergió del departamento amazónico de Beni que tiene quince poblaciones indígenas, entre las cuales los Mojos son el grupo más grande (

CIDDEBENI, 1998; Molina, 1997 )[438]. En el resto de la región, los Mojos históricamente estuvieron dispersos y fueron poblaciones itinerantes que se desplazaban cuando los recursos menguaban. La llegada de los jesuitas a mediados del siglo XVII produjo el establecimiento de muchas familias Mojo – proveyéndoles con las habilidades y recursos que facilitarían la comunicación e interacción Inter.-étnica ( incluso entre los que antes eran enemigos ). Las misiones trataron de concentrar a unas 2.000 personas; pero si bien tuvieron éxito entre los Mojos, no puede decirse lo mismo en cuanto a los chimanes, yucarés, serionós, chocobos y otros. Jones ( 1994 ) observa que muchos de las ciudades que hoy pueden encontrarse en el Beni fueron misiones jesuitas que datan del periodo especificado. Las misiones también impusieron una nueva forma de organización interna sobre las comunidades indígenas – en particular el sistema de cabildos. Los cabildos han sido los responsables de la regulación interna y del gobierno de las comunidades para mantener un importante grado de unidad y cohesión étnica ( CIDDEBENI, 1998 ). Si bien estas instituciones se impusieron como forma de control, también fueron indigenizadas. Estos enclaves, sin querer, proveyeron el espacio para la interacción interétnica, la formación de liderazgo y la adquisición de recursos. Además, crearon el espacio para obtener un significativo grado de autonomía comunitaria – aunque dentro de un sistema de autoridad impuesto.

Con la expulsión de los jesuitas y la llegada de una nueva ola de colonizadores (leñadores, trabajadores del caucho, etc.), estos núcleos fueron reemplazados por las tendencias de movilidad y dispersión y una mayor explotación del territorio por parte de los foráneos (CIDDEBENI, 1998; Jones, 1994; Block, 1994). En este contexto, lo que permaneció no fueron los patrones de asentamiento sino las formas internas de organización o, en otras palabras, el sistema de cabildo. Estos sistemas han sobrevivido hasta hoy aunque es importante destacar que han sido indigenizados, particularmente entre los Mojos (Block, 1994; Ticona, Rojas & Albó, 1995). Con la dispersión se hizo evidente una falta de comunicación entre ellos – particularmente en la medida que las comunidades continuaban huyendo de la llegada de los foráneos (CIDDEBENI, 1998).

[438] Beni es el segundo departamento más grande de Bolivia. Tiene el 20% del territorio nacional pero sólo el 4,3% de la población nacional ( Molina 1996, 1997 ).

El Beni estuvo relativamente más incorporado al sistema estatal boliviano que los estados del sur del amazonas. Sin embargo, permaneció relativamente autónomo de las acciones del estado durante la primera mitad del siglo XX – a pesar de los débiles esfuerzos del estado por controlar la región. Esta relativa autonomía cambió con la introducción del régimen de ciudadanía corporativista, la ley sobre reforma de la tierra y los programas de colonización. En los años siguientes, el estado enfatizó la migración de los campesinos andinos hacia la amazonía y distribuyó tierras para estos colonizadores y los rancheros – tierras que previamente habían sido usadas por las comunidades indígenas amazónicas aunque no estaban legalmente tituladas por ninguna institución estatal. Los granjeros tuvieron un particular interés por la región en la medida que aumentaban los precios de la carne de vaca y la comercialización de la misma ( Jones, 1994 ). En este contexto, siguió una repentina demanda por la tierra en la medida que los rancheros trataron de consolidar al Beni como el primer productor de ganado para el consumo andino. Además, la titulación estatal de tierras favorecía a estos rancheros y especuladores; la nueva ola de titulación de tierras desplazó a las comunidades indígenas que huyeron de aquellas áreas quedando en zonas más pequeñas y remotas ( Jones, 1994 ).

Al mismo tiempo que el estado promovía estos proyectos de desarrollo, se trató de proteger ciertas áreas[439], aunque el estado colaboró poco en esta tarea y, en algunos casos, alteró esta política de protección en sintonía con las políticas de liberalización que estaban siendo implementadas en el resto del país. Estas políticas de liberalización ( que abrieron parte de los bosques protegidos al mercado ) actuaron de catalizador para una llegada más agresiva del sector privado en la parte central y sur de Beni ( Molina, 1997 ).

En síntesis, empezando a finales de la década de los sesenta, pero particularmente en los ochenta, las comunidades indígenas en el Beni enfrentaron la amenaza continua de leñadores, rancheros y colonos que ocuparon tierras consideradas por los indígenas amazónicos como espacios abiertos para el trabajo, la caza o la residencia. Por ejemplo, desde finales de los setenta, la amazonía ha experimentado una significativa ola de colonización por parte de los indígenas andinos que se han desplazado a la región para

[439] Por ejemplo, en 1975 se creaba una Reserva de Inmovilización Forestal ( Lehm, 1996; Molina, 1997 ).

cultivar coca[440]. Presumiblemente, el estado protegía los derechos de las comunidades amazónicas cuando en 1965 se declaró un parque nacional en la región, el Isiboro-Securé (ver mapa 9). Sin embargo, el estado tuvo poca capacidad para defender los límites del parque y proteger a las comunidades indígenas de la nueva ola de colonos andinos[441]. Desde 1979, pero particularmente desde las reformas neoliberales de mediados de los ochenta, los indígenas andinos dedicados al cultivo de coca como mecanismo de supervivencia, habían migrado a la parte sur del parque para colonizar esta área[442]. A pesar de sus recientes tendencias de establecimiento, ocupando un 10% del Parque, el número de colonos quechuas y aymaras excedía el número total de indígenas amazónicos residentes en la zona. La política estatal fue burlada y las comunidades indígenas amazónicas fueron amenazadas por este incipiente sector de cocaleros, leñadores y, más tarde, "motosierristas" (Lehm, 1996; Molina, 1997)[443].

En el Bosque de Chimanes también puede encontrarse un significativo aumento en referencia a las presiones sobre la tierra durante la década de los ochenta y que fue declarado como reserva (Reserva de Inmovilización Forestal) en 1978. En dicha reserva se produjo una explotación comercial de los recursos naturales de manera ilegal y, sin querer, se protegió esta área para las comunidades indígenas residentes allí. Sin embargo, a finales de 1986, el estado reclasificó 579.000 hectáreas como boque de producción permanente; dicha reclasificación "abría" el bosque como zona de extracción maderera para fines comerciales y garantizaba concesiones, en 1987, a compañías bolivianas con poca consideración hacia las poblaciones indígenas residentes allí. Las concesiones totalizaban la mitad del bosque (Jones, 1994; Lehm, 1996; Molina, 1997). De 1986 a 1987, el volumen de extracción de caoba en la región de Beni se duplicaba (Jones, 1994).

---

[440] Esta tendencia ha prevalecido en el Parque Nacional Isiboro-Sécure que ha sido el hogar, desde tiempos pre-coloniales, de 47 comunidades indígenas amazónicas ( unos 4.500 residentes ) de diferentes grupos indígenas ( 725 mojeño-trinitario, 19% yuracarés y 9% chimanes ).

[441] De hecho, el limitado control estatal en esta área s ilustra por el hecho de que el Parque se encuentra el medio de un límite interdepartamental en disputa entre Beni y Cochabamba; con pequeños esfuerzos estatales para resolver esta cuestión y proteger el parque.

[442] Según Yashar ( 2002 ), muchos de ellos se identificaba con la COB, CSUTCB y la Confederación de Colonizadores.

[443] Puede acudirse a Murillo ( 1997 ) para obtener estimaciones sobre el número de indígenas andinos que reside en esta parte de la amazonía. Murillo observa que el porcentaje de indígenas andinos residentes en la amazonía es del 17.7%, el doble que los porcentajes que se encuentran en el Chaco ( 8.6% ) y el Oriente ( 8.8% ).

En este contexto de cambio de regímenes de ciudadanía y de oleadas de nuevos colonizadores, las comunidades indígenas amazónicas se vieron directamente desafiadas. No sólo las tierras indígenas se veían desafiadas sino también los espacios autónomos en los que los indígenas vivían. Estas presiones fueron más agresivas y concentradas en el Bosque de Chimanes; las comunidades indígenas residentes allí proclamaron la necesidad de defender su espacio y entre 1987 – 1988 se producen las primeras demandas en el Beni en relación a los territorios indígenas, el derecho a usar los recursos naturales y el derecho a participar en las decisiones relativas al bosque ( Molina, 1997 )[444].

**Mapa 9. Localización del Parque Nacional Isidoro-Securé**

Sin embargo, la capacidad para organizarse, de cara a la obtención de la autonomía territorial, estaba trabada por dos obstáculos. Con el tiempo, las comunidades habían desarrollado diferentes tipos de estructuras de organización interna; aquellas con una historia marcada por las misiones, habían desarrollado cabildos; aquellas que habían escapado al control de los misioneros habían mantenido y desarrollado otras formas de organización. Además, los vínculos entre las comunidades eran débiles durante el siglo XX – los vínculos que las misiones jesuitas habían impuesto sobre las comunidades indígenas fueron declinando en la medida que las comunidades indígenas se dispersaron

[444] Molina (1997) indica que una vez legalizada la apertura del Bosque a la explotación de madera, el ingreso repentino de las empresas genera la primera movilización comunal, en abril de 1987, y representantes de siete comunidades del Bosque de Chimanes se reúnen en Puerto san Borja. Esta primer reunión marca el inicio de un proceso de movilización indígena que culminará con la Marcha por el territorio y la Dignidad en agosto de 1990.

a otras áreas al tener que enfrentarse a colonizadores y exploradores. Así, a diferencia de la zona andina, los líderes indígenas interesados en defender sus comunidades no pudieron disponer de las redes organizacionales que habían instaurado los sindicatos campesinos teniendo en cuenta que la organización sindical en el Beni había sido débil ( Yashar, 2002 ).

Ante esta debilidad organizativa, el proceso de organización indígena emergería dentro de un área urbana entre aquellos que habían compartido estructuras organizativas comunes y tenían experiencia previa al respecto. En la medida en que las áreas urbanas estaban más integradas al sistema estatal boliviano que las áreas rurales de la amazonía, estos activistas indígenas enfrentaron fluctuaciones en el espacio político asociativo. Además, Yashar (2002) precisa que durante los regímenes militares de Banzer y García Meza fue casi imposible organizarse - dado que existían prohibiciones sobre los encuentros de más de tres personas – particularmente en la capital del departamento de Beni, Trinidad. En este sentido, la organización empezó tras los citados regímenes.

En marzo de 1987, varios indígenas Mojeños del cabildo Indígena de Trinidad que habían entrado en contacto con CIDOB y SENALEP (Servicio Nacional de Alfabetización Educación Popular)[445], organizaron el primer Encuentro de Autoridades Mojeñas. Los organizadores mojeños tenían experiencia organizativa anterior en el Cabildo indígena de Trinidad, Juntas Vecinales o sindicatos campesinos. Convocaron un encuentro en Trinidad para solventar la crisis dentro del sistema de cabildos[446] para crear una mayor unidad interna y cultural entre los mojeños; también para crear / consolidar conexiones supra-locales y unificar estructuras administrativas entre sus comunidades. Así se creaba la Central de Cabildos Indigenales Mojeños (CCIM) en Trinidad[447]. En su primera etapa, CCIM representó a los indígenas urbanos y a los representantes de las comunidades indígenas cercanas a Trinidad (CIDDEBENI, 1998;

---

[445] SENALEP fue establecido por el gobierno de Unidad Democrática Popular ( 1982 – 1985 ) con l compromiso de emplear las lenguas indígenas para reducir los niveles de analfabetismo; estuvo en contacto con ONGs, grupos indígenas y académicos para la creación de materiales que tuvieran una perspectiva etnocultural.

[446] Los cabildos juegan roles diferentes en diferentes comunidades. Sin embargo, se supone que mantienen el orden en la comunidad, solucionan problemas o implementan / supervisan los deseos de la comunidad.

[447] Jones ( 1994 ) sugiere que el retorno de los sacerdotes jesuitas en 1984 hacia los Moxos también fue de ayuda en este proceso., elevando el conocimiento sobre las cuestiones indígenas.

Jones, 1994; Molina, 1996; Molina, 1997). El CCIM apareció como la primera organización que intentó articular a los mojeños uranos y de las comunidades cercanas a la ciudad. Al mismo tiempo que emergían las nuevas formas de organización, se fueron constituyendo tipos de liderazgo que fueron articulando nuevos criterios de reclutamiento y selección. Hasta ese momento, no existía en ninguna parte del beni existía una organización indígena que representara a un pueblo o a un espacio territorial y que expresara demandas políticas al Estado (Molina Argandeña, 2004). Los diversos pueblos indígenas no obstante contabana con organizaciones más localistas, que abarcaban a un territorio comunal y funcionaban como autoridades de cohesión social, administración de justicia y gobierno interno.

Esta primera etapa de organización fue defensiva (Molina, 1996), tratando de proteger a las tierras y prácticas comunales indígenas de los leñadores que estaban invadiendo sus áreas. En poco tiempo, los organizadores empezaron a hablar de "territorio", etiqueta asumía un conjunto de objetivos más amplio y proactivo que se extendían más allá de las comunidades individuales y proclamaban una agenda más supra-local. Este proceso requirió de una mayor coordinación entre las comunidades[448]. La CCIM, inicialmente, no trató de organizar a los no-mojeños (que habían carecido de las estructuras de cabildo)[449] y organizó a los mojeños desde abril de 1987 a noviembre de 1989 (CIDDEBENI, 1988); la formación de la nueva organizacion se inicia con el impulso de indígenas de origen mojeño que antes habían participado en actividades del Cabildo Indígena de Trinidad y la Junta Vecinal del barrio del Cabildo, ambas organizaciones ubicadas en una zona urbana de familias indígenas. Pero las amenazas a la integridad territorial no habían sido experimentadas únicamente por los mojeños.

[448] Que inicialmente se había formado a través del fortalecimiento del sistema de cabildos dentro de cada comunidad y creando una organización supra-local de cabildos para defender y asegurar los espacios territoriales en los que vivían las comunidades.

[449] Las modalidades de organización, por otro lado, son diversas, las más conocidas son los cabildos que funcionan entre las comunidades indígenas que fueron parte de misiones, como los mojeños, baures, itonamas, cayubabas. En cambio otras comunidades como los chimanes, yuracares, los chimanes o los sirionó, al momento del proceso de movilización indígena, cuentan con organizaciones memos formales y más determinadas por los líderes de clanes familiares y comunales. La CCIM marca el inicio del nacimiento de organizaciones de nuevo tipo en varias partes del Beni, denominados así porque abarcan a varias comunidades, pueblos o un área territorial, o incluso adquieren un nombre diferente a las denominaciones locales que tienen.

En este contexto, la CCIM identificó la necesidad de organizar a otros grupos étnicos o ayudar a otros grupos étnicos en sus esfuerzos organizativos – tanto en sus demandas individuales como para unificar aquellos temas que se percibían como luchas más amplias. La CCIM empezó a trabajar con líderes y organizaciones indígenas en las áreas más amenazadas por los leñadores, los rancheros y los cocaleros. Trabajaron con la Subcentral Indígena de San Ignacio del Bosque de Chimanes y la Subcentral indígena del Parque Isiboro-Sécure. La CCIM fue estuvo particularmente activa en el Bosque de Chimanes y en el Parque Nacional Isiboro-Sécure (Molina, 1997).

Esta organización trans-comunitaria requirió la creación de vínculos con grupos que no necesariamente compartían un lenguaje o un conjunto de tradiciones comunes. Pero además requirió la superación de dos retos organizacionales: el hecho de que estas comunidades no compartieran ( o que no fuera el mismo ) un pasado de misiones y que no tuvieran el mismo modo interno de organización (en cabildos, por ejemplo), sino otras formas de organización; y el hecho de que no existieran vínculos previos entre estas comunidades[450]. Mientras la CCIM asumía una posición enérgica en relación a estas tareas, recibieron una importante ayuda de CIDOB, de algunas instituciones estatales (como SENALEP), de ONGs (por ejemplo CIDDEBENI, son sede en Trinidad – ver recuadro 22) o la asistencia técnica y el apoyo por parte de organizaciones internacionales (como por ejemplo la Organización Internacional del Trabajo). Además, recibieron ayuda de la Iglesia Católica. Estas organizaciones ayudaron a proveer a la CCIM con los recursos necesarios para crear los vínculos tanto dentro como entre las autoridades indígenas (y representantes) de diferentes comunidades indígenas (CIDDEBENI, 1998; Molina, 1996, 1997)[451].

| **Recuadro 22. CIDDEBENI** |
| --- |
| La ONG CIDDEBENI (Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni) fue creada en mayo de 1984 por un grupo de profesionales influidos por corrientes de izquierda, en principio, interesados en influir en el movimiento cívico del Beni ubicado en Trinidad. Este movimiento se postula como impulsor del desarrollo regional, confromado por diversas organizaciones pero donde miembros de CIDDEBENI tienen influencia, apoyan la realización de estudios y seminarios sobre la economía y el uso de los recursos forestales en el Beni. Tres años más tarde, la ONG dirige su atención hacia los pueblos indígenas, en primer término con estudios sobre los mojeños asentados en Trinidad. Entre 1987 y 1990 coadyuban abiertamente a la formación de una organización central que aglutine a los indígenas del Beni |

[450] Lehm ( 1996 ) nos indica el caso de los Sirionó que se unieron a estos esfuerzos organizativos. Sin embargo, ellos no compartían el mismo pasado de misiones o la misma estructura interna; no tenían cabildos, sino caciques.

[451] Yashar ( 2002 ) observa que tras recibir formación y apoyo de organizaciones como la OIT, existían una mayor preparación como para ir a cada una de las comunidades y organizar la región.

y al proceso de movilización en las comunidades de San Ignacio de Moxos frente a la llegada de empresas madereras. En la medida en que desde CIDDEBENI se difunde un nuevo discurso sobre las relaciones indígenas y sociedad local, y otra forma de mirar a la historia regional, se insertan en una lucha por introducir nuevas definiciones de sentido de lo indígena, la sociedad y la historia del Beni. Es decir tienen un aporte específico y una influencia en un proceso de politización que comienza a expandirse a medida que el movimiento se extiende hacia el país y también al interior de sus miembros.

Con esta base, en noviembre de 1989, la CCIM (ver recuadro 23 para detalle sobre la creación de CIRABO) organiza el Primer Congreso de Cabildos Indigenales y Pueblos Nativos del Beni, con más de 80 delegados que deciden formar la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB). De este modo, la CCIM se convirtió en una organización regional interétnica y pasó a llamarse Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) en 1989. De este modo, pasaba a representar no sólo a los mojeños sino también a los indígenas subecntrales y a los consejos del Beni (Romero & Sándoval, 1996; Molina, 1996, 1997).

En este momento, las organizaciones indígenas ya reciben un importante apoyo logístico y técnico de CIDDEBENI, la Coordinadora de Solidaridad con los Pueblos Indígena y la Iglesia Católica de Trinidad, organizaciones que se convierten en los primeros aliados de los pueblos indígenas y de la CPIB. Sobre todo destaca CIDDEBENI desde donde se trabaja en la producción de documentos, artículos sobre la situación actual y la historia de los indígenas como un intento de una nueva reescritura del pasado y del presente que destaca la cultura y los derechos de los pueblos. Además influyen en el Comité Cívico del Beni e impulsan en la creación de un periódico de circulación local donde publican artículos sobre los indígenas y la explotación forestal en el departamento (Molina Argañana, 2004). Además, con la creación de la CPIB se amplian las metas del naciente movimiento indígena, a su vez que los dirigentes le asignan un alcance regional a su nueva organización. Esto significa que se considere como representativa de los pueblos indígenas del Beni, y adopten como principales objetivos articular a todos ellos en torno a la CPIB.

**Recuadro 23. CIRABO, la Subcentral Indígena de San Ignacio y la emergencia de otras organizaciones**

En el lapso 1987 y 1990, año de la marcha indígena, se forman además dos organizaciones nuevas que merecen una mirada específica, tomando en cuenta aquellos factores de relación misional e historia de los procesos de ocupación que se identificaban con anterioridad. Básicamente, la Central Indígena Regional Amazónica Boliviana (CIRABO) con se de en Riberalta, norte del Beni, conformada por pueblos indígenas sin experiencia misional al igual que los Chimanes en el área de San Borja, pueblo que también cuenta con el Gran Consejo Chimane, que nace en 1987, promovida por los misioneros evangélicos de la Iglesia Nuevas Tribus. En San Ignacio de Moxos el año 1986 se funda una nueva organización: la

Subcentral Indígena de San Ignacio en base a comunidades mojeñas-ignacianas ubicadas cerca de la localidad urbana. A raíz de los conflictos emergentes en el Bosque de Chimanes el ingreso de empresas explotadoras de madera, aquella Subcentral articula nuevas comunidades de mojeños, chimanes y yuracares que habitan aquel área. Desde entonces la Subcentral de San Ignacio se convierte en la principal organización de defensa de las comunidades ignacianas, hasta la marcha por el Territorio y la Dignidad. En la comunidad de Ibiato, los sirionós también incentivan la formación de nuevos lideres locales. Antes tenían cuatro o cinco caciques que representan a los grupos familiares o bandas que, hasta principios de este siglo, vivían dispersas en los bosques ocupados por ellos. Con la reducción de los diversos grupos familiares en la misión de El Ibiato, dirigida por la Iglesia Cuadrangular, surge una forma de organización conformada por aquellos cuatro o cinco caciques, llamados ererecuas (Jefes en sirionó) (Lehm, 1996). En el proceso de movilización liderizado por la CCIM, 1987 – 1990, los caciques desempeñan su papel tradicional de cohesión y autoridad moral en la comunidad. Las relaciones con el mundo urbano, sobre todo la articulación con la CCIM, estuvo a cargo de Tomás Ticuazu, un líder de "nuevo tipo" cuya experiencia de vida en el mundo urbano de Trinidad le valieron para destacarse como el principal interlocutor del pueblo sirionó en la relación con el Estado. Dos años después de la Marcha por el Territorio y la Dignidad, los sirionó forman una nueva organización denominada Consejo del Pueblo Siriono. Por su parte, en el Isiboro Sécure se genera otro proceso organizativo con la formación de la Subcentral Indígena del Isiboro Sécure, el 23 de julio de 1988, al finalizar el primer Encuentro de Corrregidores realizada en la comunidad de Puerto San Lorenzo. El evento es organizado a raíz de las sugerencias recogidas por una comisión técnica formada por dirigentes de la CCIM e investigadores de CIDDEBENI que habían visitado varias comunidades mojeñas del río Sécure. Una vez conformada la nueva organización intercomunal, se vincula definitivamente a la CCIM, cuyos dirigentes patrocinaron y estuvieron presentes en aquel evento de fundación. La nueva organización es formada por comunarios jóvenes porque la propuesta era involucrar a la gente joven en este movimiento que se estaba naciendo. Esta presencia de gente joven garantizaba una mayor apertura hacia nuevos objetivos y estrategias de lucha como el hecho mismo de formar una nueva organización, cuidando de que estos cambios provoquen conflictos o desplazamientos de las formas de autoridad tradicional y las estrategias de resistencia en funcionamiento. La Subcentral tuvo como primer presidente (1988 - 1990) a Marcial Fabricano Noe, otro dirigente mojeño que había tenido una vivencia en el mundo urbano. Fabricano impulsa una febril movilización de los comunarios del Isiboro Sécure, organiza eventos en las comunidades y en la zona de la colonización, también en Trinidad y la sede de gobierno mantiene contacto con autoridades gubernamentales, ONGs y organizaciones cívicas. La irrupción del movimiento indígena tiene también una serie de efectos y resultados concretos con relación a su propia composición, sus características y sus miembros, su fisonomía, al interior de las mismas organizaciones de los pueblos indígenas de las Tierras Bajas. En el caso de Beni, uno de los efectos es la articulación de las organizaciones de todos los pueblos indígenas en torno a las organizaciones de alcance regional como son la CPIB y la CIRABO. Esta articulación se culmina a cuatro años de la marcha, a través de procesos organizativos locales apoyados por la CPIB que dan como resultado la formación de organizaciones intercomunales de nuevo tipo. Actualmente no hay un pueblo indígena de Beni que no tenga una organización propia o forme parte, junto con otros pueblos indígenas, de alguna organización intercomunal. En general estas organizaciones se denominan Subcentrales y aglutinan a determinado número de comunidades, adscritas ya sea por estar ocupando una unidad geográfica o por afinidad étnica. Otro efecto al interior del movimiento es la ampliación de la legitimidad interna de la CPIB y CIDOB, en tanto estas son reconocidas como organizaciones representativas de los pueblos indígenas de las Tierras Bajas, en particular del Beni.

Ante la creciente presión de las compañías madereras en el Bosque de Chimanes y los continuos y crecientes conflictos con colonizadores y rancheros en Isiboro-Sécure e Ibiato, el territorio emergió como la primera y principal demanda entre mojeños y yuracarés en el Parque Isiboro-Sécure en 1988, también entre los sirionó que reclamaban tierras usurpadas por parte de los rancheros; también fue el caso de los chimán.

Las demandas territoriales de CCIM / CPIB se articularon en 1987 / 1988 por el Bosque de Chimanes; en 1988, por Isiboro-Sécure; y, en 1989, por Ibiato. El proceso de organización transformó la base sobre la que establecer las demandas. Las comunidades indígena elevaron sus demandas étnicas más locales a una agenda más amplia que trascendía a las particularidades étnicas de cada grupo y las demandas de propiedad. En particular, las demandas territoriales en el Bosque de Chimanes y en el Parque Isiboro-Sécure reclamaban territorios multiétnicos y que se reconociera el derecho de varios grupos indígenas a un determinado territorio; así mismo, se pasaba a proclamar el derecho de los pueblos indígenas fuera de un determinado territorio y a usar los espacios sagrados dentro del territorio ( Navia 1992, 1996 ).

CCIM y después CPIB plantearon primero sus demandas por el territorio en los niveles locales del gobierno. Sin embargo, con cada intento fallido, trataban de elevar sus esfuerzos hacia el siguiente nivel de gobierno, planteando demandas ante ministerios y, finalmente, ante el presidente. En 1989, una comisión gubernamental recomendó que los grupos indígenas obtuvieran acceso a los márgenes del bosque pero que las tierras centrales del mismo permanecieran con las compañías dedicadas a la explotación de caoba; esta propuesta fue rechazada por el movimiento indígena (Jones, 1994). En febrero de 1989, el gobierno nacional lanzó la Resolución Suprema 205862 que afirmaba la necesidad nacional de solventar las demandas territoriales a favor de los grupos indígenas amazónicos; sin embargo, no se produjo ningún tipo de acción al respecto (Navia, 1992, 1996; Lehm, 1996). Lehm (1996) observa que si bien el decreto no se implementó, creó un importante precedente, reconociendo por primera vez el derecho a las poblaciones indígenas a sobrevivir cómo tales (en lugar de asimilarlos a la cultura nacional) y a hacerlo en los territorios reconocidos por el estado.

Tras varios intentos fallidos por asegurar los territorios indígenas a través de estos canales, CPIB decidió organizar la que sería llamada como “La Marcha por el Territorio y la Dignidad”. Si bien el territorio se articulaba como una demanda por un espacio comunal, la dignidad era cuestión sobre los derechos de todos los individuos. La Marcha empezó en Trinidad hacia La Paz. Al margen de mojeños del Bosque de Chimanes, del Paruqe isiboro-Sécure y de otras regiones, la marcha movilizó a otros

grupos étnicos[452]. Los marchistas demandaban reconocimiento legal para la autonomía territorial y sus autoridades (ver recuadro 24) indígenas pero también subrayaron el hecho de verse como bolivianos comprometidos con el estado-nación. En otras palabras, querían autonomía local pero mantener la adherencia a una estado más amplio en el que las cuestiones sobre el territorio simplemente serían una parte ( Jones, 1994; Molina, 1996, 1997 ). La llegada a La Paz contó con el recibimiento de múltiples personas que asistieron a la Cumbre de esta ciudad. Su primera parada fue en una misa en la capital metropolitana en plaza Murillo desafiando al centro de operaciones de la policía boliviana: el Palacio Quemado y el parlamento.

**Recuadro 24. Demandas, valores y discursos en el oriente boliviano**

La formación del movimiento indígena, en el proceso de la marcha indigena de 1990, es también un proceso de construcción de un discurso en el cual se van involucrando, gradualmente, diversos pueblos indígenas pero además organizaciones privadas (ONGs) y personas. Aunque, al mismo tiempo, los discursos de los lideres defienden una permanente autonomía e independencia sobre todo frente a los partidos, es indudable que la red de organizaciones que acompañan y se involucran en este proceso también extienden su influencia al campo de las definiciones de sentidos y valores, como parte de un universo político que se construye y se propone como alternativo frente a ciertos contenidos de la cultura política del Estado. Por ejemplo, la demanda de "territorio indígena" no sólo representa la principal demanda "material" expresada al gobierno nacional sino también viene acompañada de una definición que articula aspectos como autogobierno y organización política, nunca antes tomados en cuenta por el Estado en alguna forma de ocupación territorial o propiedad de la tierra. O sea se proponen una serie de metas que corresponden al ámbito de logros simbólicos como al campo de los universos políticos. Por tanto es además una lucha por la reapropiación de la historia y por la sustitución de significaciones. Desde 1987 hasta el año 1990 se desarrolla en el ámbito local – urbano y rural de San Ignacio, Trinidad e Isiboro Sécure - una febril movilización de los indígenas bajo la dirección de la CPIB. En este año culmina una proceso de acumulación de recursos que determina finalmente la movilización de alcance nacional, donde los aspectos importantes de la etapa son: la creación de nuevas organizaciones indígenas de alcance provincial y departamental, la irrupción de dirigentes de "nuevo tipo" elegidos vías grandes asambleas, el desarrollo de eventos colectivos y movilizaciones en áreas específicas de conflicto cuyo centro es la ciudad de Trinidad. El proceso de movilizaciones locales se desarrolla en una coyuntura de condiciones favorables cuyos componentes relevantes son: el funcionamiento de la democracia, las reformas políticas impulsadas por los partidos, el repliegue de los movimientos sociales tradicionales y el auge ideológico de la cuestión etno-ecológica (Mires, 1990) expandido por las ONGs y las representaciones de los países ricos y organizaciones internacionales paraestatales. En realidad, entre el periodo constitutivo del movimiento - con la formación de las organizaciones de "nuevo tipo" y los movimientos locales - y la marcha como culminación de la fase, se produce una rápida evolución en el contenido y el tipo de las demandas. Al inicio del proceso se identifican los discursos que se pueden calificar de "tipo cotidiano" generadas en el Cabildo de Trinidad y las comunidades mojeñas. En cambio con la marcha a La Paz se institucionaliza como demanda de alcance general el reconocimiento legal de territorio, también se plantea nuevas demandas como la aprobación de una ley de los pueblos indígenas, las reformas a la Constitución Política con relación a su situación, el reconocimiento de las autoridades y organizaciones tradicionales. Al mismo tiempo insisten con el reconocimiento del Estado a las formas de organización y las "autoridades tradicionales", es decir a su capacidad vigente de tomar decisiones internas, como parte de las demandas prioritarias del movimiento. Durante la marcha indígena, los discursos de los indígenas

[452] Yashar ( 2002 ) precisa que 870 personas salieron de Beni hacia La Paz pero en el trayecto se sumaron más personas que totalizaron una cantidad de 1000 al llegar a La Paz a finales del mes de marzo. Albó (1999), por su parte, argumenta que la marcha contó con 800 personas de 12 etnias y duró 34 días; a ellas se sumaron una serie de organizaciones indígenas y ONGs así como la Iglesia y la sociedad civil. Setenta organizaciones humanitarias componían la Coordinadora de Solidaridad con el Movimiento Indígena y que apoyaba la marcha. Entre éstas, la Iglesia Católica jugó un papel importante al aconsejar a los líderes del movimiento y al mediar entre ellos y el gobierno ( Jones, 1994 ).

se remite a valores y principios propios de la religión cristiana desde donde desprenden la legitimidad de la "igualdad ciudadana" que reclaman. Parten de que existe una igualdad natural: todos somos hijos de Dios pero que el Estado no toma en cuenta, aunque difunde las condiciones de una ciudadanía pero que no funciona frente a los pueblos indígenas. Entonces la movilización apunta a cuestionar el por qué de la exclusión y la negación frente a los "hijos de Dios" de parte de un Estado y una sociedad que se proclaman religiosos y católicos. Las acciones y los discursos de los dirigentes del movimiento indígena, de origen mojeño, están permanentemente relacionadas con elementos y símbolos religiosos católicos que se recrean en las comunidades indígenas, mojeñas principalmente, desde la fundación de las misiones. Esta relación no es casualidad si se considera que los mojeños (trinitarios, ignacianos, javerianos y loretanos) son la base poblacional de las principales misiones de los jesuitas en los Llanos de Moxos. Además no es casual porque en el proceso de emergencia del movimiento indígena son los mojeños quienes lideran las primeras acciones, forman nuevas organizaciones y generan las primeras demandas de reconocimiento de territorios. Durante la marcha, la composición interna del movimiento indígena ha sido multiétnica, con representación de 14 pueblos hasta la llegada a La Paz, pero los lideres principales del movimiento fueron tres mojeños (Marcial Fabricano, Ernesto Noe y Antonio Coseruna, y un sirionó, Tomás Ticuazu). Pero un análisis más minucioso de los discursos y comportamientos de los dirigentes muestra una diferencia de contenidos y componentes de estos discursos, es aquí donde tienden a hacerse prevalecer, tanto por los lideres mojeños como por los medios de comunicación, este discurso articulado con valores católicos, mientras los otros discursos de los indígenas son menos "visibilizados", y su diferencia es que expresan un discursos más rebelde contra representantes del Gobierno. En suma, la vinculación con los valores y principios cristianos tiene su máxima expresión en la Marcha por el Territorio y la Dignidad, pero con un predominio de la visión mojeña, desde que los indígenas se concentran en la Catedral de la ciudad de Trinidad para recibir con una misa católica las bendiciones de la movilización hacia La Paz Las acciones colectivas y las demandas de los pueblos indígenas son acompañadas y legitimadas desde diferentes posiciones discursivas, con argumentos compatibles con su racionalidad y sus lógicas de ocupación territorial. Lo presentan a su movimiento como una combinación de factores de tipo moral, ecológico, cultural y religioso, cada uno de los cuales a su vez son un componente de la cosmovisión y la lógica de percepción territorial. Por ejemplo, frente a la discriminación y marginación del estado y la sociedad, el movimiento se presenta como un aporte a la construcción de una nueva ciudadanía", que tome en cuenta las diferencias culturales, los derechos que tienen como todo ciudadano de un país al cual pertenecen y de una misma obra divina. El discurso de los dirigentes presenta a su movimiento como aporte de la democracia, como propiciador de un nuevo escenario de acción de los indígenas para reivindicar derechos ciudadanos, en esta medida ellos recurren al lenguaje de la democracia, a sus contenidos que en ese momento circulan como legítimos: libertad, derechos, dignidad, participación. En la legitimación de sus acciones colectivas, la dignidad y la justicia son invocadas como inherentes al reconocimiento de territorio, concepción que es expresada de la misma manera por los dirigentes en diversos momentos. El movimiento indígena es, por tanto, una acción colectiva que involucra actores y comportamientos – formas de acción – específicos, pero además una acción discursiva que apunta a cuestionar los discursos dominantes y las definiciones oficiales que se tienen respecto a lo indígena y sus equivalencia. Proponen una cultura política y, al mismo tiempo, reajuste de la cultura política del estado para quebrar la lógica de equivalencias negativas (Calla & Molina, 2000) que caracterizan a los contenidos de aquellas culturas políticas. En los documentos que informan las acciones de los indígenas se insiste que su demanda de territorio es una respuesta a la destrucción de los recursos naturales que perjudica a la sociedad en su conjunto. En los discursos emergentes previos a la marcha se pone énfasis que la lucha indígena tiene su origen en la depredación de los recursos, la deforestación y el despoblamiento de la fauna, que están provocando una ruptura de la estabilidad en su sistema de existencia. Por otro lado plantean que no sólo afectan a la vida de los indígenas también al país en su conjunto, en este sentido cuestionan una conducta de determinados grupos cuyos efectos negativos trascendían a la comunidad local hasta afectar al país. Pero al mismo tiempo expresan una serie de valores vinculados al desarrollo sostenible y la defensa del medio ambiente, que, para entonces, tenían un lugar privilegiado en los discursos de las ONGS y los gobiernos de los países ricos. La "marcha por el Territorio y la Dignidad" a La Paz se constituye en la principal escenario de un discurso que pretende una convergencia de intereses entre los indígenas y ciertos sectores de la sociedad, a partir de una nueva equivalencia indígena – conservación de la naturaleza, defensores del medio ambiente. El reconocimiento de territorios devino entonces en una necesidad social que sobrepasa a los intereses particulares de los indígenas pues iba a beneficiar a la colectividad nacional entera, de esta manera le auto-asignan a su movimiento un sentido de totalidad (Toauraine, 1987) que busca legitimar sus acciones frente a la sociedad. Se autoproclaman como responsables directos de la protección de los recursos forestales, y luchan por emerger como defensores 'innatos"de los recursos naturales y el medio ambiente, para diferenciarse de quienes actúan con la lógica de la depredación. Los opositores, ubicados

entre los empresarios madereros y sus aliados, a su vez quieren hacer aparecer a los dirigentes como impulsores de un movimiento con objetivos similares a los de sus adversarios: El discurso de los indígenas puso especial atención en desplazar una serie de equivalencias referidas a lo indígena que mantenían en los contenidos de la cultura política del Estado, por ejemplo el indígena como parte del pasado, como traba del desarrollo, como salvaje e individuo menor de edad, y por tanto un no ciudadano. Contra el "mito de los bosques vacíos" el movimiento indígena a través de la marcha cumple también una función expresiva y busca demostrar "en carne propia" que sus miembros existen y que los bosques siguen ocupados por comunidades de diferentes pueblos indígenas. Pero ya en el plano de la cultura política, hay una inserción novedosa de valores políticos que remiten a la vigencia multicultural y étnica del país. Así el movimiento se va constituyendo en un medio efectivo de una cultura política que propone la diversidad étnica presente en el país a partir además de la "puesta en escena" de varios pueblos indígenas de las Tierras Bajas que se los tomaba como parte del pasado. Por una parte, muestra que el Estado debía tomar conciencia de la existencia y la situación de los pueblos indígenas, más allá de la vigencia de aimaras, quechuas y tupiguranies. Pero por otra parte, propone una nueva definición de lo indígena que implica romper con ciertas equivalencias de la cultura política estatal y construir otras donde lo indígena es presente, es diferencia vigente y es mayoría cualitativa. En el trayecto de la movilización, los contenidos de la cultura política se expanden a través de los medios comunicación hacia el país y, en forma directa, a los diferentes sectores sociales presentes. El movimiento indígena en el Beni se constituye cuestionando los comportamientos y la cultura política del Estado y de determinados grupos económicos y sociales organizados que irrumpen en los ámbitos de su producción económica y social. Durante la marcha hacia La Paz los indígenas no sólo identifican a los adversarios concretos, en tanto actores, presentes en sus territorios contra quienes se movilizaban por alterar sus formas de ocupación y uso de recursos, también ponen atención en los "adversarios" presentes al nivel de las culturas políticas, es decir a determinados valores y creencias que definen a lo indígena y su entorno, pero también al Estado y los grupos locales dominantes.

La Marcha culminó el 24 de septiembre de 1990 con el Presidente Paz Zamora lanzando decretos ejecutivos (22609, 22610 y 22611) que reconocieron los territorios indígenas (Navia, 1992; Jones, 1994). El estado había intentado dividir el movimiento durante la marcha (ofreciendo concesiones parciales a algunos grupos / áreas sobre otros), pero el movimiento no se fraccionó. En particular, la administración no quiso conceder el centro del Bosque Chimán y pareció dispuesta a ofrecer concesiones en aquellas áreas en las que el estado era más débil (por ejemplo en el Parque Nacional Isiboro-Sécure bajo presión de los cocaleros). Sin embargo, los decretos ejecutivos acabaron concediendo las demandas del CPIB – incluyendo la parte central del Bosque de Chimán. Un cuarto decreto anunció el establecimiento de una comisión para redactar una ley que reconociera legalmente a las autoridades indígenas tradicionales ( Jones, 1994; Molina, 1997 )[453].

[453] Dicha Ley nunca se aprobó aunque sus elementos fueron incorporados en las reformas políticas que se llevaron a cabo durante la administración de Gonzalo Sánchez de Lozada. Durante esta administración, se estableció una comisión destinada a proponer mecanismos para que el sistema legal nacional y el indígena fueran más compatibles. El proyecto se completó durante la administración de Bánzer aunque su implementación e impacto permanecen bajo la incertidumbre ( Van Cott, 2000 ).

La marcha fue sólo el principio de estas negociaciones (ver recuadro 25). Mientras el decreto ejecutivo fue políticamente significativo, en el terreno legal simplemente fue una acción precaria y débil – precisamente porque podía ser alterado o ignorado por la siguiente administración. Sin embargo, puso en marcha una serie de acciones y discusiones que marcarían el derecho de las poblaciones indígenas a realizar demandas territoriales y la capacidad del estado para responder. En 1992, el estado había reconocido varios territorios que totalizaban dos millones y medio de hectáreas (Navia, 1992, 1996; Lehm, 1996)[454].

| **Recuadro 25. La Marcha por la Dignidad y los Acuerdos alcanzados** |
|---|
| Reconocimiento inmediato a nivel de Decreto Supremo de los territorios indígenas en las regiones Isiboro Sécure, Bosque Chimanes y el Ibiato. |
| Las empresas afectadas permanecerán hasta el 31 de diciembre de 1990 en Chimanes, pudiendo cortar madera sólo hasta el 31 de octubre. |
| Los árboles talados en el territorio multiétnico que no sean sacados por las empresas hasta el 31 de diciembre, pasaran a propiedad de las comunidades indígenas del área. |
| Las FF.AA. y la policía coadyuvarán en el cumplimiento de los decretos supremos. |
| El gobierno instalará en el bosque central de Chimanes un vivero con 10.000 plantines para reforestar la zona depredada. |
| El gobierno compromete acciones para proyectos sociales que beneficien a las comunidades indígenas del Beni. |
| Construir una comisión interinstitucional para elaborar el proyecto de la Ley Indígena en el país. |

La marcha y el consiguiente reconocimiento de los territorios indígenas fueron puntos de inflexión claves para las comunidades y líderes indígenas del Beni. Primero, la marcha sirvió para elevar el conocimiento nacional sobre la situación de las poblaciones indígenas en la amazonía; antes de la marcha, los habitantes urbanos andinos no tenían conocimiento de la existencia de las poblaciones indígenas amazónicas y que sus condiciones de vida estaban siendo amenazadas por los proyectos de desarrollo. En segundo lugar, la marcha fortaleció una identidad colectiva que giraba alrededor de la auto-defensa y los derechos territoriales. La marcha ayudó a consolidar los vínculos dentro de la CPIB demostrando no sólo su capacidad para organizarse sino también para negociar con el estado en torno a al complejo y sentido tema del territorio[455]. La marcha también ayudó a situar a las demandas territoriales como la cuestión política central

[454] Van Cott ( 2000 ) precisa que Paz Zamora promovió los temas indígenas en los círculos políticos invitando con la ratificación del tratado 169 de la OIT durante su administración.
[455] En CIDDEBENI ( 1995 ) encontramos como la mayoría de representantes de 15 subcentrales veían a CPIB como el legítimo representante y mediado ante el estado.

para los movimientos indígenas en las tierras bajas ( Molina, 1997 )[456]. Finalmente, con los decretos presidenciales, se obtuvieron beneficios concretos para las comunidades indígenas de Beni lo que condujo a una nueva ronda de organización y aprendizaje. CPIB organizó cursos, seminarios, investigación o talleres, entre otras actividades, y trató de formar a los indígenas para la gestión de los territorios – particularmente en áreas de gobernanza, planificación y protección de los límites territoriales.

Se construyeron procesos de organización interna dentro de los territorios y se transformaron las estructuras de autoridad indígena. CCIM y CPIB trataron de vincular las autoridades indígenas tradicionales con el objetivo de organizar el movimiento indígena y formular demandas territoriales. Sin embargo, con el reconocimiento de los territorios, debían surgir nuevas capas de reorganización política que permitieran la coordinación entre las comunidades en el territorio y entre el territorio y CPIB[457].

Estos mecanismos fueron ( y continúan siéndolo ) cruciales para la viabilidad de los territorios. Navia ( 1996 ) ha señalado que los territorios se enfrentan a varios obstáculos que han dificultado la consolidación de estos espacios legalmente reconocidos. Por ejemplo, en 1996, el estado había exhibido una falta de voluntad política – negándose a elaborar reglas estipuladas en los decretos y mostrando muy poca actividad en las tareas de prevención contra la tala ilegal en esas áreas; además con limitados recursos, información y canales para fomentar el diálogo entre los movimientos indígenas y las agencias estatales – sin olvidar la falta de coordinación entre los canales estatales -, los obstáculos para la consolidación de estos territorios eran cada vez más serios. En este contexto, leñadores, cocaleros y otros han continuado ignorando los límites territoriales.

Así, en 1996, CPIB y la Central de Mujeres Indígenas del Beni (CMIB) reclamaron al estado que cumpliera con las promesas territoriales realizadas – demarcar, solventar las controversias fronterizas y de titulación, y consolidar los territorios indígenas que

[456] Además, otros grupos indígenas, particularmente APG, recibieron una mayor cobertura en medios como la prensa en referencia a sus demandas territoriales.

[457] Lehm ( 1996 ) nota la creación de estas nuevas capas en el Territorio Indígena Sirionó, en el Territorio Indígena Parque Isiboro-Sécure, Territorio Indígena Chimán y el Territorio Indígena Multiétnico. Así mismo, Lehm precisa que los territorios habían discutido la creación de nuevos sistemas jurídicos para mediar disputas entre las comunidades.

habían sido reconocidos. Así mismo, reclamaban al estado que reconociera los derechos de las autoridades indígenas no sólo para actuar y defender los territorios indígenas sino también para formular nuevas demandas en beneficios de las comunidades residentes. Finalmente, reclamaron el reconocimiento estatal de nuevos territorios. Mientras, seguían las operaciones ilegales por parte de personas y empresas que entraban en los territorios indígenas y explotaban los recursos que allí se encontraban.

De este modo, un segundo momento de fuerte incursión de los pueblos indígenas en la dinámica política fue la Marcha por Territorio, Tierra, Derechos Políticos y Desarrollo, en agosto de 1996. En esta ocasión se contó con la participación, tanto de los pueblos indígenas y la CIDOB, como de campesinos de la CSUTCB, aunque, según la lectura de Patzi (1999), cada grupo tenía reivindicaciones distintas y procesos históricos diferenciados: el primero sólo quería lograr la legalización de los territorios reconocidos por varios decretos del Estado y el segundo tenía una aspiración política, pero sin bases sólidas. En todo caso, la conjunción de las organizaciones más importantes del ámbito rural hizo que la movilización adquiera el nombre de "Marcha del Siglo" y que tuviera resultados importantes.

La marcha plantea de inicio demandas tanto del mundo andino como del oriental[458]. Sin embargo, la unidad se quiebra pronto y las negociaciones con el gobierno más bien se inclinan a favor de los indígenas de tierras bajas. Finalmente se logra, entre otros puntos, el reconocimiento del derecho de los pueblos, la garantía en el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos renovables existentes en los Territorios Comunitarios de Oigen (TCO), la titulación de varios territorios con Decreto Supremo, la incorporación a la Ley General del Trabajo de los trabajadores agrícolas (Patzi 1999).

Así, estas marchas y las permanentes movilizaciones que realizaron los indígenas harán que el Estado ponga particular atención al tratamiento de las tierras en el oriente. Los pueblos indígenas organizados y con mecanismos efectivos de lucha se convierten en

[458] Estas demandas son: Titulación de territorios indígenas, campesinos y colonizadores; Aprobación de la Ley INRA consensuada y no a la mercantilización de la tierra; incorporación de los trabajadores asalariados del campo a la Ley General del Trabajo; postulación de candidatos a las elecciones sin intermediación de partidos políticos; creación de Fondos Nacionales de Desarrollo Indígena, Campesino y Colonización.

una fuerza social que no se puede dejar de tomar en cuenta para la gestión pública del agro oriental.

Como era de esperarse, esta transformación del escenario rural trae consigo problemas entre el Estado y otro grupo que también tiene fuertes intereses en la región: los empresarios, quienes utilizarán distintos mecanismos para no perder las concesiones y beneficios que el Estado les había otorgado durante un largo periodo.

### 6.2.4. Los movimientos indígenas del Oriente boliviano y el establecimiento de la agenda nacional

Como se ha visto, CIDOB y CPIB se han organizado activamente en pro de cuestiones territoriales – en busca de reconocimiento estatal, demarcación burocrática o sostenibilidad política. La demarcación de los territorios indígenas ha provisto el espacio físico en el que / desde el que las poblaciones indígenas están trabajando para mantener un equilibrio entre la autonomía local y la integración política en la esfera nacional. En la medida que los movimientos se han desarrollado han ido progresando al reclamar el reconocimiento estatal en cuanto: al derecho para una mayor incorporación en las instituciones estatales; la reforma de las instituciones políticas de cara a una representar más diversa; el reconocimiento del pluralismo legal ( en particular el derecho a ser tratados de una manera justa en los tribunales bolivianos y el derecho de las comunidades a seguir sus leyes y a sus propias autoridades tradicionales. En este sentido, la demandas territoriales no pueden separarse del derecho a la ciudadanía y el derecho a la comunidad. La constitución reconoce estos derechos pero no hay leyes o instituciones que los hagan realidad.

Para institucionalizar la autonomía y la inclusión, CIDOB comenzó en 1986 a redactar una propuesta de ley indígena[459]. Por ejemplo, la versión de 1992, reclamaba que el estado reconociera a las poblaciones indígenas ( con particular énfasis en aquellas que residían en el Oriente, Chaco y Amazonía; sin mencionar a las residentes en los andes ); sus derechos colectivos ( jurídicos, culturales, educativos, territoriales; también los

[459] Atendiendo a aspectos como el reconocimiento de las autoridades indígena; el respeto por las formas sociales y políticas de organización indígena; el reconocimiento y aceptación de las lenguas indígenas; y, el derecho al territorio.

organizativos y de autonomía ); el derecho a la inclusión / consulta en el estado; los derechos por el desarrollo. En relación a los territorios y la autonomía, la propuesta subrayaba los derechos de las poblaciones indígenas a los territorios / tierras en los que ellos vivían – derechos que incluirían el derecho para la gestión de la mayor parte de recursos naturales, para mantener sus propias formas de organización política así como sus usos y costumbres en el ámbito más jurídico. La autonomía se entendió como el derecho a mantener culturas, organización política y administración del desarrollo. Pero la propuesta también señalaba el hecho de que los indígenas debían mantener sus derechos y responsabilidades como ciudadanos bolivianos. Si bien no queda claro como puede implementarse una ley como ésta y hacerla compatible a las leyes nacionales, con la propuesta se destacan: los esfuerzos para cuestionar la idea de una nación homogénea; los reclamos para que el estado reconozca unidades políticas tanto colectivas como individuales; la demanda para que el estado reorganice las unidades administrativas para permitir autonomía territorial dentro del estado. El Presidente aprobó una versión de la ley indígena y la envió al Congreso dónde fue rechazada[460].

Esta agenda encontraría lugar en la administración del Presidente Gonzalo Sánchez de Lozada y del Vicepresidente Víctor Hugo Cárdenas. Dicha administración realizó serias aperturas hacia los movimientos indígenas y aprobó significativas reformas que abrieron nuevos espacios políticos para negociar con el estado[461]. En primer lugar, la administración proyectó una imagen nueva y más diversa en el terreno político. El presidente seleccionó como su candidato a la vicepresidencia al activista katarista Víctor Hogo Cárdenas. Con un amplio impacto simbólico, la elección de un vicepresidente aymara moldeó el discurso político y las imágenes que más tarde fueron

[460] Dicha propuesta especificaba : Declara territorios indígenas a todos los espacios socio-económicos que tradicionalmente constituyen el hábitat de los pueblos originarios; Los habitantes podrán elegir sus autoridades tradicionales, quienes serán reconocidos por el estado Boliviano; Los recursos naturales de estos espacios socio-económicos podrán ser explotados sostenidamente de acuerdo con el interés de cada comunidad; Los territorios no podrán ser revertidos al Estado por la aplicación de la Reforma Agraria. Ysahar ( 2002 ) indica que CIDOB no consideró que esta versión de la propuesta pudiera considerarse como satisfactoria básicamente porque carecía de la participación indígena en su elaboración y difería de las propuestas provinentes de las organizaciones indígenas. Además, CIDOB declaraba que la ley indígena debería ser promulgada dentro de las comunidades indígenas independientemente de lo que decidiera el Congreso. Puede acudirse a Lehm ( 1996 ) para observar cómo los cambios constitucionales de 1994 apoyaron las demandas indígenas en relación al territorio.

[461] Para una mayor discusión sobre estas reformas puede acudirse a Albó ( 1994 ), Ticona ( 1996 ), Vacaflor ( 1997 ), Balsev ( 1997 ) o Van Cott ( 2000 ).

proyectadas[462]. En segundo lugar, Cárdenas abrió canales para la discusión con los movimientos indígenas. Mientras las organizaciones andinas renunciaron a estos vínculos ( calificándolo a menudo de traidor ), los indígenas amazónicos empezaron a ver importantes oportunidades[463]. Finalmente, la administración implementó una serie de reformas institucionales que correspondían a algunas de las demandas proclamadas por los movimientos indígenas – básicamente la demanda por una mayor participación política y la demanda para una mayor autonomía. Estas reformas incluyeron la creación de una subsecretaría de etnias, reformas constitucionales[464] y la legislación para el programa de municipalización y descentralización, abanderado por la Ley de Participación Popular. Si bien estas reformas constitucionales suponían avances significativos, eran ambiguas para los líderes indígenas.

A pesar de los significativos cambios constitucionales y administrativos, CIDOB consideró que faltaba esfuerzo estatal. En particular, el estado no había aprobado la "Ley Indígena" que había sido propuesta por el CIDOB, por primera vez, en 1988, y más tarde reconocida como una tarea política en los decretos ejecutivos que siguieron a la marcha de 1990 organizada por CPIB. En este contexto, CIDOB decidió resucitar la marcha como una herramienta política para consolidar los territorios existentes y demandar nuevos.

La CSUTCB y la confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB) se unieron a CIDOB en su marcha por el territorio y expandieron sus objetivos para incluir un conjunto diverso de demandas. La marcha empezó con unas 2.000 personas y acabó con unas 30.000 en la llegada a La Paz ( Yashar, 2002 ). La marcha empezó protestando por la mercantilización de las tierras, en contra de la Superintendencia Agraria y por la

---

[462] Sin embargo, su elección tuvo un impacto contradictorio sobre los movimientos indígenas del país. Los kataristas se dividieron tras su elección; por una parte, unos lo calificaron de traidor por haberse unido a Sánchez de Lozada pero el movimiento amazónico vio una importante apertura en el gobierno ante la existencia de un vicepresidente indígena pro primera vez en la historia de Bolivia y orgulloso de su identidad así como con una gran capacidad para comprender los problemas de los pueblos nativos ( Grupo ip-Latina/CEDETI, 1995 ).

[463] Yashar ( 2002 ) nos indica que el vicepresidente se reunía cada dos meses con representantes indígenas para evaluar demandas y propuestas.

[464] Entre las que se incluye la reforma del artículo 1 para reconocer la diversidad multiétnica y pluricultural de la población boliviana; también la reforma del artículo 171 para reconocer las tierras indígenas comunales y los derechos asociados a ellas.

modificación de la extensión de la propiedad agraria por decreto supremo. La marcha también señaló las siguientes demandas: la titulación de tierras y territorios por parte de poblaciones indígenas, campesinos y colonizadores; la incorporación de los trabajadores en la Ley General del Trabajo; la capacidad para participar en cuestiones políticas a través de los partidos políticos; la creación de un fondo de desarrollo para poblaciones indígenas que debía ser administrado por las poblaciones indígenas; una participación igual en las secretarías ejecutivas para el desarrollo económico y social; la distribución de carnés de identidad para toda la población; y una definición jurídica de territorio que incluiría el control sobre los recursos naturales y la distribución de tierras.

Sin embargo, la marcha acabó en discordia en la medida que el gobierno negoció los términos finales de la Ley INRA con el CIDOB, excluyendo a CSUTCB y CSCB, que se sintieron traicionados por CIDOB (ver recuadros 26 y 27 para mayor detalle al respecto).

**Recuadro 26. La Ley INRA y la problemática de la tierra en Bolivia**

La inestabilidad social y los conflictos derivados de ella en la zona del altiplano y oriente boliviano han estado ligados estrechamente a la cuestión agraria. Dicha cuestión, desde la "invasión" española y pasando por las diferentes etapas republicanas, siempre ha sido una lucha de los pueblos indígenas que ocuparon ancestralmente las tierras, en contra de la dominación política por parte de la minoría hispano-criolla (Loayza Caero, 2001). Como se ha ido viendo, las formas de régimen agrario han variado con el paso del tiempo pero todas ellas han tenido algo en común: despojar a las comunidades de sus tierras, someter a las poblaciones indígenas a diversas formas de servidumbre y, sobre todo, excluirlas de toda participación en las decisiones políticas. Asimismo, se ha precisado que una fecha clave en este proceso puede situarse en 1952 cuando el progresista Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), con el apoyo de mineros y campesinos, derrocaba al régimen feudal-minero y se proponía "modernizar el Estado". De este modo, en 1953, dictaba una Reforma Agraria que ponía fin al régimen de latifundios y de servidumbre en la región andina. De este modo, las tierras de las haciendas fueron distribuidas, en parcelas individuales, a los campesinos indígenas. Sin embargo, en el altiplano, aymarás y quechuas no fueron consultados en el diseño de esta Reforma Agraria de manera que ésta no contempló las formas comunales de administrar las tierras y de organizar la economía agrícola que, contrariamente, eran consideras como retrógradas y opuestas al progreso. Los indígenas de las zonas orientales no eran contemplados ni como ciudadanos de Bolivia. La Reforma Agraria estableció políticas para "abrir la frontera agrícola" en las tierras bajas del oriente, canalizando fondos hacia la naciente agroindustria capitalista. Esto suponía el principio de una nueva forma de latifundio: la gran propiedad agrícola y ganadera. Complementando esta estrategia, desde la década de los 60, los gobiernos impulsaron programas de asentamientos humanos a través de los cuales miles de familias de aymarás y quechuas recibieron en dotación parcelas en las tierras bajas. Pero más que los colonizadores, fueron los nuevos latifundistas los que se beneficiaron con la dotación de inmensas extensiones de tierras. En 1982, al recuperarse el régimen democrático, la Reforma Agraria había distribuido 32 millones de hectáreas a unos pocos terratenientes y 2 millones a 100.000 colonizadores y 4 millones de hectáreas a 600.000 familias campesinas de la región andina. La menor parte de estas propiedades contaba con título. Los indígenas de los llanos (llamados "selvícolas" por la Ley de Reforma Agraria ) ni siquiera habían sido considerados. Las organizaciones campesinas fueron las primeras en denunciar el fracaso de la Reforma Agraria y la distribución desigual de tierras que de ella se había derivado. En 1983 entregaron el proyecto de "Ley Agraria Fundamental", una propuesta integral que combinaba los aspectos económicos, organizativos y legales, basándose en los derechos y aspiraciones de los pueblos originarios. Sin embargo, la propuesta no pasó siquiera a debate en el legislativo. Ya en 1992 el gobierno de Jaime Paz intervino al Consejo de Reforma Agraria y al Instituto de Colonización, sumidos en la ineficiencia y la corrupción (Agreda Lema,

2003) para que en el plazo de 90 días se realizaran la acciones que permitieran subsanar la situación. Los 90 días se convierten en casi 4 años; en los que la sociedad boliviana y el Estado, intentan llegar a un consenso sobre los principios y mecanismos de un nuevo proceso agrario. Este proceso no solo fue el más amplio y participativo en la consideración de cualquier ley en el país; sino que además supuso un amplio proceso de discusión, debate y hasta enfrentamiento entre los diferentes sectores sociales y de estos con el gobierno. Es así que, en 1996, el gobierno de Sánchez de Lozada promulga la ley 1715 o Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria, que más conocida como la ley INRA, constituye la base jurídica para el relanzamiento del proceso agrario boliviano. Dicha ley, se convertía en la plasmación de la voluntad del Estado boliviano por modificar las relaciones agrarias que habían estado caracterizadas por el enfrentamiento, el desorden, la corrupción y el prebendalismo y reemplazar esta dinámica por una nueva basada en la legalidad, la equidad y la transparencia. Como valor intrínseco más importante de la ley INRA se establecía el reconocimiento de la diversidad nacional, la clara intención de construir una sociedad incluyente y el reconocimiento. Pero puntualizando, la innovación más importante de la Ley INRA consistía en haber introducido la figura jurídica de las "Tierras Comunitarias de Origen" (TCO). Esta figura abría el camino a los pueblos indígenas para acceder y legalizar sus propios territorios tratando de reparar una de las grandes injusticias de la anterior Reforma y, al mismo tiempo, dando cumplimiento al espíritu del Convenio 169 de la OIT. Sin embargo, el instrumento de aplicación de la Ley INRA es el "saneamiento de la propiedad agraria", en sus diferentes modalidades. El saneamiento, en un plazo de 10 años, se propone acabar con el desorden jurídico y las sobreposiciones para dar seguridad jurídica a todo propietario. Según la Ley, el derecho propietario se obtendrá cumpliendo con la función social u económico-social, es decir, las tierras deben estar trabajadas. En este sentido, podría decirse que, a pesar de todo, la Ley INRA no va más allá de la misma Ley de Reforma Agraria de 1953, sino que parece ser un instrumento para recuperar y reencauzarla. Así también lo entendieron las organizaciones campesinas e indígenas que esperaban que la Ley INRA iba a titular, por fin, a los pequeños propietarios, pero sobre todo, esperaban que las extensiones entregadas ilegalmente a pocos grandes propietarios fueran revertidas al Estado. Pero esta expectativa no se cumplió, ni en el texto mismo de la ley, y menos en su aplicación práctica. Los actores sociales fueron invitados a tomar parte en la formulación de la nueva ley agraria, lo que suponía una novedad en la cultura política del país. Sin embargo, el consenso alcanzado fue violado por el gobierno y el legislativo, lo que causó una enorme frustración entre las organizaciones campesinas ( Loayza Caero, 2001 ). Además, la ambigüedad de las disposiciones legales, y el manejo discrecional en su aplicación, provocaron que dicha frustración, en las comunidades campesinas e indígenas, fuera en aumento. Los cambios esperados no ocurrieron y el debate por la reforma agraria se trasladó desde las instancias de concertación previstas por la ley, a las carreteras, las calles y a las regiones de los nuevos latifundios provocando, a partir del 2000, una cadena de levantamientos de campesinos sin tierra, campesinos minifundiarios e indígenas demandando el saneamiento y la titulación definitiva de sus territorios. Estos movimientos consideran que La Ley INRA, como nueva etapa de la reforma agraria en Bolivia, es un instrumento inadecuado para garantizar la vigencia de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Indican, además, que dicha ley no facilita el acceso de la población rural a la tierra, por el contrario, tiende a consolidar el nuevo latifundio mayormente improductivo e ilegal. Junto a ello, reivindican que en vez de garantizar el uso sostenible de los recursos naturales (bosque, agua, biodiversidad), la ley facilita su despojo y explotación insostenible en manos de empresas concesionarias. A todo esto, las reivindicaciones suman la proliferación de los casos de violación directa a los derechos humanos en actos de represión militar y policial a las movilizaciones de defensa de estos derechos fundamentales. A esto se suma que, hoy día, en Bolivia, existen múltiples formas de transferencia de propiedades agrarias, desde los traspasos interfamiliares en las comunidades tradicionales, hasta la compra-venta de grandes extensiones entre supuestos propietarios y empresarios. Sin embargo, los nuevos movimientos de protesta indican que se trata de sistemas informales y, en la mayoría de los casos, al margen de registros legales. El propósito de establecer un "mercado de tierras" se opone al propio sentir indígena y más aún si se tiene en cuenta que los sectores indígenas son, en general, un pueblo que vive de la tierra y que no puede tolerar que ésta se convierta en mercancía. Las comunidades perciben al catastro de la propiedad agraria como una nueva amenaza que se repite en la historia. Para ellos, el mercado de tierras no promoverá su mejor distribución ni la justicia, sino por el contrario, beneficiará aún más a la minoría que especula con ella. Sin embargo, a pesar de la aversión hacia el mercado, éste es el único que puede introducir los estímulos necesarios para desarrollar cultivos más productivos. Sin embargo, el panorama actual es totalmente antagónico a las formas de Mercado. Haciendo un poco de balance, podría decirse que el régimen agrario vigente desde 1996 no ha respondido a su principal desafío que era el de abrir el camino hacia una distribución justa de la tierra. El debate previo con los sectores sociales ofreció la oportunidad para incorporar a la nueva ley la propuesta campesina y reparar así una larga época de injusticia sufrida por los pueblos indígenas. Pero el gobierno de entonces dejó pasar esta oportunidad histórica y introduciendo cláusulas que imposibilitan la reversión

de las tierras improductivas y dejó a las mayorías de pequeños productores sin oportunidad para acceder a nuevas tierras. el gobierno prefirió obedecer a las recomendaciones de los organismos internacionales, especialmente del Banco Mundial, adoptando básicamente la consigna de la "reforma agraria asistida por el mercado" de manera que la Ley INRA se convertía en una ley más del modelo neoliberal. Las organizaciones campesinas respondieron con demandas de inconstitucionalidad contra algunos artículos de la Ley INRA pero ésta quedó sin respuesta por parte de la Corte Suprema de Justicia, en su día, y, posteriormente por el Tribunal Constitucional. Ante situaciones como ésta, han sido frecuentes los movimientos de campesinos sin tierra que ocupan organizadamente los latifundios improductivos en varias regiones del país y la movilizaciones para tratar que el gobierno responda a sus plataformas y demandas. Como consecuencia de todo este proceso, algunos sucesos coparon el protagonismo. Concretamente, en abril de 2000, el movimiento campesino, liderado por Felipe Quispe bloqueaba los caminos en la zona del altiplano paceño, y luego en septiembre del mismo año los campesinos paralizaron el tráfico vehicular en todo el occidente con el bloqueo de caminos, mientras en el trópico cochabambino, los cocaleros hacían lo mismo. Entre el abanico de demandas planteadas destacaban la elaboración de una ley que sustituyera a la ley de reforma agraria, suspender acciones de desalojo en zonas de asentamientos campesinos o suspender la erradicación de cultivos tradicionales de coca. La cuestión de la tierra, junto con el del cultivo de la hoja de coca, se ha transformado en uno de los problemas más acuciantes para el país. Según un estudio del Centro de Estudio para el Desarrollo Laboral y Agrario (CEDLA), el 7% de los propietarios rurales, los que tienen acceso a capital y recursos tecnológicos, concentran el 93% de las tierras, especialmente en el oriente. En cambio, el 93% de los propietarios, que son mayoritariamente pequeños campesinos, poseen sólo el 7% de las tierras y las cultivan intensamente. Otro estudio, éste de la FAO, señala que en las últimas dos décadas el fraccionamiento de la tierra en el Altiplano habría alcanzado un ritmo promedio de unos 16.000 minifundios nuevos por año, lo que ilustra la magnitud del problema (Blanco, 2001). En este sentido, algunos pronósticos (como los del Foro Jubileo 2000), señalan que la producción campesina del Altiplano y los valles desaparecerá del todo en los próximos 20 años si se mantienen las tendencias actuales, destacando que los campesinos están emigrando en masa a las grandes ciudades. Esta migración a las grandes ciudades ha creado una sobreoferta de mano de obra, lo que ha llevado a un descenso en las condiciones de vida de los trabajadores urbanos, con una reducción de salarios y con la imposición de condiciones de flexibilización extremas (trabajo sin contrato, jornadas superiores a 8 horas, etc.). El deterioro de las condiciones de vida de los campesinos se ha acelerado en los últimos años. La agudización de la fragmentación de la propiedad de la tierra promueve una intensificación en el uso de los suelos que desemboca en procesos frecuentes de degradación, erosión y pérdida de fertilidad. El resultado de todo esto es que las condiciones de vida de las masas rurales son en muchas regiones inferiores a la de los países más pobres de África. Así, el 67% de la población no cuenta con baño, inodoro o letrina; el 40% se abastece de agua de río o acequia; el 74% carece de luz eléctrica; la pobreza afecta a 8 de cada 10 campesinos, y 6 de cada 10 no alcanzan a conseguir siquiera lo necesario para su alimentación.

La Ley INRA (Ley de Servicio Nacional de Reforma Agraria) se aprobó en octubre de 1996 que reconocía los derechos a la tierra de las poblaciones indígenas de las tierras bajas; en particular, la ley reconocía las tierras comunales así como los usos y costumbres para usarla (Muñoz & Lavadenz, 1997; Vacaflor, 1997) e incorporaba muchas de las ideas inicialmente propuestas por CIDB en referencia a la ley indígena[465].

[465] Sobre el papel reconocía: el derecho de las poblaciones indígenas a sus tierras comunales de origen; el derecho a usar los recursos naturales disponibles en sus territorios de un modo sostenible; la titulación de viejos y nuevos territorios ( con varias medidas en relación a esto ); la inclusión de los trabajadores agrícolas en la Ley General del trabajo; la creación del Fondo Desarrollo Indígena; el compromiso para proveer carnés de identidad para la población indígena ( la mayor parte de indígenas carece de él lo que les impide una participación y acceso político en términos de igualdad ); el compromiso para estudiar la idea de las Municipalidades Indígenas; la creación de una comisión para estudiar la posibilidad de Reforma Constitucional; la creación de un comité interinstitucional para supervisar el proceso de titulación.

**Recuadro 27. El problema de la tierra en el Oriente**

El problema de la tierra en el oriente boliviano supone lidiar con movimientos indígenas, presiones empresariales, incursiones internacionales e intereses económicos de diversa índole. Se abre un campo de conflicto impulsado por un lado por los pueblos indígenas, y por el otro por los empresarios agrícolas y madereros, a lo que hay que añadir a los colonizadores, los campesinos y los pequeños propietarios. La capacidad de lucha de cada una de las partes es evidentemente desigual. En lo territorial, en el Beni, según el Censo Nacional Agropecuario, de 1984, de una superficie total de 10.481.000 hectáreas de propiedad privada, el 99,83% estaba en manos de empresarios medianos y grandes, y sólo el 0,37, o sea 39.500 hectáreas, pertenecen a campesinos (Aramayo 2000). Queda claro que la riqueza natural que ofrece la amazonía al conjunto de la nación es enorme, lo que crea una pugna de grandes intereses, que van desde la racionalidad económica que ve la tierra como mercancía, hasta la perspectiva cultural que ve en el territorio un espacio de supervivencia milenaria. Los distintos enfoques con respecto a la tierra proponen diferentes estructuras de tenencia y acceso legal a ella, distintos tipos de uso de los recursos naturales, etc. La tarea para el Estado no es fácil por tratarse de distintas culturas e intereses. Siguiendo la explicación de Miguel Urioste (2000), pueden encontrarse por lo menos tres actores alrededor de los cuales gira el conflicto: los pueblos indígenas, los colonizadores, los campesinos y pequeños propietarios, las unidades empresariales. Según Urioste, el primer grupo estuvo marginado del derecho a la propiedad de la tierra en la Reforma Agraria de 1953, por lo que su acceso a la propiedad comunitaria de los territorios se remonta a la ultima década, como fruto a las movilizaciones a las que se hizo referencia. La búsqueda central de este grupo es la titilación de Territorios Comunitarios de Origen (TCO). Los indígenas de las tierras bajas de Bolivia sienten e intuyen que están viviendo un momento ascendente de conquistas largamente postergadas: el acceso legal a sus territorios tradicionalmente ocupados, luego de largas y penosas marchas, movilizaciones y protestas, tediosas negociaciones, decretos y leyes, avances y retrocesos. La expectativa es enorme. Existe una gran esperanza por consolidar rápidamente la titulación de sus TCO. Ellos son muy conscientes de que están accediendo, en el marco de un proceso de negociaciones y concertaciones en un contexto político institucional democrático, a más del 10% del territorio nacional. Pero, contradictoriamente, no parece preocuparles mucho las dificultades que tendrán a la hora de administrar y gestionar esos inmensos territorios" (Urioste 2000). Por otro lado, están los colonizadores y campesinos que siendo de origen altiplánico (quechua o aymará), tuvieron acceso a tierra a través del Concejo Nacional de Reforma Agraria o la adjudicación del Instituto Nacional de Colonización en los años 70. Evidentemente, su origen cultural y su condición de migrantes hace que las reivindicaciones y los conflictos sean de distinta índole. Las contradicciones culturales de este grupo en movimiento son evidentes: "muchos de estos agricultores, debido al largo período de tiempo de su asentamiento, unas tres décadas, ya no se consideran "colonos", han incorporado prácticas sociales y culturales de la región oriental y se llaman a sí mismos pequeños productores. Sus organizaciones se debaten en profundas contradicciones y conflictos de identidad. No se consideran ni indígenas ni campesinos, pero la gran mayoría son de origen quechua y aymará y mantienen su idioma. Reclaman del Estado su derecho a beneficiarse de dotaciones gratuitas de tierra, a título familiar privado, pero al mismo tiempo quieren libertad jurídica para hipotecar sus tierras y así acceder al mercadeo financiero comercial" (Urioste 2000). El tercer grupo de conflicto son los empresarios. Estos están en actividades ganaderas y madereras, según sea el caso, y entre sus miembros hay quienes quieren seguir manteniendo ventajas del Estado, así como aquellos que propugnan la seguridad del derecho propietario. No hay que olvidar que muchas de sus tierras fueron otorgadas ilegalmente a grupos cercanos al poder en décadas pasadas, que constituyeron un poderoso grupo empresarial oriental. Sus conflictos con el Estado se dan por inseguridad propietaria, impuestos, apoyo a iniciativas privadas, apoyo con infraestructuctura (p.e. construcción de carreteras), y otros. Este sector se organiza en federaciones de empresarios ganaderos y madereros y tiene influencias directas en el poder. Los intereses de los tres grupos giran alrededor de la tierra, y los tres acuden al Estado, por diferentes caminos unos más directos que otros, para solucionar sus conflictos. Es interesante notar que la identidad cultural de cada grupo es un factor de diferenciación. El origen occidental de los colonizadores marca una diferencia importante con los pueblos indígenas "originarios". De hecho, incluso los empresarios lo ven así, tratando de evitar que los "collas" invadan las tierras "cambas".

En síntesis, CIDOB ha emergido como una gran fuerza para la organización indígena en Bolivia. No sólo ha movilizado a las comunidades indígenas en la amazonía sino que también ha negociado de manera exitosa con los gobiernos en la década de los noventa

y se ha convertido en un actor importante en los debates políticos y en los círculos de los movimientos sociales – superando incluso a la CSUTCB en los andes.

### 6.2.5. Orientaciones y perspectivas de futuro del movimiento indígena en la zona oriental

"Tierra y territorio" son el centro de las reivindicaciones de la CIDOB. Se pide territorios como la base para que las culturas indígenas puedan ser respetadas y ejercer a plenitud sus derechos; por ello las comunidades deben poseer títulos de tierras comunitarias para que ahí se respeten los recursos de la naturaleza, salud, educación, etc. Su objetivo es el "control efectivo sobre el territorio", lo que abarca distintas dimensiones: política, económica, social, cultural, material.

La CIDOB se define como una organización que, respetando la pluralidad interna de sus miembros, representa y defiende los derechos de los pueblos indígenas. Propone la defensa del territorio, la organización, la educación, la salud, la economía y el respeto de los derechos humanos de los pueblos indígenas, para convertirlos en sujetos de derecho de su propia historia y contribuir a la construcción y preservación de la cultura e identidad como pueblos indígenas.

Esta autodefinición, expresada en documentos oficiales de la organización indígena, se ve complementada con las reacciones de los propios dirigentes, que ven en la CIDOB un instrumento vital para hacer escuchar su voz. Se tiene la conciencia de que si no estuvieran orgánicamente vinculados, no tendrían las posibilidades de defender sus intereses. De este modo, sus miembros consideran que es gracias a ella que se puede llegar a las grandes autoridades, discutir de "igual a igual", "ser alguien", tener dignidad y por tanto no sentirse excluidos. Todo lo que el movimiento indígena ha logrado es atribuido a esta matriz de lucha. La organización tiene un peso simbólico muy importante, pues es el medio a través del cual los indígenas vuelven a adquirir una personalidad[466].

[466] Esto no quiere decir que no existan conflictos internos, que son muy duros y que en ocasiones llegan a límites de ruptura y división. Pero no cabe duda de que hay un consenso en sentido de que el estar organizados en una institución de alcance nacional modifica radicalmente sus posibilidades de acción.

El campo de conflicto de la CIDOB está marcado por dos grandes perspectivas: sus aliados y los adversarios. Los primeros son la Iglesia, las ONG y algunos medios de comunicación, que desde hace años trabajan arduamente al lado de las comunidades. Como adversarios se identifica a los empresarios, los sectores del poder (políticos) y la administración pública. Este bloque, según su perspectiva, actuaría impidiendo constantemente, con distintos medios, los logros de los indígenas.

El movimiento indígena no tiene problemas para definir quiénes son sus aliados, y, aunque no niega los conflictos con ellos, tiene conciencia de que el éxito de la organización se apoyó en parte en estos tradicionales compañeros. Con respecto a la Iglesia, no se tienen dudas en ubicarla como uno de los principales aliados del movimiento, ya que se considera que siempre ha estado a su favor. Hay que remarcar la importante influencia de la Teología de la Liberación que ha provocado que la Iglesia, desde la jerarquía hasta las bases, tenga como misión el acercamiento a los pueblos indígenas, la defensa de las culturas y la opción por los pobres[467].

Sin embargo, existe cierta confusión de los roles; la Iglesia a veces actúa sin consultar a los pueblos indígenas, por lo que no hay una acción coordinada; frente a ello, se hace necesario un flujo informativo de sus acciones y se busca un convenio. Por otro lado, desde CIDOB, se asegura que la carga simbólica del poder religioso juega un rol frente a los indígenas, pues permanece un cierto miedo de lo que el sacerdote pueda decir, usando su carisma religioso, respecto a la acción del laico indígena.

En cuanto a las ONG, se las considera como aliados frente a los empresarios y ante los conflictos, y se aprecia considerablemente su tarea de capacitación a los pueblos indígenas; pero a la vez, se las ve como intermediadoras, muchas veces innecesarias, con las financiadoras internacionales. Se ve con mucho recelo el hecho de que ellas terminen con oficinas bien montadas, mientras que el movimiento no tenga dinero para su funcionamiento elemental. De hecho, la CIDOB evoca experiencias exitosas en las cuales los indígenas han participado directamente de la administración de recursos de donadores internacionales. Además, la CIDOB denuncia que en algunas ocasiones las

[467] Además, no hay que olvidar, como hemos comentado anteriormente, que la Iglesia ha jugado un papel central en la vida política y social de la región desde el inicio de la colonia.

ONG participan en problemas internos del movimiento indígena, causando división e interfiriendo en sus decisiones.

Es interesante señalar que tanto la Iglesia como las ONG juegan un rol paraestatal con respecto al movimiento indígena. En el caso de la Iglesia, esta situación se acepta explícitamente ya que llega donde el Estado no lo hace, y se ofrece educación, salud, comunicación, etc. En el caso de las ONG, su rol aparece más bien como el de mediación frente al Estado; son ellas quienes gestionan legalmente los territorios indígenas, inician juicios, buscan la titulación, etc. Es decir que, finalmente, son una suerte de extensión estatal que canaliza y defiende las demandas indígenas frente a la administración burocrática. En todo caso, en las dos experiencias de "aliados" del movimiento, se está hablando de organizaciones que cumplen las funciones que el Estado no puede cumplir.

En cuanto a los opositores, gran parte de la historia del conflicto indígena tuvo como protagonista opositor al maderero o ganadero beniano. El problema central es la posesión del territorio, definir quién es el "dueño" legal de la tierra. En algunos casos, los empresarios tienen propiedades que no necesariamente están respaldadas con documentación, y se apoyan en la fuerza para mantenerlas suyas. Por otro lado, el movimiento plantea quejas en cuanto a que los empresarios no cuidan la selva como recurso natural, y por tanto ejercen una degradación sin ningún cuidado, lo que genera desequilibrio ecológico.

Sin embargo, los colectivos indígenas agrupados en CIDOB han constatado que la postura empresarial ha ido modificándose enormemente desde hace una década, y han visto el hecho como una victoria y consideran que se ha producido un viraje importante con respecto a lo que ocurría hace algunos años.

El espacio compartido con el empresariado no implica una relación directa con él, sino a través del Estado. El estado, donde el empresario está mejor representado, no actúa a favor del indígena, según CIDOB. Así, se abre una compleja relación con las instancias gubernamentales, que es uno de los ejes de lucha más importantes del movimiento indígena.

Dejando a un lado la relación con aliados y "rivales", el movimiento valora fuertemente su propia capacidad de acción y se ve como uno de los actores que han tenido mucha influencia en la reconfiguración del país, y con grandes posibilidades de influir en el escenario político nacional actual. En su lectura, en el pasado los indígenas tuvieron una fuerte dependencia de instituciones como la Iglesia o las ONGs, y ahora se proyectan como capaces de valerse por sí mismos.

El grito de "somos capaces" demanda un grado de autonomía de las instancias a las cuales estuvieron históricamente vinculadas. Existe una suerte de búsqueda de ruptura del cordón umbilical, que les permita tanto una negociación directa con lo internacional (financiadoras) como con el Estado. Esto muestra un grado de optimismo, fruto de sus últimos logros en el plano político. Sin embargo, queda claro que el movimiento no está en posibilidades de enfrentarse con sus adversarios si no es a partir de la red de apoyo que puede tejer con la Iglesia y las ONG.

A pesar de esta realidad, el movimiento y su institucionalización a partir de CIDOB es contemplado como un ingreso en la historia. Es decir, los indígenas del oriente boliviano consideran que existen desde que están organizados: antes eran parte de la selva y hoy son personas. Esta dimensión es de na gran importancia ya que todo se aglutina alrededor de esta demanda que, finalmente, adquiere la forma de ciudadanía boliviana. Ello provoca que, en parte, la referencia histórica, y por tanto la identidad del movimiento, se centre en los acontecimientos de los últimos años.

El movimiento indígena es una constante búsqueda de reconocimiento, de pertenecer, de ser alguien, de tener dignidad. Cada una de las acciones emprendidas, y seguramente las que se seguirán emprendiendo, tuvieron la intención de buscar respeto y el ser tenido en cuenta. La dignidad está en el centro de esta búsqueda. Es en parte una pretensión de alcanzar la presencia negada durante tantos siglos. Aunque esta demanda está sobre todo dirigida hacia el Estado, y lo que se pueda conseguir de él. Es el Estado el que tiene la tarea de otorgar personalidad a las comunidades indígenas.

De este modo, gran parte de la historia de los pueblos indígenas y del movimiento en el oriente boliviano está marcada por la lucha ante el estado para obtener su reconocimiento. Todas sus marchas, movilizaciones y actuaciones públicas son y serán

una batalla para la instauración de un Estado de leyes, desde las más importantes (como la Reforma a la constitución Política del Estado) hasta aquellas inmediatamente siguientes (Ley de Participación Popular, Ley de Reforma Educativa, Ley INRA, entre otras). Hay un ascenso paulatino que cada vez se va acentuando en su participación en la vida política y social del país, lo que implica una nueva posición frente al Estado.

En este sentido, se trata de un movimiento de integración, cuyo principal objetivo es lograr una presencia en el concierto de los actores de la nación e influencia en la gestión pública. No es casual entonces el hecho de que el objetivo tanto de la primera como de la segunda marcha haya sido llegar a La Paz, el centro políticoadministrativo del país.

En este sentido, el movimiento indígena busca leyes por parte del Estado que garanticen un funcionamiento equitativo y legal para todos los miembros de la nación. Las leyes los amparan, y gracias a ellas pueden tener mayor seguridad jurídica y protección de los derechos indígenas. Sus victorias están reflejadas en las disposiciones legales. Ahora bien, el conflicto se genera en el momento en que las leyes no son cumplidas en su totalidad. Parte del problema es que la lucha está centrada en las leyes, pero cuando se las emiten no son ejecutadas en su amplitud. D hecho, la tensión es vivir en un país donde las leyes no se cumplen, según CIDOB. A la vez, el movimiento indígena es una búsqueda de ciudadanía. Se trata de que sus derechos como ciudadanos bolivianos sean respetados en la misma medida en que son contemplados y protegidos por la Constitución.

El desencuentro entre Estado boliviano y movimiento social que impulsa una nueva cultura política democrática, no sólo está presente en el movimiento indígena sino en varias otras reivindicaciones de la sociedad. De hecho, se puede decir que en este caso los indígenas verbalizan una problemática que es una demanda general de distintos movimientos: un estado de derecho y una cultura política moderna.

Por tanto, tres son las dimensiones sobre las cuales se apoya el movimiento: la dimensión ciudadanía: participar en la promulgación de leyes, ser incluidos en normas jurídicas, ser reconocidos como ciudadanos frente a la nación; la dimensión socio-cultural: reivindicar la identidad étnica, formular una demanda ética de reconocimiento

que afecta a la vida cotidiana, críticar la dominación cultural; y una dimensión política: la búsqueda del poder e influencia tanto a nivel local como nacional.

Es un movimiento de integración que, según sea la circunstancia, desarrolla más fuertemente uno de estos tres polos. En este sentido, la riqueza estaría precisamente en la capacidad del movimiento de articular demandas ciudadanas, éticas y políticas a la vez, jugando con ellas de acuerdo a las coyunturas con las que se enfrente.

En otro orden, queda pendiente el tema de la cooptación o la autonomía. En el mediano plazo, el movimiento indígena tendrá que plantearse preguntas fundamentales sobre su propia acción; deberá saber si se convertirá en partido político, si seguirá siendo una reserva social, si demandará mayor participación organizada en el Estado, etc.

Como se ha visto, existe una tensión entre integrarse completamente al sistema, o quedar marginado perdiendo capacidad de influencia y reivindicación. El movimiento indígena deberá tener claridad sobre el sentido de su acción y su interrelación con las esferas estatales. La cooptación se podrá llevar a cabo siempre y cuando se pierda la identidad y se diluyan los orígenes culturales en una lógica ajena. Este sería el primer peligro, la incorporación del movimiento al poder en desmedro de sus orígenes. Pero el segundo peligro sería que se quedara en la autonomía, encerrado en una propuesta fragmentadota y autoreferida, negando todo lo que sucede alrededor. En este caso se lograría mantener algunos elementos identitarios, pero en el mediano plazo el movimiento quedaría encerrado en sí mismo sin posibilidad de intercomunicación con el mundo.

Es en estas tensiones identidad/modernidad, local/global, Estado/ sociedad, que el movimiento indígena deberá jugar sus cartas.

### 6.3. Democracia y elecciones: la participación del movimiento indígena en la arena electoral

Tras lo visto, puede afirmarse que las organizaciones indígenas, tanto en los andes como en la amazonía, han sido capaces de crear organizaciones regionales. Han tomado un rol

activo al demandar la profundización y remodelación de la democracia (se ha visto como tanto CSUTCB y CIDOB  han propuesto leyes para incorporar a las comunidades indígenas en el estado para garantizar autonomía local). Pero sin representación en los círculos electorales, sus resultados se han visto limitados a sugerencias y presiones. Por ello, no sorprende que los líderes indígenas de CSUTCB y CIDOB hayan decidido entrar en la arena electoral y que los partidos políticos hayan tratado de "capturarlos".

De hecho, los activistas de los movimientos indígenas decidieron tomar parte en las elecciones al comprobar sus éxitos en el terreno de la movilización. En los andes, los kataristas lo hicieron a mediados de los ochenta ( cuando dominaban la CSUTCB ) y los cocaleros y ASP en los noventa ( también cuando dominaban la CSUTCB ). En la amazonía, CIDOB tomó la misma decisión a mediados de los noventa tras sus exitosas marchas y las negociaciones durante la administración de Gonzalo Sánchez de Lozada.

Pero la participación en las elecciones conlleva riesgos. En primer lugar, la participación electoral puede dividir a los movimientos que han permanecido fuerza de la política partidista – en la medida que los partidos desempeñan tareas de *lobby* y control. En segundo lugar, el éxito de los movimientos no se traslada necesariamente al éxito electoral. En tercer lugar, cuando se logra el éxito electoral, éste puede provocar cambios en las perspectivas de los líderes. En este sentido, la democracia no sólo extiende el espacio político asociativo sino que también comprueba la solidez de estos movimientos una vez han decidido tomar parte en la política electoral y en el terreno de la representatividad democrática.

En los andes, la apertura democrática creó un mayor espacio político asociativo para la organización indígena dentro y a través del movimiento campesino. Sin embargo, el régimen democrático magnificó las tensiones que habían sido subsumidas por las largas luchas contra el dominio militar y el Pacto Militar-Campesino. De hecho, si bien los kataristas tuvieron éxito al influenciar al sindicato campesino entre 1979 y 1983, las diferencias políticas se volvieron más aparentes con el periodo democrático. La creciente euforia en torno al katarismo como la organización hegemónica del campesinado y como grupo político empezó se empezó a desteñir en la medida que la crisis política y económica del primer gobierno democrático empeoró entre 1982 y 1985, la movilización campesina derivó en ganancias legales que nunca fueron

implementadas. Como resultado, los líderes campesinos perdieron credibilidad y siguieron interminables divisiones (Albó, 1994). Los partidos y corrientes de izquierda obtuvieron el control de la confederación campesina y debilitaron la influencia katarista (Yashar, 2002).

Este fraccionamiento y debilitamiento se hizo evidente tanto dentro de la federación campesina como en la arena electoral. Por ejemplo, dentro de la CSUTCB, los partidos de izquierdas y centro-izquierda empezaron a posicionarse para tomar el control de la confederación y desplazar a los kataristas. Si bien los kataristas habían ofrecido la única alternativa viable al Pacto Militar-Campesino durante la década de los setenta, durante los ochenta sólo fueron una de las varias fuerzas políticas y sociales en competición; otras corrientes políticas compitieron para obtener el control de la poderosa federación campesina y la dividieron varias veces. Por tanto, los partidos políticos dividieron al movimiento campesino y debilitaron el control directo que los kataristas tenían sobre la política campesina; lograron bloquear varias propuestas kataristas para rediseña las instituciones de cara a ener en cuenta las diferencias étnicas y las estructuras de autoridad (Hurtado, 1986, 1995; Rivera, 1991; Albó, 1994).

Calla (1989) indica que la CSUTCB ha pasado de ser dominada por los kataristas (1979 - 1983) a ser dominada por dos partidos (el MRTKL y el Movimiento Campesino de Bases) de 1983 a 1987 y después a ser una organización más plural. Como se ha visto, en la década de los noventa, los cocaleros y ASP ganaron su lugar.

Contemporáneamente a la competencia de partidos que los estaba debilitando dentro de la CSUTCB, los kataristas eligieron entrar en la arena electoral. En 1978, los kataristas formaron el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK). Pero los kataristas quedaron divididos en torno a la decisión de si forjar o no coaliciones y en caso de hacerlo a qué partido dar apoyo. En los años siguientes, MRTK forjó coaliciones electorales que dividieron el movimiento y derivaron en la creación de varios partidos kataristas y coaliciones electorales, yendo cada vez a peor[468] (Yashar, 2002). A finales de los ochenta, los kataristas habían perdido su dominio y el apoyo en el sindicato.

[468] La excepción es la coalición entre el MNR y el MRTK que condujo a la victoria de Gonzalo Sánchez de Lozada y Víctor Hugo Cárdenas en 1993.

Sin embargo, el declive de estos movimientos indígenas no supone el declive de su discurso. Los partidos políticos han tratado de capturar a la base indígena del país. De manera más notable, el caso de Sánchez de Lozada y Víctor Hugo Cárdenas (ver tabla 88). La incorporación de los indígenas y kataristas dentro del MNR fue una acción estratégica que impidió que otros hicieran lo mismo (Yashar, 2002). Como se ha visto, durante su administración fueron aprobadas varias políticas especialmente vinculadas con las poblaciones indígenas, con lo que puede afirmarse que las demandas indígenas han logrado entrar en el cálculo y discurso político (Albó, 1994).

| Tabla 88. Bolivia: Resultados elecciones presidenciales (1993) | |
|---|---|
| **Candidato / Partido Político** | **Porcentaje** |
| Gonzalo Sánchez de Lozada (MNR) | 33.8 |
| Hugo Banzer (ADN) | 20.0 |
| Carlos Patenque Aviles (Condepa) | 13.6 |
| Max Fernandez (UCS) | 13.1 |
| Antonio Aranibar Quirogo (MBL) | 5.1 |

Fuente: Base de datos políticos de las Américas

Esto resulta absolutamente evidente si se tienen en cuenta los resultados obtenidos por partidos como el MAS o el MIP en las elecciones de junio de 2002. Tanto su discurso como sus propuestas hacen referencia a las demandas de las poblaciones indígenas y gran parte de su éxito electoral[469] se debe a los movimientos que integran sus bases.

En la Amazonía, CIDOB se ha convertido en un importante actor dentro de la política boliviana. Los partidos políticos empezaron a pensar de un modo más estratégico cómo capturar el voto de aquellos a los que habían ignorado en pasadas elecciones. Uno de los mecanismos fue aproximar a los líderes del CIDOB como Sánchez de Lozada había hecho con Víctor Hugo Cárdenas. Así, varios partidos trataron de aproximarse al CIDOB. Con la ley de municipalización que había sido aprobada durante la administración de Sánchez de Lozada existían varios espacios políticos que debían ser llenados; los partidos políticos se volvieron hacia el CIDOB, que había manifestado su intención de no vincularse a partidos políticos, para crear alianzas electorales. Pero CIDOB decidió participar formalmente en la política electoral y partidos como el MIR,

[469] Algunos análisis han precisado que el éxito electoral del MAS también se produjo gracias a los votos de castigo hacia los partidos políticos tradicionales por parte de aquellos votantes no indígena o campesinos. Para un mayor análisis de este fenómeno electoral y de la pervivencia de políticas clientelistas en Bolivia, ver del Alamo ( 2003b ).

MBL, y MNR ofrecían el cargo de vice-presidente a Marcial Fabricano, por entonces presidente de CIDOB.

El resultado de las elecciones fue desastroso (Yashar, 2002). No sólo los candidatos a nivel nacional obtuvieron resultados desastrosos (como se esperaba) sino que a nivel local, los candidatos rindieron de un modo desastroso (lo que no se esperaba). Las propias comunidades de CIDOB no votaron por sus líderes[470].

En referencia a estos resultados, se ha considerado que CIDOB no estaba preparada para las elecciones teniendo en cuenta que su decisión por participar en las mismas se había producido sólo seis meses antes; en tan breve periodo de tiempo, no podían disponer ni de los recursos ni del tiempo como para desarrollar campañas electorales. También Yashar (2002) ha precisado que el Movimiento Bolivia Libre (MBL) no trabajó de forma adecuada para promover a CIDOB. Además, CIDOB había creado una alianza electoral sin una consulta adecuada con sus miembros constitutivos ni con las bases.

El general Hugo Banzer fue elegido presidente en las elecciones de 1997 (ver tabla 89) alterando las reformas que había puesto en marcha la administración de Sánchez de Lozada. Los cambios indicaban un mínimo compromiso con las demandas y la agenda indígena. Pero quizás lo más dramático fue el incumplimiento de las promesas que surgían de la Ley INRA (Van Cott, 2000)[471].

**Tabla 89. Bolivia: Resultados elecciones presidenciales, 1997 (%)**

| | La Paz | Santa Cruz | Beni | Pando | Oruro | Potosí | Cochabamba | Chuquisaca | Tarija | Total |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **ADN** | 20.3 | 24.9 | 32.7 | 38.3 | 21.9 | 19.6 | 23.7 | 20.8 | 10.7 | 22.3 |
| **MNR** | 12.9 | 24.2 | 32.5 | 26.9 | 15.6 | 16.7 | 11.7 | 18.2 | 26.5 | 17.7 |
| **MIR** | 11.1 | 16 | 8.6 | 15.9 | 17.5 | 21.8 | 19.9 | 19.7 | 41.9 | 16.7 |
| **UCS** | 9.7 | 25.9 | 18.5 | 9.9 | 15 | 14.9 | 16.2 | 14 | 9.6 | 15.9 |
| **CONDEPA** | 37.5 | 2.2 | 1.4 | 3.2 | 20.5 | 10.9 | 4.3 | 9.4 | 3 | 15.8 |
| **MBL** | 1.9 | 1.9 | 2.3 | 2.8 | 1.7 | 3.6 | 2.2 | 9.5 | 3.7 | 2.5 |
| **IU** | 1.3 | 0.4 | 1 | 0.4 | 1.8 | 2.1 | 15.9 | 1.4 | 0.5 | 3.7 |
| **VS** | 1.8 | 1.5 | 0.2 | 0.2 | 1.8 | 1 | 1 | 1.1 | 0.4 | 1.4 |
| **EJE** | 0.6 | 0.6 | 0.4 | 0.1 | 0.3 | 0.5 | 2.9 | 0.4 | 0.8 | 0.6 |
| **PDB** | 0.4 | 0.6 | 0.1 | 0.1 | 0.4 | 0.5 | 0.6 | 0.4 | 0.1 | 0.4 |

[470] Esto, en parte, se debe las divisiones políticas entre las comunidades / organizaciones de CIDOB.

[471] En el último día de la administración de Sánchez de Lozada, INRA lanzaba un reglamento para la Ley INRA que iba en contra de los derechos indicados en la ley ( Almaraz, 1998 ). El reglamento creaba un proceso burocrático, largo y caro, para procesar reclamaciones por las tierras comunales de origen. Además, el reglamento hacía extremadamente difícil para las poblaciones indígenas el tramitar nuevas peticiones para las tierras comunales de origen.

Fuente: Base de datos políticos de las Américas

En este sentido, los movimientos no sólo han encarado conflictos internos que han minado su propia "vida" sino que también han tenido que encararse con cambiantes formas de oportunidad política. En la medida en que los canales para la participación política y encuentro con el gobierno han sido cerrados, se desafía a la capacidad de las organizaciones para proveer lo que habían prometido.

Con estas páginas se ha visto, sin embargo, que: los retos a la autonomía local, la preexistencia de redes trans-comunitarias y el espacio político asociativo proveen las primeras condiciones para que surja la primera ola de movilización indígena; la competición electoral ha servido para agitar la unidad de los movimientos; y, que el tiempo y la secuencia importan ya que los éxitos de estos movimientos han inspirado a una nueva generación de activistas en los andes – sobre las estrategias organizacionales e inspirados por los anteriores sucesos de los kataristas y CIDOB. El movimiento cocalero ha repetido el lenguaje y estilo de muchos kataristas, el nuevo movimiento por el *ayllu* y las organizaciones juveniles se han centrado en las demandas por la autonomía territorial articuladas por CIDOB. Lo que parece indiscutible es que la movilización indígena y las demandas de base-étnica forman parte de las leyes, debates y léxico político en Bolivia. Por tanto, los movimientos indígenas en Bolivia han tenido un impacto político duradero. En el siguiente y último punto de este capítulo, se verá como en los años recientes, el protagonismo de los movimientos indígenas ha aumentado y ha puesto en tela de juicio el futuro democrático de Bolivia.

## 6.4. Democracia, inestabilidad política y movimiento indígena: el impacto del resurgir étnico en la actualidad boliviana.

Abril de 2000 marcó la inflexión, con la llamada "guerra del agua" (ver recuadro 28) en Cochabamba, durante el gobierno del general y ex dictador Hugo Bánzer (1997-2001). Una protesta popular masiva contra un aumento de tarifas del agua sin mejora de servicios obligó al Estado a rescindir un contrato con la multinacional Brechtel[472].

| **Recuadro 28. Crónica de la "Guerra del Agua" en Cochabamba** |
| --- |
| El problema del agua en Cochabamba se desencadena con la suscripción, en septiembre 1999, de un |

[472] Que desde entonces amenaza con una millonaria demanda contra el Estado boliviano ante la OMC.

contrato entre el gobierno boliviano y la empresa "Aguas del Tunari" para la gestión del Servicio Municipal de Agua Potable y Alcantarillado y la realización un proyecto para aumentar la provisión de agua a Cochabamba. Los usuarios de la red de agua y de los potenciales beneficiarios de la misma pagarían por el servicio. El contrato preveía un aumento-promedio de 35% en las tarifas del agua (de la Fuente, Villareal y Seifert, 2000). Paralelamente, se promulgaba la ley del Servicio de Agua Potable23 que permitía otorgar el monopolio de la dotación del agua, obligando a conectar a la red del concesionario las actuales cooperativas, pozos y otras fuentes de provisión de agua del campo. En enero de 2000 las tarifas del agua se incrementaron, en algunos casos en más de un cien por ciento. Los campesinos de la región descubrieron de golpe que el agua que habían extraído gratis durante generaciones ya no era suya. Los habitantes de la ciudad de Cochabamba tenían que pagar el precio real de este bien básico, sin subvenciones, mientras que los campesinos – en su mayoría indígenas quechuas– pasaron de ser propietarios ancestrales del agua a clientes de Aguas del Tunari. Todo ello desencadenó una ola de protestas que ganó amplias capas de la población y el apoyo de la iglesia, corporaciones profesionales, asociaciones de barrio, agrupaciones campesinas, sindicatos y otros. Una naciente agrupación, la "Coordinadora de la Defensa del Agua" lideró las protestas. Los campesinos se sumaron reclamando la modificación de la ley para garantizar el respeto de los usos y costumbres tradicionales de la utilización del agua en el campo. Cada una de las protestas realizadas concluía con un acuerdo en el que el gobierno se comprometía a revisar la tarificación y la ley de Aguas. Sin embargo, la falta de compromiso ocasionó el descontento popular y la población volvió a las calles. En abril, frente a la amplitud de la protesta, el gobierno desplegó efectivos militares y decretó el Estado de Sitio. Sin embargo, en vez de apaciguar los ánimos, el Estado de Sitio suscitó nuevos focos de conflicto. Frente a este panorama, el gobierno tuvo que negociar. Todo lo planteado por la Coordinadora fue aceptado. Aguas del Tunari se fue, se modificó la Ley de Aguas, los presos y confinados fueron liberados y se indemnizó a los familiares de los muertos y de los heridos. Esta crisis mostraba el malestar de la población contra todo el sistema político. Las causas no eran desconocidas: una insubordinación social por exceso de pobreza, falta de equidad y el repudio hacia la corrupción. La consecuencia de todo el proceso es que, en abril del 2000, durante casi una semana el poder del Estado prácticamente desapareció en el valle de Cochabamba (Crespo Flores, 2003); la ciudad estaba tomada por la multitud y las carreteras totalmente bloqueadas, a pesar del estado de sitio decretado. El Estado se vio sorprendido con la impronta cochabambina, y tuvo que retroceder. Tras quince años de neoliberalismo, un movimiento social urbano rural había logrado detener la estrategia de disciplina capitalista desplegada con el ajuste estructural (Crespo Flores, 2003). Para explicar este éxito deberían tenerse en cuenta algunos elementos. Primero, la articulación entre la escala local y global de las resistencias. Al respecto, puede decirse que, a medida que se conocían mayores detalles del contrato y se radicalizaba el movimiento, la Coordinadora fue ligando la privatización del agua en Cochabamba con las tendencias mundiales de apropiación de los recursos hídricos por parte de las compañías transnacionales, con el apoyo de los organismos multilaterales. Gracias al manejo de las nuevas tecnologías de información, supo relacionarse con activistas de países del Norte, vinculados a luchas anti-globalización, buscando solidaridad con la causa cochabambina. Este hecho suponía una novedad para las luchas sociales bolivianas, pues abría nuevas posibilidades de resistencia articuladas a las luchas anti-globalización capitalista en el mundo. En segundo lugar, la importancia que puede suponer el introducir formas de protesta que permitan un acceso efectivo a los medios de comunicación. Básicamente, las luchas sociales en Bolivia, desde la Revolución de 1952, han estado inspiradas por las formas de protesta y resistencia alrededor de la Central Obrera Boliviana (COB) -fundamentalmente mediante la huelga general - y de la Confederación Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSTCB) – a través de sus tácticas de bloqueo de caminos (García Linera 2000; Zavaleta Mercado, 1986). Estos dispositivos se enmarcaban en la tradición insurreccionalista de los movimientos sociales bolivianos (Cossio, 2000). El movimiento de la Coordinadora, si bien recupera formas "clásicas" de protesta, particularmente el bloqueo de caminos y la huelga general, éstas fueron reinventadas dentro de otros elementos novedosos de protesta y acción directa, caracterizados por su espectacularidad y gran impacto en los medios de comunicación, característica de los movimientos sociales en las nuevas condiciones en las que se despliega el capitalismo global (Castells, 1997). Al inicio del conflicto, la Coordinadota constituía un actor ignorado por el Estado, los medios de comunicación y el sistema político en general; pero estas acciones obligaron a los demás sectores a reconocer al movimiento, logrando que la Coordinadora tuviera una gran presencia en los medios de comunicación, y mostrando un manejo diferente de los medios a los que están acostumbrados los movimientos sociales en Bolivia. Gracias a las acciones desarrolladas por la Coordinadora, el movimiento de Cochabamba se convirtió en un sujeto apetecido por los medios, permitiendo difundir las demandas regionales no solo en el ámbito nacional sino también en escala global. Los medios de comunicación se vieron sorprendidos y seducidos ante las acciones espectaculares realizadas por el movimiento, e informaban a la población constantemente sobre los hechos. En tercer lugar, destacar el valor de la información demostrado con el gran conocimiento de la Ley de Aguas

Potable y Alcantarillado Sanitario y el Contrato de Concesión, mostrado por la Coordinadora; los representantes y asesores de la Coordinadora habían estudiado en detalle ambos documentos, además que contaban con el conocimiento tradicional de los campesinos regantes en el manejo del agua, permitiéndoles desentrañar la lógica de la privatización del agua, desnudar sus contradicciones y alcances, advertir la escasa transparencia del proceso, y plantear propuestas alternativas. Pero al mismo tiempo el conflicto emergió como demanda por mayor información y transparencia; gracias a la movilizaciones, la Coordinadora tuvo acceso a información, previamente considerada "confidencial", y así pudo exponer con mayor claridad y firmeza sus argumentos. Asimismo la Coordinadora impugnó, tanto las cláusulas de confidencialidad del Contrato, que impedían el acceso público a información importante, como el modelo financiero y la estructura tarifaria, así como la centralización de información en la autoridad regulatoria del agua (la Superintendencia). Por otra parte, la "guerra del agua" supuso una clara demostración de la población hacia la defensa del bien común. El Ajuste Estructural boliviano debilitó a las organizaciones populares (particularmente a la otrora poderosa Central Obrera Boliviana), y la existencia de los sistemas comunales y/o asociativos de acceso a los recursos naturales y sus servicios, considerando estos recursos como bienes económicos, susceptibles de ser comercializados en el mercado. La Guerra del Agua puso en tela de juicio esta estrategia de normalización. La lucha contra la privatización del agua en Cochabamba estuvo basada en la defensa de lo comunal / asociativo en el uso y acceso al agua, y el carácter público, sin fines de lucro, de los servicios de agua potable y saneamiento. Los campesinos regantes defendían los diversos y complejos sistemas de manejo comunal del agua, en muchos casos con normas y rituales provenientes de épocas pre-republicanas (los "usos y costumbres" en el agua), basados en criterios de equidad en el acceso al recurso, y cuestionaban que una compañía transnacional pudiera beneficiarse con un recurso considerado vital. En suma, el movimiento desarrollado en Cochabamba reivindicaba la importancia del "bien común" como valor ético dentro de una nueva coyuntura política y socioeconómica. Finalmente, este conflicto apunta hacia una idea de la democracia como capacidad de la sociedad para decidir por sí misma. Podría decirse que el proceso de privatización de los servicios de agua potable en Bolivia constituye fundamentalmente un proceso político, en el que se debilitaron determinados derechos democráticos relacionados con la participación ciudadana en la gestión del agua y sus servicios, el acceso público y la transparencia ("accountability") en la información acerca de las empresas concesionarias, y el control social de sus actividades. La Guerra del Agua escarbó la posibilidad de dotar a la democracia de su original sentido anti-autoritario: como dispositivo y fuerza creativa de la multitud (Hardt y Negri, 2000), para construir una sociedad autónoma (Castoriadis, 1996). El movimiento de Cochabamba ha mostrado la voluntad ciudadana por tomar decisiones, particularmente en temas que están íntimamente relacionados con su vida diaria y su subsistencia; y el agua es uno de ellos. La población desea ser protagonista en la definición de políticas y no solamente recibir sus efectos. Precisamente es hablar de población lo que puede dar un mayor sentido al conflicto del agua en Cochabamba. ¿Qué hizo del problema del agua un detonante de un estallido colectivo de proporciones mayores? Vargas y Kruse (2000) sugieren dos puntos clave: lo "transversal" del problema del agua, que involucraba al mismo momento a campesinos, pobladores urbanos pobres y de clase media ( lo cual hizo de él un punto de "condensación" de demandas); una capacidad organizativa y un accionar político "nuevo", flexible y transparente de las fuerzas populares, que permitía una acumulación y adhesión dinámica. Algo a tener muy en cuenta es que la guerra del agua en Cochabamba puso en evidencia la existencia de una crisis del sistema de partidos políticos como mecanismo de representación y mediación. Al aprobarse el estado de sitio como consecuencia de la escalada de protestas el sistema de partidos estaba reconociendo, sin quererlo, su inutilidad y artificialidad en relación a la representación de la población que participaba en los conflictos (Tapia, 2000). Por su parte, el legislativo funcionó de facto como un apéndice de legitimación legal de las medidas promovidas por el Poder Ejecutivo con la ausencia de la representación de la sociedad civil. Frente a la distancia existente entre los partidos políticos y la sociedad civil, la crisis reveló que mientras tanto se habían desarrollado nuevas formas de asociación en Cochabamba y además una forma de articulación general - la Coordinadora -. Mientras parecía que la sociedad civil estaba cada vez más atomizada, desarticulada, corporativizada; como consecuencia de las políticas neoliberales y de las descomposición de la COB -que era la anterior articuladora de los movimientos sociales- el conflicto de Cochabamba puso de manifiesto la existencia de nuevos procesos y dinámicas. Y en ese sentido se vivió un proceso de alteraciones en la medida en que se produjo un cambio o reforma en el seno de la sociedad civil. Uno de los cambios más significativos es que la Central Obrera Boliviana (COB) no fue la organizadora de los hechos y del movimiento. La centralidad de la COB fue sustituida por la emergencia de polos regionales de organización y acción política, que por su localismo tuvieron mayor intensidad y fuerza. Estos cambios ponen de manifiesto el pasaje de la larga fase de las luchas sociales mediadas por el nivel nacional de articulación, agregación y organización, que estaba dado por la COB, a una fase de luchas sociales con dirección y organización local. Este conjunto de cambios no resultaba visible debido a que el sistema de partidos no representaba

los intereses de la sociedad y, por lo tanto, no registró ni procesó políticamente dichos cambios. Ante todo, la "Guerra del Agua" marcó un quiebre en la cadena de derrotas populares. El conflicto se manifestó como la expresión intensa de un proceso de recomposición y cambio de rumbo; de un tránsito del arrinconamiento regresivo a la reorganización y posible expansión progresiva. Se podría hablar de "victorias" para la población cochabambina y, en extensión, para la del país, en varios niveles. Algunas pueden ser consideradas como inmediatas y tangibles, como la reducción de las tarifas de agua. Otras son más de mediano y largo plazo, y en verdad sólo serán victorias si se logran convertir las potencialidades del presente en resultados para el futuro. En primer lugar, siguiendo a Vargas y Kruse (2000) se puede hablar de victoria porque se evitó un desastre económico. En segundo lugar, porque en lo político se establecieron una serie de precedentes urgentes a tener en cuenta. Así, del conflicto podría decirse que, lejos de ser un debilitamiento de la democracia, supuso la posibilidad para su reconstrucción real. Las rupturas en relación a la institucionalidad existente en el Parlamento, el Poder Ejecutivo, los partidos,
el Comité Cívico y las organizaciones sindicales, entre otras. Estas rupturas constituyen una alerta y a la vez una enseñanza para el fortalecimiento de la democracia. Además, el espacio público construido se constituyó en lo que los teóricos de la democracia actual buscan y proponen: un espacio de deliberación y reflexión. Junto a ello, hubo una responsabilidad importante en el accionar social en la búsqueda de soluciones con la presencia de "nuevas" fuerzas y una capacidad propositiva. Los regantes demostraron que un movimiento social puede también tener una gran capacidad en cuanto a producir propuestas y que éstas sean viables. En términos generales, si algo puede aprenderse de la guerra del agua en Bolivia es que para resolver los conflictos presentes ha de tenerse en cuenta a la población, sus tradiciones y sus costumbres, su identidad.

En cadena con ello tanto los productores de coca como los aymaras del altiplano organizaron masivos bloqueos de caminos, los cuales se repitieron y ampliaron con mayor dureza en el llamado "septiembre negro" y octubre del mismo año y, de nuevo, en junio del 2001 (ver tabla 90). No era un movimiento unitario sino tensionado por el forcejeo interno por la hegemonía entre Evo Morales, del sector cocalero y máximo dirigente del MAS[473], y Felipe Quispe (o El Mallku), aymara y máximo dirigente del MIP, cuya base fuerte es el Norte del altiplano, dentro de la CSUTCB, la principal organización campesina - indígena del país.

**Tabla 90. Bolivia: Cronología de sucesos (enero-abril, 2001)**

| | |
|---|---|
| **Enero** | |
| Día 15 | La Confederación de Chóferes de Bolivia comienza un paro por 72 horas con bloqueos de carreteras en todo el país para exigir la prórroga del SOAT. Cientos de vehículos de los 17 sindicatos afiliados a la Federación de Choferes de Chuquisaca bloquean las principales calles e ingresos a esta ciudad. |
| Día 19 | Comienza el IX Congreso Nacional Ordinario de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en el que participan 1.416 delegados de nueve federaciones departamentales y 19 federaciones regionales, entre otros, en el que se realizan duras críticas a Felipe Quispe, Secretario Ejecutivo de la CSUTCB. |
| **Febrero** | |
| Día 6 | La Coordinadora de Defensa del Agua y la Vida de Cochabamba realiza una movilización en ese departamento bajo el lema "Marcha de la Dignidad Cochabambina" para decirle al Gobierno que no pagarán la deuda del Servicio Municipal de Agua Potable y Alcantarillado (SEMAPA). Campesinos y trabajadores afiliados a la Central Obrera Boliviana (COB) se concentran en la plaza San Francisco de La Paz y cortan las principales calles aledañas a la sede de Gobierno para exigir un salario mínimo vital de 1.000 Bs., entre otras demandas. En Santa Cruz, 5.000 labriegos bloquean el ingreso a tres campos petrolíferos de la empresa Chaco ante |

[473] Apoyado por muchos sectores quechuas y de colonizadores en diversas partes del país.

| | |
|---|---|
| | el incumplimiento, desde septiembre pasado, de las autoridades de reparar varios tramos carreteros de la zona en un plazo de 60 días. |
| **Marzo** | |
| Día 5 | La Coordinadora de las Federaciones del Trópico de Cochabamba, el Consejo de Federaciones de Campesinos de los Yungas, la Confederación Única de Campesinos de Bolivia y la Confederación de Colonizadores inauguran, con una marcha por el centro de La Paz, el primer Encuentro de Productores y Consumidores de Hoja de Coca del Nuevo Milenio para definir estrategias de defensa de los cultivos de coca y rechazar la instalación de una base militar en los Yungas, entre otras cuestiones. A un día del 16° Aniversario de la ciudad de El Alto, los vecinos convocados por la Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE) cortan las carreteras La Paz-Oruro y La Paz-Copacabana para exigir al Gobierno, entre otros puntos, que cumpla con su promesa de invertir 50 millones de dólares para fomentar el desarrollo de la ciudad, la defensa de la Cooperativa de Teléfonos (COTEL) y la coparticipación de los recursos generados por la autopista. |
| Día 6 | El Comité Cívico de Chuquisaca, con el apoyo de la Federación de Maestros, las juntas vecinales y las autoridades de los municipios, entre otros, realizan un paro cívico, con bloqueos en las principales rutas, para exigir al Gobierno la entrega de los recursos destinados a construir los tramos Puente Sacramento-Puente Arce y Tarabuco-Muyupampa, y la entrega del dinero para mejorar el sistema de agua y alcantarillado en Sucre, entre otros. |
| Día 14 | Un contingente de 2.000 jubilados de la Federación de Trabajadores Mineros, constituido por delegaciones de distintas ciudades, parte desde Caracollo (Oruro) con rumbo a La Paz, en la "Marcha por una Renta Digna", para exigir al Gobierno una jubilación mínima de 1.000 Bs. |
| Día 16 | El Comité Cívico de Cochabamba realiza un paro por 24 hs., con cortes de calles y avenidas, para demandar al Gobierno la condonación de la deuda de SEMAPA e invertir esos recursos en la ampliación de la red de agua potable y alcantarillado en los barrios marginales, entre otras demandas. |
| Día 20 | La Central Obrera Boliviana (COB) inicia una marcha desde Cochabamba hacia La Paz, en la que participan maestros, campesinos, gremiales, entre otros, para exigir al Poder Ejecutivo la inmediata atención a sus demandas que contemplan un salario mínimo nacional de 355 a 550 Bs., y la restitución de las empresas capitalizadas a manos del Estado, entre otros puntos. Además exigen el cumplimiento de los 50 puntos del convenio firmado en octubre del año pasado entre los campesinos y el gobierno, la derogatoria del Decreto Supremo 21.060, que entre otras cuestiones excluye a la organización sindical de la negociación salarial. |
| Día 26 | Dirigentes de la COB no concurren a la reunión con funcionarios del Gobierno para iniciar el diálogo en torno al pliego de peticiones presentado por esa organización a fines del año pasado. El ministro de Gobierno, Guillermo Fortún, informa que no se permitirán movilizaciones que perjudiquen el normal desenvolvimiento de las actividades en el país. |
| Día 29 | Miles de gremiales se concentran para protestar contra la ordenanza municipal que prohíbe puestos de venta en las calles céntricas de la ciudad de La Paz, y realizan una sentada en las vías aledañas a la Alcaldía. |
| Día 30 | Representantes de todas las zonas cocaleras de los Yungas, dirigentes de la CSUTCB y de la COB, y directivos de la Asociación de Productores de Coca (ADEPCOCA), entre otros, realizan un ampliado en la localidad de Irupana, en el que participan 4.000 personas, donde definen la realización de una marcha y bloqueos de caminos a nivel nacional para el mes de abril para rechazar la erradicación de cocales. |
| **Abril** | |
| Día 2 | El Gobierno inicia el programa de erradicación voluntaria de cultivos de coca, que implica que aquellos campesinos que poseen cultivos de coca excedentaria tienen 60 días para erradicarlos voluntariamente y recibir 1.600 Bs. Por cada hectárea. |
| Día 3 | La Coordinadora de Defensa del Agua y la Vida de Cochabamba realiza una marcha en ese departamento para conmemorar el primer aniversario de la denominada guerra del agua y para exigir la condonación de la deuda de SEMAPA y la nacionalización de la Empresa de Luz Eléctrica (ELFE) y la Planta Industrializadota de Leche (PIL). |
| Día 4 | Felipe Quispe, secretario ejecutivo de la CSUTCB, se reúne con el ministro de Asuntos Campesinos e Indígenas en la sede central de la COB para reanudar el tratamiento del convenio firmado en octubre del año pasado. Se conforman siete comisiones, entre ellas, Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), Ley Biodiversidad y Desarrollo Rural, ayuda a los heridos en los enfrentamientos y erradicación de los cultivos de coca. |
| Día 5 | Unos 6.000 trabajadores convocados por la COB toman el centro de La Paz con marchas y bloqueos esporádicos en protesta por la falta de atención gubernamental al pliego único, que |

| | |
|---|---|
| | contempla un aumento salarial, la derogatoria del Decreto 21.060, la reversión de las empresas estatales, entre otros puntos. En Santa Cruz se registran bloqueos y marchas, en Cochabamba 2.000 maestros toman la ciudad, en Oruro los trabajadores realizan un mitin cerca de la prefectura. |
| Día 9 | La Coordinadora de Movilización Única Nacional (COMUNAL) conformada principalmente por la Coordinadora de Defensa del Agua y la Vida, la Confederación de las Seis Federaciones de Productores de Coca, la CSUTCB (encabezada por Humberto Choque) y la Confederación de Regantes, inicia una marcha en la que participan más de 1.000 personas, desde Cochabamba hacia La Paz, para demandar al Gobierno Nacional el cumplimiento efectivo de las distintas reivindicaciones de cada uno de los sectores que componen la COMUNAL, como ser: la modificación de la Ley INRA, promulgación del reglamento de la Ley 2.066 propuesta por la Coordinadora, rechazo a la erradicación de cultivos de coca en los Yungas. Por la tarde, la marcha llega a Quillacollo, donde realizan un acto en la sede del Sindicato de Trabajadores de Manaco. |
| Día 10 | Dirigentes de la COB y funcionarios del Gobierno se reúnen en el Ministerio de Educación de La Paz, donde acuerdan tratar la modificación del decreto 21.060, la reversión de las empresas capitalizadas y analizar nuevamente el aumento salarial. La COB exige que la marcha convocada por COMUNAL sea respetada y no intervenida por la Policía, como condición para continuar las negociaciones. Los manifestantes de COMUNAL reanudan su marcha hacia La Paz, dividiéndose en cuatro grupos para escabullirse de la vigilancia policial y garantizar que por lo menos uno de ellos llegue hasta la sede de Gobierno. El ministro de Gobierno, Guillermo Fortún, anuncia que no permitirán que la marcha llegue a La Paz. |
| Día 12 | En la localidad de Pongo, la marcha de COMUNAL es reprimida por unos 600 efectivos policiales dejando un saldo de 50 detenidos, entre ellos Oscar Olivera, líder de la Coordinadora del Agua. El líder campesino de la CSUTCB, Felipe Quispe, y dirigentes de la COB, suspenden los diálogos con el Gobierno. |
| Día 13 | COMUNAL reanuda la marcha rumbo a La Paz, anunciando que si hay otra intervención se bloquearán todos los caminos del país. Cerca de 5.000 cocaleros de la zona de los Yungas, afiliados a ADEPCOCA, inician una marcha por diferentes rutas hacia La Paz para rechazar la erradicación de las 1.700 hectáreas de coca excedentaria y el respeto a las áreas tradicionales de cultivo. |
| Día 14 | La columna de COMUNAL liderada por Evo Morales es interceptada y reprimida por la policía en la localidad de Japucaso, cercana a Caracollo. La Coordinadora de Defensa del Agua y la Vida realiza una asamblea de emergencia con representantes y dirigentes de organizaciones sindicales y populares, donde determina bloqueos de caminos y movilizaciones en Cochabamba, a partir del próximo lunes. Por su parte, dirigentes de la COB deciden retomar el diálogo con el Gobierno para negociar el pliego de peticiones de la central obrera, así como también las demandas de los trabajadores de la CNS. Anuncia, al igual que Felipe Quispe, que no apoyará ninguna de las dos marchas, ni la de COMUNAL ni la de ADEPCOCA. Estos últimos deciden retornar a los Yungas, ante los rumores de una posible intervención. |
| Día 15 | Las cuatro columnas de la marcha organizada por COMUNALllegan a Caracollo, población de Oruro. Un contingente de 1.000 efectivos militares y policiales es trasladado hasta esa población. |
| Día 16 | La CSUTCB inaugura hoy su IX Congreso de Unidad, en el que participan 2.000 delegados de diferentes departamentos, con una marcha que parte de La Ceja de El Alto hacia La Paz para elegir al nuevo Comité Ejecutivo, y analizar la división del movimiento campesino y el convenio firmado en octubre del año pasado con el Gobierno. |
| Día 17 | Más de 400 efectivos policiales intervienen nuevamente la columna de alrededor de 150 personas liderada por Evo Morales, de la marcha de COMUNAL, deteniendo a 54 personas. El resto de los manifestantes llega a la población de Konani. Con motivo del 49° aniversario de la COB, la central realiza diferentes movilizaciones y actos en todo el país. En el acto central en La Paz, el secretario ejecutivo de la COB exige la renuncia del presidente. Cerca de 100 campesinos de la zona de Sur Yungas parten desde la localidad de Chulumani con destino a La Paz para protestar contra la erradicación de los cultivos de coca. |
| Día 18 | Unos 700 campesinos de la Federación Provincial de Colonizadores de Caravani, parten rumbo a La Paz para protestar contra la erradicación de los cultivos de coca. Coraleros y campesinos de Sur Yungas realizan una asamblea en Puente Villa donde determinan aceptar el diálogo con el Ministro de Agricultura, una vez que lleguen a La Paz. Luego reanudan la caminata con destino a La Florida. Los marchistas de COMUNAL llegan a la localidad de Lahuachaca. Mientras tanto, un contingente policial es trasladado a la carretera Cochabamba-Santa Cruz para |

| | |
|---|---|
| | evitar un posible bloqueo de caminos. |
| Día 20 | Los delegados participantes del IX Congreso de la Unidad de la CSUTCB deciden cambiarle el nombre a su organización por el de Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos, Indígenas y Originarios de Bolivia (CSUTCIOB), y determinan exigir la derogación del decreto 21.060, anular la Ley de Capitalización, suspender todos los trámites de titulación en el marco de la Ley INRA, rechazar la erradicación de cocales y la derogación de la Ley 1.008, que contempla entre otros puntos la erradicación de los cultivos de coca excedentarios, entre otras reivindicaciones. El ex presidente de la Nación, Gonzalo Sánchez Lozada, y la cúpula del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), demandan la renuncia del presidente Hugo Bánzer y piden que el vicepresidente Jorge Quiroga asuma la presidencia para convocar a un proceso de concertación de salvación nacional. Las Fuerzas Armadas emiten un comunicado en el que ratifican su pleno respaldo a la Constitución Política del Estado, al sistema democrático y al Gobierno legalmente constituido. |
| Día 21 | Felipe Quispe, el Mallku, es reelegido como secretario ejecutivo en el IX Congreso de la Unidad de la CSUTCB por un período de tres años. |
| Día 23 | Los marchistas de COMUNAL llegan a El Alto e ingresan junto a los coraleros de los Yungas a la ciudad de La Paz pese a la violenta represión policial que dejó un saldo de dos personas muertas. Evo Morales y otros dirigentes anuncian el repliegue de los campesinos a partir de esta noche a sus comunidades y dan un ultimátum al Gobierno para comenzar a negociar sus demandas, caso contrario amenazaron con iniciar un bloqueo en la ciudad de Cochabamba a partir de mañana bajo la consigna "fuera Banzer". |
| Día 25 | Los cocaleros del Chapare bloquean sorpresivamente con palos y piedras la carretera Cochabamba-Santa Cruz para repudiar la erradicación de los cultivos de coca. |
| Día 26 | Continúan los bloqueos en la carretera Cochabamba-Santa Cruz por parte de los cocaleros. Anuncian que no se irán de allí hasta derrocar a Banzer. El ministro de Gobierno dispone el traslado de más de 7.000 efectivos policiales y militares al Chapare. |
| Día 28 | Representantes de COMUNAL, el dirigente campesino que dirige la CSUTCB paralela a la de Felipe Quispe, y Oscar Olivera de la Coordinadora del Agua, se reúnen con funcionarios del Gobierno para tratar los temas referentes a la derogatoria del decreto 21.060, la modificación de la Ley 1.008 y la revisión de los contratos de capitalización, pero no llegan a ningún tipo de consenso. Por otro lado, autoridades del Gobierno llegan a un acuerdo verbal con pobladores de Chamaca, La Asunta, Villa Barrientos y Puerto Rico en lo que respecta al reconocimiento del territorio legítimo para el cultivo de coca, y que estos no se destinen a la elaboración de droga. |

En enero del 2002, siendo ya presidente Jorge "Tuto" Quiroga[474], se desató un conflicto mayor en Cochabamba, en oposición a un decreto que prohibía la venta de hoja de coca del Chapare en el mercado local. Además de los bloqueos hubo masivas marchas de cocaleros sobre la ciudad y un conflicto con la policía que produjo varios muertos en ambos bandos. El Gobierno acusó al diputado Evo Morales de la muerte de los policías y propuso su expulsión del Parlamento, lo que consiguió con el apoyo de los otros partidos con posibilidad de ser gobierno[475].

Pero ese suceso hizo crecer más bien la popularidad del acusado hasta el punto de que se presentó como candidato del MAS para las elecciones de junio del mismo año y en

[474] Hasta agosto 2001, Vicepresidente de Bánzer, al que sucedió cuando éste debió renunciar por enfermedad.

[475] Albó ( 2003 ) indica que no se presentaron pruebas de tal acusación y que la influencia del embajador de Estados Unidos en todo ello era patente.

ellas acabó en segundo lugar con un 19,95% de los votos frente al 21,5% del triunfador Goni Sánchez de Lozada. Un indígena aymara y cocalero pasaba así a ser el líder de la oposición. Juntando los diputados indígenas de su partido MAS, los del otro partido indígena –MIP de Felipe Quispe, que quedó 5º– y unos pocos de otros partidos, los campesino indígenas lograron un total de 21 diputados titulares y 3 senadores (sin contar los 15 no indígenas del MAS), algo que nunca antes había ocurrido en el país. En la inauguración del nuevo Parlamento (agosto 2002) se instaló, por primera vez en la historia de Bolivia y América, un sistema de traducción simultánea de tres lenguas indígenas al castellano.

Sin embargo este salto no llegó a quedar plasmado en cambios reales en el país. Por mediación de la Embajada de Estados Unidos, que seguía viendo en Morales y los cocaleros al enemigo principal, Goni se alió con el hasta entonces su opositor –Jaime Paz, del MIR– que había quedado 4º pero tenía más parlamentarios que el 3º. Con ello la coalición gobernante aplicó sistemáticamente lo que en la jerga local se llama el "rodillo parlamentario", sin dejar pasar ninguna de sus propuestas del MAS - MIP. Ante ello, pasados los primeros cinco meses de tregua y forcejeo, la lucha de éstos volvió de nuevo a las calles y a los caminos.

De este modo, las elecciones de 2002 fueron una ronda electoral no-concluyente caracterizada por una convergencia virtual de tres vías entre el MAS, el Movimiento Revolucionario Nacionalista (MNR) y la Nueva Fuerza Republicana (NFR). El extremo de las posiciones entre estos tres principales actores políticos produjo una coalición gobernante muy fragmentada y débil entre el MNR, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria y la Unidad Cívica Solidaridad (UCS). En este contexto el pobre funcionamiento electoral de los partidos tradicionales como el MIR y Acción Democrática Nacionalista (ADN) fue particularmente notable porque desde 1985 habían sido el pilar de la democracia "pactada" (ver recuadro 29) de Bolivia (Gamarra, 2003).

| **Recuadro 29. La democracia "pactada" en Bolivia** |
| --- |
| A partir de 1985, se abre el ciclo de la llamada "democracia pactada". Se asienta un sistema de presidencialismo parlamentarizado, en el cual el Congreso cumple un rol decisivo en la selección de los presidentes con la formación de mayorías parlamentarias. Estos pactos garantizaron la alternancia en el poder de tres principales fuerzas políticas: el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), el partido más antiguo, creado en 1941, de corte populista; el Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (MIR), que nace en 1971 como un partido de izquierda de raigambre marxista; y la Acción Democrática Nacionalista (ADN) que desde su fundación en 1979 defiende la economía de mercado y la democracia representativa. El Pacto por la democracia, suscrito por Víctor Paz Estenssoro (MNR) y el general Banzer |

(ADN) dio pautas para la reorganización democrática del país, con la adopción de un paquete de reformas que redefinieron el papel del Estado, en función de las reglas del libre mercado (decreto 21060). El recobrar la estabilidad económica creó condiciones favorables para la consolidación político-institucional que prosiguió la administración ulterior (1989-1993), fruto de un acuerdo entre el MIR –partido que se había destacado por su lucha contra la dictadura de Banzer– y la ADN (Saravia, 2002). Esta coalición permitió a la tercera mayoría (la de Jaime Paz Zamora), llegar al poder con sólo el 19,6% de los sufragios. La holgada mayoría con la cual Sánchez de Lozada ganó las elecciones en 1993 (33,8%) facilitó todavía más la profundización de las reformas anteriores. El sector privado vino a ocupar el lugar protagónico que le asignaba el decreto 21060 con la promulgación de la Ley de Capitalización, y se redefinió la arquitectura del Estado con la Participación Popular (1994), ley de "descentralización del poder y de los recursos". Los municipios recibieron un fortalecimiento tanto económico como institucional. La ley estableció un cálculo del presupuesto en función del número de habitantes, corrigiendo de esta forma los desequilibrios históricos entre las zonas rurales y urbanas. Tuvo también como meta ampliar la participación de las comunidades indígenas y campesinas en las decisiones políticas del país, haciendo del multiculturalismo un principio reconocido por la Constitución. A diferencia de las elecciones de 1993, las presidenciales de 1997 dieron las primeras señales de desgaste del sistema de gobierno. Bánzer fue elegido con tan sólo el 20,8% de los votos, cuya dispersión condujo a la formación de la alianza más amplia de los años de democracia: la "mega-coalición", integrada entre otros por los partidos neo-populistas Conciencia de Patria (CONDEPA) y Unión Cívica Solidaridad (UCS). Pero el pacto se reveló inestable: en 1998, CONDEPA fue expulsado del gobierno por sus divisiones internas, seguido en 2000 por Nueva Fuerza Republicana (NFR)- creada en 1995 por Manfred Reyes Villa, elegido por primera vez alcalde de Cochabamba en 1993. El gobierno tuvo además que lidiar con el deterioro económico que fue el caldo de cultivo para el aumento de los conflictos sociales. Gonzalo Sánchez de Lozada fue reelecto en junio de 2002 con una débil mayoría (20,8%). La coalición sólo logró reunir el 44,3% de los sufragios y se enfrentó con la oposición intransigente del Movimiento al Socialismo (MAS) de Evo Morales, que conoció un auge vertiginoso de una elección a otra, y del Movimiento Indígena Pachakuti (MIP) liderado por Felipe Quispe. MAS y MIP decidieron permanecer al margen de cualquier acuerdo político de gobierno y contribuyeron a la polarización del sistema partidario reflejada en la nueva composición del Congreso. Considerando sólo el departamento de La Paz, sede del poder pero también de los conflictos sociales desde 1982. En 1997 el bloque de partidos tradicionales, incluida UCS, había logrado un curul de senador (ADN), 16 curules de diputados (ADN 6, MNR 4, MIR 3 y UCS 3) frente a 2 senadores y 14 diputados para CONDEPA y un representante uninominal del Movimiento Bolivia Libre (MBL)13. El grupo parlamentario paceño estaba entonces dividido en dos bloques equivalentes de 17 personas. En cambio, en 2002, el equilibrio se rompió: los partidos tradicionales (MIR y MNR) obtienen sólo 11 diputaciones contra las 20 del bloque opositor: MAS 7, MIP 6 y NFR 7, y sus 3 senadores (MAS 2 y NFR 1). En suma, el intenso proceso de consolidación institucional llevado a cabo durante veinte años de democracia no pudo contener el agotamiento de la "democracia pactada" como sistema de gobierno. Las alianzas gubernamentales compensaron, cada vez más laboriosamente, la falta de mayoría absoluta obtenida por los candidatos a la presidencia desde 1985, que se debió en parte al aumento del abstencionismo en las elecciones presidenciales (que subió del 18% en 1985 al 30% en 2002; esta cifra no es alarmante comparada con la de otros países de la región, pero sí lo es considerando que ningún partido alcanza un número de votos superior a las abstenciones). Bajo el efecto de la recesión económica, este desgaste empeoró. El balance de dos décadas de aplicación del modelo neoliberal, según el Informe del PNUD de 2004, reveló ser desastroso: de 1999 a 2002, la incidencia de la pobreza pasó de 63% al 64% y la Tasa de Desempleo Abierta de 4,33 a 5,54.

Todo ello ocurría en medio de la seria ineficiencia del Gobierno, demasiado absorto en limar las asperezas entre los viejos enemigos ahora aliados y en la repartija de cargos entre ellos ambiente de fuerte crisis económica por la falta de resultados tangibles de la capitalización. Así, durante los 10 primeros meses en funciones, el nuevo gobierno pasó gran parte de su tiempo distribuyendo puestos a los miembros de la coalición. El Goni 2003 era sólo una sombra del Goni 1993 ( Albó, 2003 ).

Mientras la coalición gobernante peleaba por los puestos, Bolivia quedaba envuelta en una vasta red de conflictos sociales que fueron potenciados desde el Congreso por una nueva oposición encabezada por el MAS, pero que también incluyó en mayor o menor medida a otros partidos como el MIP e incluso el NFR. Esta coalición pasaría a gobernar desde las calles en la medida en que juntos representaban a la mayoría de los bolivianos que votaron por ellos en las elecciones de junio. Además, dado el esquema de interacción entre el gobierno encabezado por el MNR y la oposición liderada por el MAS, la vulnerabilidad general de Bolivia al conflicto era elavada desde el principio, así como la probabilidad de que este estallara inmediatamente (ver tabla 91).

| **Tabla 91. Bolivia: las principales áreas de conflicto tras las elecciones de 2002** |
|---|
| Cuestiones de institucionalidad política: la profunda crisis de las instituciones políticas y sobre todo, el aparente fin del esquema de "democracia pactada" entre los principales partidos políticos del país. |
| Problemas de desarrollo económico que provenían del colapso de la llamada estrategia de desarrollo Neoliberal lanzada en 1985 bajo de la rúbrica de la Nueva Política Económica. |
| El patrón de uso y tenencia de la tierra que ha conducido a los crecientes y cada vez más intensos reclamos por una nueva reforma agraria que ponga fin a la concentración de la tierra. |
| La creciente preocupación por la inseguridad pública a escala nacional así como también el aumento de la violencia y del delito diseminado por todo el país. |
| Una variedad completa de cuestiones vinculadas a la coca y a la cocaína, que abarca desde el incremento del poder y la prominencia política de los coraleros hasta la aparente falta de alternativas a la política de erradicación de los EE.UU. |

Fuente: Elaboración propia en base a Gamarra (2003)

Pero el principal tema nuevo de la agenda fue la exportación del gas. El resultado más espectacular de la capitalización de 1994 fue que las multinacionales petroleras que se habían adjudicado este rubro estratégico en Bolivia invirtieron en exploración y descubrieron grandes reservas de gas natural. Desde entonces las reservas probadas se multiplicaron enormemente y Bolivia pasó a ocupar el segundo lugar de la región sólo detrás de Venezuela en reservas disponibles, quince veces más de lo que se prevé que el país podría utilizar en veinte años. Nació así una nueva esperanza, fomentada ya desde el gobierno anterior, con la ilusión de un inminente contrato para exportarlo a Estados Unidos como gas licuado con lo que todo cambiaría en breve. En realidad el proceso sería mucho más lento y las condiciones impuestas por las multinacionales son duras y complejas. No era por tanto una solución inmediata a la crisis económica que ya se venía arrastrando[476].

[476] Por otra parte, según Albó ( 2003 ) no se ve tanta diferencia con lo que ocurrió antes con la plata, el estaño o la goma, que benefició a unos pocos dejando al resto en su pobreza crónica. Psicológicamente una de las condiciones más resistidas por la población es que para ellas la mejor solución económica es exportar el gas a través de Chile, que en 1879 se apoderó del litoral boliviano en el Pacífico, por sus grandes recursos mineralógicos, país con el que, tras un período de tregua, nuevamente se rompieron

La primera muestra de que la tregua entre el nuevo gobierno y los sectores sociales había concluido fueron los bloqueos campesinos de principios del 2003, que paralizaron varias partes del país por casi dos semanas con varios campesinos muertos en enfrentamientos con las fuerzas de seguridad. Este inevitable estallido ocurrió por primera vez el 13 de enero cuando el gobierno, como se esperaba, realizó un arreglo contra el MAS y los cocaleros en la región del Chapare sobre la cuestión de la erradicación. La confrontación era predecible pues Evo Morales y el MAS habían estado anunciando cortes de rutas, huelgas y movilizaciones generales desde por lo menos noviembre de 2002. Así la sorpresa no fue que los cocaleros desafiaron al gobierno; sino que fue la intensidad de la confrontación y los resultados trágicos de dos semanas de violencia entre las fuerzas del gobierno y el MAS liderado por los cocaleros. También se tornó en cierto modo claro que el MAS estaba cerca de cumplir con su objetivo de forjar un movimiento nacional. Este nuevo movimiento nacional llegó a encarnarse en el llamado Estado Mayor del Pueblo, basado en la estructura de comando de las Fuerzas Armadas bolivianas. Evo Morales aparecía como el comandante en jefe del Estado Mayor, que le dio estructura al movimiento nacional encabezado por el MAS. Siguió un diálogo donde el Gobierno se comprometió a cumplir una serie de acuerdos con la mediación de la Iglesia y la Defensoría del Pueblo[477].

Si bien la política sobre la cuestión de la coca fue el primer conflicto que estalló, también era claro que tan pronto como el gobierno anunciara un importante plan económico, las fuerzas de la oposición se movilizarían en gran escala contra el gobierno. Así, cuando el gobierno anunció que había enviado al Congreso una ley que introduciría un programa de impuestos sobre la renta del 12.5%, no sorprendió que vastos sectores, especialmente la de la clase trabajadora, se manifestaran en contra del

---

relaciones diplomáticas hace 40 años por haber desviado unilateralmente las aguas de un río binacional. Desde hace más de un siglo la recuperación del mar y la oposición al Chile invasor es un tema central en las horas cívicas de las escuelas y colegios y en la formación patriótica dada en los cuarteles.

[477] El meollo del acuerdo implicó, entre otras cosas, las promesas de llevar a cabo un estudio sobre la coca legal, establecer una pausa en los programas de erradicación y conducir programas de erradicación voluntaria únicamente en las Yungas. Los acuerdos vinieron solamente después de largas y difíciles negociaciones que más tarde arrinconaron al gobierno y restringieron su capacidad de diseñar políticas en esta área.

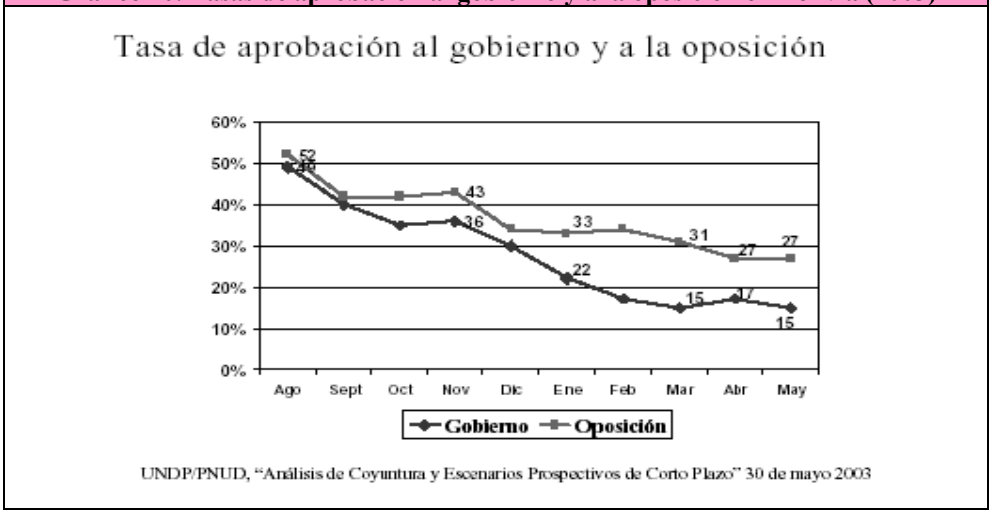
plan. El abrumador rechazo popular al programa económico del gobierno en febrero de 2003 es la expresión más tangible de esta crisis. Sin embargo el malestar no vino de la clase trabajadora per se, ni siquiera del MAS.

Así, el 12 y 13 de febrero de 2003 ocurrió una crisis política mucho más grave. Con ocasión de una propuesta de ley de "impuestazo" a los salarios (sin incremento proporcional a los más altos) para mejorar la recaudación estatal en medio de la crisis, la policía apoyada por algún otro grupo se sublevó y casi tomó el Palacio de Gobierno. Este recurrió al Ejército que el mismo 12 sofocó el intento policial con fuerte balacera frente al palacio. Las Fuerzas Armadas respondieron desatando una batalla entre las dos instituciones encargadas del uso legítimo de la fuerza en el país. Pero entre tanto, aprovechando la falta de control policial otros grupos populares más espontáneos siguieron incendiando y saqueando edificios públicos, sedes de los partidos gobernantes y comercios sobre todo en las ciudades de Las Paz y El Alto. El saldo de esos dos días fueron 33 muertos, mayormente civiles (17) y policías (11), y más de 200 heridos. Dos días después, la ciudad de La Paz y, en menor grado, la de Cochabamba, fueron víctimas de la violencia. Como corolario, más de 30 personas murieron y el gobierno apenas quedó sostenido en el poder. El Gobierno tuvo que retirar su propuesta de impuesto y reestructuró todo el gabinete eliminando algunos ministerios para reducir el déficit. Retiró también al resistido ministro Sánchez Berazaín, brazo duro de Goni, por presión del propio Vicepresidente Carlos Mesa[478]. Fue la crisis más grave que enfrentó la democracia boliviana desde 1982. El gráfico 20 muestra como esta consecuencia venía gestándose con anterioridad dados los bajos niveles de aprobación tanto para el gobierno como para la oposición.

A principios de 2003, el conflicto parecía centrarse solamente en la coca y en la economía. Los conflictos restantes parecían ser simplemente dimensiones de estos dos amplios temas. El área institucional, por ejemplo, era en gran medida la única razón seria y la más importante para que las reformas económicas realmente nunca se mantuvieran en Bolivia. Las cuestiones de tenencia y uso de la tierra seguían siendo importantes y posiblemente constituían los principales factores que detonaron el conflicto en Bolivia

[478] Destacado historiador y periodista de origen independiente, al que Goni MNR buscó como candidato presidencial y le confirió un "mandato irrevocable" de lucha contra la corrupción.

**Gráfico 20. Tasas de aprobación al gobierno y a la oposición en Bolivia (2003)**




UNDP/PNUD, "Análisis de Coyuntura y Escenarios Prospectivos de Corto Plazo" 30 de mayo 2003

Quizás el área más visible del conflicto era el área de la seguridad pública. Los disturbios del 12 al 14 de febrero revelaron la presencia abrumadora de lo que parecían ser pandillas urbanas de jóvenes dedicadas a realizar actos de vandalismo contra cualquier propiedad privada a la vista (ver tabla 92).

**Tabla 92. Bolivia: evolución en la cifra de delitos, 1990-2001**

| Descripción | 1990 | 1991 | 1992 | 1993 | 1994 | 1995 | 1996 | 1997 | 1998 | 1999 | 2000 | 2001 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Crímenes comunes | 32.531 | 48.922 | 64.972 | 54.052 | 74.041 | 63.529 | 138.246 | 84.331 | 74.944 | 56.181 | 67.052 | 149.663 |
| Crímenes comunes por 100.000 hab. | 528 | 777 | 1012 | 765 | 1012 | 857 | 1822 | 1081 | 954 | 698 | 818 | 1809 |

Fuente: Gamarra (2003)

La confrontación de enero con los cocaleros y los disturbios de febrero convencieron al gobierno de que había solamente dos cuestiones – la política de la coca y la economía – las cuales tenían que tratarse a corto plazo. En el mejor de los casos el gobierno reconoció otras áreas de conflicto, pero su capacidad para responder a la cuestión de la tierra, al tema del delito y a los problemas institucionales eran limitados. Ésta era la realidad de Bolivia a mediados de 2003; así que esperar que el gobierno resolviese las múltiples cuestiones simultáneamente no era factible. La debilidad del Estado se hizo más evidente durante la inexorable confrontación armada entre los militares y la policía. El tiroteo del 12 de febrero puso hasta cierto punto en evidencia que el Estado había perdido su legítimo monopolio sobre el uso de la fuerza.

La crisis de febrero también reflejó que la tan elogiada "democracia pactada" de Bolivia había tomado su curso. Los partidos políticos, especialmente los de la coalición gobernante, desempeñaron un papel previsiblemente decepcionante. Ellos desaparecieron de la escena política y dejaron que el presidente Sánchez de Lozada se valiera por sí mismo. Los ataques contra las jefaturas del ADN, del MNR y del MIR, los partidos que gobernaron Bolivia desde 1985. El hecho es que el simbolismo de quemar estas jefaturas fue enorme; los partidos tradicionales eran culpados de los problemas del país y se consideró que simplemente había que eliminarlos (ver tabla 93).

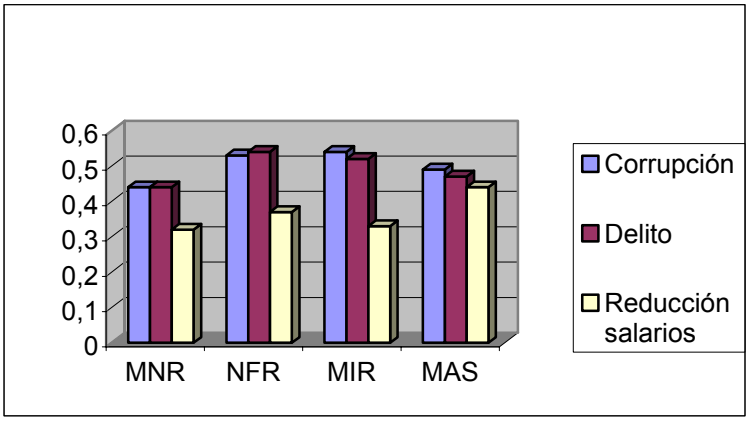
**Tabla 93. Bolivia: comparativa de resultados electorales, 1985 – 2002 (% votos)**

| Partido | 1985 | 1989 | 1993 | 1997 | 2002 |
|---|---|---|---|---|---|
| MNR | 24,6 | 23,0 | 33,8 | 18,2 | 22,5 |
| AP (ADN / MIR) | | | 20,3 | | |
| ADN | 28,6 | 22,7 | | 22,3 | 3,4 |
| MIR | 8,9 | 19,6 | | 16,8 | 16,3 |
| CONDEPA | | 11,0 | 13,6 | 17,2 | |
| UCS | | | 13,1 | 16,1 | 5,51 |
| MBL | | | 5,1 | 3,1 | |
| IU | 0,7 | 7,2 | 0,9 | 3,7 | |
| PS-I | 2,2 | 2,8 | | | 0,7 |
| NFR | | | | | 20,9 |
| MAS | | | | | 20,9 |
| MIP | | | | | 6,1 |
| MRTKL | | | 2,2 | | |
| L y J | | | | | 2,7 |
| Votos válidos | 1.728.363 | 1.573.790 | 1.731.309 | 2.177.171 | 2.778.808 |

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos obtenidos en varias fuentes

En el contexto posterior a febrero de 2003, se hizo más claro que todos los actores sociales y políticos estaban redefiniendo sus estrategias y pensando su lealtad hacia el sistema (Gamarra, 2003). El gobierno nunca fue popular y tuvo que enfrentarse a una "guerra" desde el principio. Así, Bolivia se enfrentaba a un serio retroceso de legitimidad democrática y la lealtad a la que se hacía referencia disminuyó según se evidenciaba en los reiterados reclamos de la oposición utilizando formas inconstitucionles para salir de la crisis, sino también en el creciente apoyo a los golpes de estado y al autoritarismo (ver gráfico 21). En otras palabras, el país estaba atrapado entre los reclamos por una respuesta autoritaria que acabar con la crisis y los reclamos por un cambio estructural profundo.

**Gráfico 21. Bolivia: Justificación de un golpe militar por partido**




Fuente: Elaboración propia en base a Seligson (2003)

Sin embargo tampoco entonces el Gobierno tomó decisiones de fondo y buscó más bien superar su débil posición con un mayor acercamiento al Ejército siempre bajo el amparo de la Embajada Norteamericana. La tendencia hacia una "democradura" (Albó, 2003) se hizo patente, por ejemplo, al reincorporar a los pocos meses a Sánchez Berazaín, ahora como Ministro de Defensa. A principios de julio el Vicepresidente Carlos Mesa había tenido ya cierto distanciamiento del ejecutivo por que éste no actuó ante una denuncia patente contra militares de alto rango que autorizaron la utilización de conscriptos para trabajos particulares en una cosecha de macororó. La poca seriedad de las promesas de austeridad pública se mostró en las estériles discusiones para reducir los sueldos de ministros y parlamentarios (de 2000 a 4000 $/mes en un país cuyo sueldo mínimo base es de 60 $). En agosto 2003 la coalición gubernamental parecía fortalecerse con la entrada de un nuevo socio –Manfred Reyes Villa del NFR, que había quedado tercero en las elecciones a muy pocos votos de Evo Morales– pero quedó nuevamente entrampada en las interminables pugnas por el reparto de cargos al margen de los grandes problemas del país.

| **Tabla 94. Bolivia: cronología de sucesos (mayo-agosto, 2003)** | |
|---|---|
| **Mayo** | |
| Día 1 | En conmemoración del 1° de mayo, diversos actos y movilizaciones se suceden en diferentes puntos del país. En La Paz cerca de 50 organizaciones sindicales reúnen a unas 20 mil personas para expresar su rechazo a la política del gobierno, al Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) y a los EE.UU. En diversas ciudades del interior las marchas son organizadas por las Centrales Obreras Departamentales (COD) quienes incluyen sus propias reivindicaciones. La Confederación Nacional de Maestros de Educación Rural de Bolivia (CONMERB) inicia un paro nacional por tiempo indefinido en demanda del pago del bono de Incentivo a la Permanencia Rural (IPR). |
| Día 6 | Alrededor de 200 mujeres cocaleras, pertenecientes a las 6 federaciones del trópico de Cochabamba, marchan por el centro de la ciudad para exigir la libertad de 2 de sus dirigentes |

| | |
|---|---|
| | detenidos, acusados de ocasionar destrozos en las oficinas del Programa de Desarrollo Alternativo de la región. |
| Día 12 | Miles de trabajadores, pertenecientes a diversas entidades gremiales, se movilizan desde la ciudad de El Alto hasta el centro de La Paz en rechazo del ingreso de Bolivia al ALCA y para exigir la liberación de varios dirigentes detenidos. |
| Día 21 | Trabajadores del Ministerio de Salud, pertenecientes a la Confederación Sindical de Trabajadores de la Salud de Bolivia (CSTSB), instalan un piquete de huelga de hambre en las puertas del edificio en protesta por el despido de 14 empleados administrativos de la institución. |
| Día 30 | Unos 50 legisladores de los partidos Movimiento Al Socialismo (MAS), Movimiento Indígena Pachakuti (MIP) y Nueva Fuerza Republicana (NFR) se declaran en huelga de hambre en demanda de que el gobierno convoque de manera inmediata al Segundo Congreso Extraordinario. Ante la medida de fuerza, los partidos de gobierno, el Movimiento Nacional Reformista (MNR) y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), establecen el inicio de las sesiones para el martes 3 de junio. |
| **Junio** | |
| Día 2 | Un grupo de 27 mineros de Huanuni se declara en huelga de hambre y se encierra en un ambiente de la sede de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB) de la ciudad de El Prado para exigir el cumplimiento del compromiso asumido por el gobierno en función de asegurar la continuidad de su fuente de trabajo. |
| Día 3 | Los legisladores del MAS y el MIP llegan a un acuerdo con el gobierno y levantan la huelga de hambre al aceptar que sus tres proyectos de ley sean tratados en el próximo congreso extraordinario. Estudiantes de la Universidad Pública de El Alto (UPEA) marchan por el centro de La Paz para exigir el tratamiento por parte del congreso de la ley 2115 referente a la autonomía de la casa de estudios superiores. Al llegar a la plaza Murillo, la policía reprime a los manifestantes con gases lacrimógenos y balas de goma. Unos 50 integrantes de la Unión Nacional de ex Presos y Exiliados Políticos de Bolivia se declaran en huelga de hambre en las sedes de la COD de La Paz y de Cochabamba para exigir que el parlamento incluya en la agenda el proyecto de ley de resarcimiento a las víctimas de la violencia política. Con el acuerdo entre el gobierno y los legisladores del MAS y el MIP, los huelguistas levantan la medida. Cientos de ex trabajadores sin jubilación, pertenecientes a la denominada generación intermedia, marchan por el centro de La Paz para exigir al gobierno el cumplimiento del acuerdo firmado en el pasado mes de febrero, tendiente a la inclusión en el sistema de jubilación de los más de 9 mil trabajadores que se encuentran en esta situación. |
| Día 10 | Trabajadores mineros de Amayapampa ocupan las instalaciones del centro productivo local ante el fracaso de las negociaciones con las autoridades de la Empresa Minera Nueva Vista Sociedad Anónima en torno a la intención de las mismas de finalizar las operaciones comerciales en dicho centro. |
| Día 13 | Evo Morales es reelegido como secretario general de las 6 federaciones de productores de coca de Cochabamba en el congreso que se realiza en dicho departamento. |
| Día 17 | Alrededor de 20 integrantes del Movimiento de Trabajadores Desocupados de La Paz instalan un piquete de huelga de hambre en la sede de la FSTMB, en la ciudad de La Paz, para protestar por el incumplimiento gubernamental respecto a la creación de fuentes de trabajo. Dirigentes del sector expresan que mantendrán la medida hasta que el ministro de trabajo cumpla con la promesa de incorporarlos al Plan Nacional de Empleo (PLANE). |
| Día 23 | Alrededor de 20 mil trabajadores, pertenecientes a la Federación Nacional de Cooperativistas Mineros (FENCOMIN), se movilizan en distintos puntos del país y bloquean entre otras las carreteras de La Paz, Oruro, los Yungas, Potosí y Cochabamba, en demanda de que el gobierno cumpla con el convenio suscrito el 27 de febrero pasado por el cual se compromete a reactivar la actividad minera en el país mediante la asignación de 600 millones de dólares para el sector. En un cruce de la carretera que une las ciudades de La Paz, Oruro y Cochabamba unos 2 mil mineros se enfrentan con efectivos de las fuerzas armadas. Un trabajador muere y otros dos resultan heridos como consecuencia de la represión. El hecho ocasiona la inmediata suspensión de la reunión que dirigentes de los trabajadores mantenían con representantes del gobierno<br>En la Prefectura de Oruro. |
| Día 26 | La FENCOMIN decide levantar los bloqueos que mantiene en diferentes puntos del país tras aceptar la propuesta gubernamental de asignar un monto de 2 millones de dólares para el programa de reactivación minera. Los cooperativistas mineros de la mina Huanuni, ubicada en Potosí, no aprueban el acuerdo firmado entre el gobierno y la FENCOMIN y mantienen el bloqueo de la carretera que une La Paz con Oruro y Cochabamba. |
| Día 28 | Los trabajadores de la mina Huanuni levantan el bloqueo que mantenían en la ruta Oruro-Potosí |

| | |
|---|---|
| | tras firmar un acuerdo con el gobierno. El documento garantiza la continuidad de la actividad minera en la región. |
| Día 29 | Cientos de integrantes del Movimiento Sin Tierra de Bolivia (MSTB) ocupan tierras en las localidades de El Tolar, cercana a La Paz, Terebinto y Santa Martha. Dirigentes del movimiento ex p r e san que la toma de los terrenos se debe al incumplimiento por parte del gobierno de los acuerdos firmados el año anterior por medio de los cuales el ejecutivo debería entregar 500 mil hectáreas. |
| **Julio** | |
| Día 3 | Campesinos pertenecientes al MSTB toman una hacienda en los Yungas, en las proximidades de La Paz, y otra en la región del Chaco como parte de la denominada reforma agraria desde abajo. Representantes del gobierno y del Instituto Nacional para la Reforma Agraria (INRA) se reúnen con dirigentes de los campesinos en la Prefectura de La Paz para encontrar una salida al conflicto. |
| Día 7 | Pobladores de la localidad de Tiquipaya, cercana a Cochabamba, realizan una marcha con bloqueo de calles en repudio a que la Alcaldía Municipal le conceda a la empresa EPSA-MACOTTI la explotación del agua potable y la instalación del alcantarillado en la zona. Se produce un enfrentamiento con la policía del cual resultan 10 personas heridas y la militarización de la región por parte de las fuerzas de seguridad. Los habitantes del lugar exigen también la renuncia del alcalde. |
| Día 13 | Campesinos pertenecientes al MSTB, de las localidades de Minero, Chané y San Pedro, ocupan la propiedad agropecuaria San Cayetano en Santa Cruz. Las autoridades del INRA les otorgan un lapso de 48 horas para que desalojen la hacienda. |
| Día 17 | Alrededor de 600 efectivos de la policía y el ejército desalojan, mediante el disparo de gases lacrimógenos y balas de goma, a los integrantes del MSTB que mantienen ocupada la hacienda San Cayetano en el departamento de Santa Cruz. En el operativo resultan detenidos 265 campesinos sin tierra, quienes son liberados a la brevedad. |
| Día 21 | Alrededor de 1. 500 campesinos del norte del país bloquean en horas de la madrugada la entrada a la localidad de Santa Rosa en demanda del asfaltado de la ruta Santa Rosa – San Ignacio, el ripiado del camino a San Luis y la protección de la reserva forestal municipal considerada como el pulmón y fábrica de lluvias de toda la región. Cerca del mediodía unos 500 campesinos se trasladan hacia la empresa distribuidora de gas TRANSREDES en donde proceden al cierre de la válvula que provee a la región de Río Grande. El prefecto del departamento insta a los dirigentes campesinos a suspender las medidas de presión y no descarta el accionar del ejército. |
| Día 22 | Un grupo combinado de 350 efectivos de la policía y el ejército reprime a los campesinos deSanta Rosa de Sara, en el norte del país, quienes bloquean la ruta y ocupan la empresa distribuidora de gas TRANSREDES. Como consecuencia de la represión, un campesino muere por el disparo de un arma de fuego, 16 resultan heridos, y otros 9 son detenidos. Un grupo de 50 trabajadores despedidos de la Prefectura del departamento de Pando se declara en huelga de hambre y marcha por las calles golpeando cacerolas vacías en protesta por el masivo despido de empleados públicos de la dependencia departamental. |
| Día 28 | Se inaugura en Oruro el XIII Congreso Ordinario de la Central Obrera Boliviana (COB) con una marcha por el centro de la ciudad protagonizada por más de 800 delegados. La actividad tiene por objetivo elegir autoridades en función de la unificación y el relanzamiento de la organización. |
| Día 31 | La Cámara de Senadores sanciona el proyecto de ley del Sistema Nacional de Seguridad Ciudadana (SNSC) el cual modifica 11 artículos del Código Penal tipificando como delitos no sólo el bloqueo de caminos sino también la convocatoria a acciones de protesta. El senador del MAS Filemón Escobar repudia públicamente esta reforma del Código Penal puesto que busca la sanción de los luchadores sociales. |
| **Agosto** | |
| Día 5 | El presidente Sánchez de Lozada designa un nuevo gabinete y otorga 2 ministerios a la NFR. Al concretarse la alianza, la coalición MNR – MIR – NFR obtiene una amplia mayoría en el congreso pero no alcanza los dos tercios, por lo que debe pactar con los partidos minoritarios Unión Cívica Solidaridad ( UCS) y el Movimiento Bolivia Libre (MBL) o con los opositores MIP y MAS para resolver los nombramientos de autoridades del poder judicial y de la administración pública. |
| Día 14 | Cientos de jubilados y rentistas se movilizan por el centro de la ciudad de La Paz hacia la sede de gobierno para protestar contra la ley 2434 y los decretos supremos 27028 y 27066 a partir de los cuales el ejecutivo pretende reducir en un 50% sus rentas mensuales al asignar las mismas en relación al salario mínimo nacional. |

| | |
|---|---|
| Día 18 | Miles de trabajadores de diversos gremios de la ciudad de El Alto se movilizan por el centro de La Paz en rechazo al código tributario y la ley de seguridad ciudadana a las que consideran contradictorias a sus intereses. Según dirigentes de los marchistas, el primero es una estrategia para removerlos de sus puestos de trabajo, mientras que la ley de seguridad está destinada a encerrar a dirigentes, anular la libertad de exigir y censurar al pueblo boliviano. |
| Día 27 | Miembros de la Confederación Nacional de Trabajadores en Salud de Bolivia (CNTSB) marchan por el centro de La Paz hacia el Ministerio de Salud en lo que constituye el inicio del paro de actividades por 48 horas en demanda del cumplimiento por parte del poder ejecutivo de los acuerdos suscriptos con el sector. El ministro de salud expresa que la medida de fuerza es ilegal y que por lo tanto 20 trabajadores han sido despedidos por no asistir a sus respectivos trabajos. |
| Día 28 | Miles de personas, entre jubilados, trabajadores fabriles, maestros, mineros y productores de coca, marchan por el centro de La Paz en la marcha convocados por la COB para exigir al gobierno la atención a sus demandas y en repudio al ALCA y la venta del gas, entre otras cuestiones. |

Entre tanto, y en contraste con la mayor fuerza que esta nueva alianza daba al rodillo parlamentario, la oposición y los sectores populares, liderados por Evo Morales y el MAS iba tomando fuerza en las calles y caminos, con un número creciente de reclamos desde varios frentes y movilizaciones poco articuladas entre sí (ver tabla 94 para mayor detalle sobre los sucesos acaecidos en los meses detallados). Su gama incluye paros cívicos en diversas ciudades, marchas de los jubilados para que se les reconozcan sus beneficios, marchas de la nueva Universidad de El Alto para que se apruebe su presupuesto de funcionamiento, tomas de fincas en diversas regiones por parte del Movimiento sin Tierra, los permanentes incidentes entre productores de coca y fuerzas públicas que seguían erradicando sus plantas, bloqueos de caminos sin causa específica en el altiplano...

Durante este tiempo van cobrando cada vez más vigencia las declaraciones del líder del partido opositor Evo Morales. El Gobierno intentó reducirlo a "líder de los productores de coca" pero ha tenido la habilidad de expresar las demandas de diversos sectores populares e incluso de movimientos internacionales como los del Foro Social Internacional de Porto Alegre con su proclama de que "otro mundo es posible". A los bloqueos de enero se añadió la creación del llamado "Estado Mayor del Pueblo", nombre simbólico que empalmaba con la demanda de una Asamblea Constituyente. Esta ya había tomado cuerpo en diversos sectores sociales y políticos desde antes de las elecciones del 2002. Había sido incluso el lema central de la llamada IV Marcha Indígena de los grupos étnicos minoritarios del Oriente, que recorrió el país hasta La Paz poco antes de las elecciones de 2002. Pero Sánchez de Lozada y el MNR se oponían totalmente a tal idea. Se incorporó también el tema de la oposición al ALCA

(Área de Libre Comercio de las Américas) promovido por Estados Unidos, y sobre todo el sensible tema de la venta del gas.

En todo este período la Jerarquía de la Iglesia Católica retomó una tarea de mediación que en Bolivia ya viene cumpliendo desde hace años cuando los conflictos entre Estado y actores sociales llegan al punto de rotura. Este rol era más comprensible en el tiempo de dictaduras militares pero no ha desaparecido en la democracia, lo que muestra la debilidad que siguen teniendo las instituciones democráticas de participación y diálogo. Por ejemplo, a solicitud de las partes, la Iglesia, junto con la Defensoría del Pueblo y la Asamblea Permanente de Derechos Humanos fueron los mediadores habituales para superar los bloqueos del 2000 y 2001. En algunos casos la Iglesia tuvo incluso la iniciativa, por ejemplo, en la campaña que se llamó "Jubileo 2000", que facilitó la participación de muchos sectores populares a lo largo y ancho del país para expresar sus prioridades en la llamada Estrategia Boliviana de Lucha contra la Pobreza, a ser financiada con los recursos del programa de condonación de la deuda externa de países pobres de Naciones Unidas. Dentro del forcejeo entre partidos fue también notoria la influencia de la Iglesia para frenar un intento de manipulación de las cortes electorales, impulsar el compromiso de reformar la Constitución y lograr que los principales partidos del momento firmaran otros acuerdos el 20 de junio de 2001. Algunos critican esta incidencia de la Iglesia en asuntos públicos y los eclesiásticos, a su vez, se quejan de que los políticos no cumplen después los compromisos acordados. Pero, ante la debilidad de las instituciones democráticas, ese rol mediador de la Iglesia sigue siendo hasta hoy un recurso práctico muy socorrido por unos y otros cuando la situación es crítica.

Por eso poco después de la crisis de febrero 2003, tras un primer intento fallido de un grupo de laicos católicos, a fines de mayo se lanzó otro bajo el lema "por el reencuentro entre bolivianos". Con muchos tropiezos y con algunas reticencias de la Iglesia, que temía ser utilizada, organizó muchas conversaciones y reuniones primero con representantes de la sociedad civil y después con cada partido de las que finalmente, el 2 de septiembre, salió un documento –según algunos, demasiado difuso– que debía ser firmado por los partidos. La Iglesia había puesto desde un principio la condición de que o se llegaba a un consenso de todos los partidos o abandonaba la iniciativa. Pero a la hora de la verdad sólo la coalición gobernante firmó el documento. Los partidos

opositores MAS y el MIP se abstuvieron, como ya había pasado el 2001, por considerar que este texto llevaba más a legitimar al Gobierno que a lograr un verdadero diálogo. La Iglesia, por tanto, reconoció su fracaso y dio por cancelado el intento. Sin embargo el Gobierno siguió apropiándose la propuesta subrayando su coincidencia con la Iglesia, pese a la protesta de ésta, y utilizó más bien la negativa de la oposición como una prueba de que buscaban el enfrentamiento entre los bolivianos, desconociendo incluso a la Iglesia.

En este contexto se produjo la nueva crisis que condujo a la renuncia de Sánchez de Lozada.

### 6.4.1. Los indígenas y la "guerra del gas": la caída del gobierno de Sánchez de Lozada

El 8 de septiembre Felipe Quispe, y un nutrido grupo de dirigentes se instalaron en el auditorio de la radio aymara San Gabriel e iniciaron una huelga de hambre para seguir reclamando, sobre todo, por un pliego de 70 puntos cuyo cumplimiento sigue pendiente desde los bloqueos del 2001. Con altibajos en su número, con idas y venidas de autoridades gubernamentales y cambios temáticos coyunturales –por ejemplo, el tema del gas–, este grupo de presión ha continuado a lo largo del conflicto, llegando en algún momento a reunir a unas 200 personas.

El 19 de septiembre el MAS organizó marchas en diversas ciudades del país contra la venta del gas con diversos *slogans* y acentos. Empezaba lo que se ha llamado también "la guerra del gas". Reclamaban sobre todo que antes de cualquier convenio internacional debe modificarse la actual Ley 1689 de Hidrocarburos (30-IV-1996) y abrogar el decreto 24806 (4-VIII-1997), firmado por Sánchez de Lozada dos días antes de concluir su primer mandato, por dar excesivas facilidades a las grandes multinacionales para que dispongan de ese recurso estratégico como si fuera su propiedad. Salvo en Tarija (lugar donde están los principales pozos), todos rechazaban con particular emoción la propuesta de exportarlo por un puerto de Chile, como prefieren las multinacionales, por su menor costo y por los intereses que ya tienen en ese país. Exigían además que, antes de exportar, se asegurara su utilización e

industrialización en el país. Sorprendió la capacidad de movilización demostrada y el carácter pacífico aunque ruidoso de las marchas[479].

Ya desde varios días antes había bloqueos y protestas semejantes en el campo, sobre todo en el departamento de La Paz, no tanto bajo la batuta de Felipe Quispe sino del dirigente principal de la Federación Departamental Campesina. Su tema central seguía siendo el gas, aunque éste catalizaba, como siempre ocurre en los bloqueos altiplánicos, el descontento generalizado y difuso de todo este pueblo aymara rural, discriminado y con niveles de pobreza superiores al 90%.

Uno de los bloqueos adquirió mayor notoriedad por el intento de fuerza realizado por el ejército y la policía bajo órdenes del ministro Sánchez Berazaín. El 14 de septiembre es fiesta patronal en diversas localidades, una de ellas Sorata en un paradisíaco valle al Norte de La Paz. Centenares de paisanos y unas decenas de turistas habían acudido a la fiesta y no podían retornar por los bloqueos en el altiplano. El Ministro de Defensa diseñó entonces una publicitada operación de rescate de los turistas bloqueados y sin recursos. El 20 de septiembre, envió buses de rescate y tropas de protección. Él mismo fue en persona hasta Sorata en uno de los pocos helicópteros militares, lo que provocó la reacción airada de las organizaciones campesinas locales, que incluso echaron fuego a un hotel local[480]. Tanto allí como sobre todo en la población de Warisata, por la que debía pasar el convoy de rescate, hubo enfrentamientos con los bloqueadores que dejaron 17 heridos y 7 muertos: 1 oficial y 6 campesinos.

En los días siguientes otro grupo de paisanos residentes en La Paz, que había quedado también bloqueado después de haber asistido a la fiesta en otro pueblo cercano, Luquisani, fue rescatado sin percances por una comisión de derechos humanos, sin necesidad de tropa; evitaron el paso por la zona más conflictiva cruzando el Lago Titicaca con el apoyo de un barco de la Fuerza Naval.

[479] Quizás porque el MAS apunta a un óptimo resultado en las elecciones municipales de fines del 2004

[480] Su dueño dijo después que en realidad los turistas ahí alojados estaban bien y tranquilos, hasta que la presencia del Ministro exacerbó los ánimos de la gente.

A partir del 25 siguieron otras marchas y protestas, incluida la de la Central Obrera Boliviana, que seguían protestando contra la venta del gas. Pero a esas alturas y con esos antecedentes, empezaban a pedir la renuncia del Presidente.

El miércoles 8 de octubre se inició un paro cívico indefinido en la ciudad de El Alto de La Paz (con un 75% de aymaras), promovido por la Central Obrera local y las juntas vecinales, nuevamente con el tema central del gas. En el imaginario popular se veía como una réplica más del histórico cerco de Tupaj Katari en 1781. Con todo el tráfico paralizado incluidos los accesos la ciudad de La Paz, los comercios cerrados, fogatas en muchos cruces de calles, marchas de organizaciones vecinales, etc. La respuesta del Gobierno sólo consiguió radicalizar la medida.

El jueves 9 se produjo un primer enfrentamiento en la principal vía de acceso a la ciudad donde la policía frenó el avance de un grupo de mineros marchistas con el saldo de dos mineros, un niño muerto y 21 heridos. Al día siguiente el paro seguía y con ello La Paz seguía también situada. Los bloqueadores impedían, por ejemplo, la salida de camiones cisterna de la planta de El Alto, por lo que en La Paz se agotó la gasolina y tampoco circulaban vehículos. En la distante Santa Cruz 8.000 campesinos e indígenas iniciaron una marcha de protesta hacia la ciudad.

Pero el conflicto mayor se inició el sábado 11. Ante la escasez de gasolina en La Paz, el Gobierno envió al Ejército para abrir paso a un convoy de cisternas, barriendo a bala ambos lados del camino y ocupó después militarmente la ciudad de El Alto. Esta gasolina no llegó tampoco al ciudadano normal sino a los cuarteles. En la tarde el Gobierno declaró la ciudad de El Alto militarizada, las tropas fueron ocupando las principales avenidas durante la noche.

Aquel fin de semana hubo decenas de muertos y cientos de heridos, casi todos civiles[481]. En medio de un tumulto popular, hubo también 4 muertos y una docena de heridos ( quemados por la explosión de una gasolinera acusada de haber dado gasolina al Ejército ). En todo El Alto se vivió un ambiente de dolor, luto, rabia y temor. Pero no de

[481] El único soldado muerto era un recluta que, según la versión popular (rechazada por el Ejército), se habría negado a disparar por lo que fue ejecutado por un oficial.

impotencia. Las noches siguientes las juntas vecinales seguían activas haciendo vigilias y cavando zanjas para evitar la entrada de militares.

El lunes 13 el conflicto se amplió a la ciudad de La Paz. Sólo se circulaba a pie y los comercios estaban cerrados. Cada día llegaban nuevas marchas de miles y miles tanto desde El Alto como de los sectores populares de la ciudad y de columnas que iban llegando desde el Altiplano, Yungas y Colonización o desde las minas. En la concentración del jueves se calculó más de 100.000 personas[482].

Fuera de La Paz y El Alto, también se produjeron movilizaciones en Cochabamba, Oruro, Potosí, Sucre y Santa Cruz y el clamor de renuncia del Presidente se extendió por todo el país[483]. En Santa Cruz, centro principal de las tierras bajas y de la burguesía agroindusrtrial, sí hubo incidentes, con ciertos ribetes de racismo. Primero murió un campesino durante un bloqueo en la Colonia San Julián. Después, cuando al cabo de varios días de marcha los campesinos e indígenas collas y cambas entraban en la plaza principal de la ciudad, fueron reprimidos y golpeados por un grupo de choque de la oligarquía local.

De forma paralela durante toda aquella semana se fueron acumulando nuevos factores políticos. El primero en desmarcarse dentro del Gobierno fue el propio Vicepresidente Carlos Mesa. Pero no renunciaba a su mandato constitucional y electoral como Vicepresidente y, por tanto, como Presidente del Parlamento

La tarde del miércoles 15 empezaron a multiplicarse los piquetes en La Paz, El Alto y en muchas ciudades del interior, de modo que a los dos días ya pasaban de 70 con casi un millar de huelguistas. Este movimiento ratificaba que la confrontación no era sólo

---

[482] El mismo lunes los vecinos de un barrio popular, cercano al principal barrio residencial, habían realizado una masiva marcha por esa zona residencial. El miércoles 15, una columna que llevaba ya varios días caminando desde la ciudad de Oruro, fue bloqueada por el ejército en Patacamaya, a cien kms de La Paz, con el saldo de otros dos muertos. El lema central desde entonces ya no era el gas sino "Goni asesino" más la solicitud de su renuncia. La cifra final que más ha circulado es la de unos 80 muertos desde el 20 de septiembre. La lista consolidada con nombres y certificación de forense (que no siempre pudo hacerse) es algo menor: 59 muertos –incluidas 4 mujeres y 2 niños– más otros 12 nombres bajo investigación y 411 heridos ( Albó, 2003 ).

[483] Pero la represión no se produjo con los mismos niveles de violencia.

entre Gobierno y los sectores populares, sin duda protagónicos. Participaban también significativos sectores de la clase media.

Por la noche, Sánchez de Lozada, acompañado de sus dos aliados del MIR y NFR, dio una conferencia de prensa en que reiterando su discurso de defensa de la democracia. Prometía realizar un referéndum "consultivo" sobre el gas, revisar la Ley de Hidrocarburos (de 1996) y convocar la Asamblea Constituyente, a la que hasta entonces siempre se había opuesto. Todos los movilizados dijeron "demasiado tarde". Para muchos lo más indignante era que en ningún momento el Presidente se refirió y menos aún pidió perdón por los muertos ocasionados durante estos días de convulsión social.

El viernes 17, los militares que frenaban el avance de la numerosa columna orureña llegaron a un acuerdo con los dirigentes para dejarlos pasar. Por tanto, el apoyo del Ejército al Presidente no era tan férreo. Tanto el MIR como el NFR veían también mermar sus filas con defecciones de algunos parlamentarios, un ministro y otros directivos. Casi al mismo tiempo, Manfred Reyes Villa anunció que su partido NFR, varios de cuyos parlamentarios estaban ya en huelga de hambre, se retiraba de la coalición.

Por la noche, Sénchez de Lozada renunciaba finalmente y tomaba posesión el nuevo Presidente Constitucional Carlos Mesa[484].

#### 6.4.1.1. El análisis de los acontecimientos

Los sucesos descritos durante los últimos años, muestran que ni el descrédito de la clase gobernante ni la emergencia indígena y popular ha sido un fenómeno que se ha ido configurando desde tiempo atrás, aunque con un ritmo acelerado a partir de 1997.

El descrédito de los gobernantes se debe a que de un "pacto de gobernabilidad" o "por la democracia" establecido de una u otra forma a partir del cambio de modelo

[484] Cabe señalar, a pesar de que no es el objetivo de esta investigación, que en junio de 2005 el presidente Mesa renunció a su cargo en parte por la presión causada por los diversos sectores indígenas que organizaron nuevamente marchas, protestas y bloqueos de carreteras para expresar su descontento con la situación del país que apenas se había alterado con la llegada del por entonces presidente.

introducido en 1985, se ha ido pasando en los hechos a un pacto entre grupos elitistas que han buscado satisfacer intereses partidarios. Así mismo, destacar el papel de Estados Unidos y la obsesión por la erradicación de la hoja coca sin contemplar el coste social que esto provoca ni otras posibles alternativas; pero también en todo lo que sean intereses económicos de las empresas multinacionales vinculadas al país.

En la otra vertiente, el progresivo crecimiento de la conciencia democrática, acción y presencia política de los sectores populares tiene también su larga historia, con una diferencia según se trate del sector campesino indígena rural o de otros sectores. Unos y otros han tenido una larga historia política con un hito fundamental en la Revolución Nacional de 1953 que creó la COB y sindicalizó al campesinado. El movimiento campesino indígena, en medio de sus altibajos, ha ido subiendo y al mismo tiempo retomando también conciencia de sus diversas identidades y raíces étnicas ancestrales. Estas, como se ha visto, han ayudado a fortalecer sus propias organizaciones, en las que la autoridad se legitima por su cercanía por su servicio y no por su poder. Por otra parte el conflicto de la hoja de coca (ver recuadro 30), amplificado artificialmente por la presión norteamericana, ha fortalecido más bien a las organizaciones de aquella región dándoles de paso una percepción del papel que juega la dependencia internacional de su problemática. No es casual que el primer nombre que dieron a su partido fuera "Asamblea Soberana del Pueblo" (ASP).

| **Recuadro 30. El análisis del problema de la coca** |
| --- |
| El cultivo de la hoja de coca va fuertemente ligado a las costumbres y vida de las poblaciones indígenas en Bolivia. En diversas comunidades andinas la coca tiene un carácter simbólico y sagrado, objeto de reverencia y culto. Asimismo, la introducción oral de la hoja de coca origina efectos estimulantes, utilizándose para suprimir el hambre, para aumentar la resistencia física (en tareas agrícolas y mineras, por ejemplo) y para afrontar las grandes alturas andinas. Además, la coca desempeña una función central en toda ceremonia colectiva de trascendencia. Otro aspecto importante en el uso de la coca es su rol en la práctica médica tradicional andina. Hace ya seis siglos que se identificó el valor terapéutico de la hoja de coca. El campesino indígena recurre frecuentemente a ella reconociéndole múltiples propiedades medicinales. Así, la hoja de coca constituye una medicina popular y de bajo costo en un contexto social donde los servicios médicos modernos son deficientes o inexistentes. Los usos y costumbres ancestrales relativos a la coca continúan practicándose en la actualidad en la región andina y amazónica. Esta planta constituye un símbolo de identidad étnica para diversas comunidades indígenas, y para sus descendientes; es parte de la cultura andina y amazónica estando muy conectada con el estilo de vida indígena. Sin embargo, al margen de ser un elemento característico de estas poblaciones, el cultivo de la hoja de coca, durante las últimas décadas, se ha visto ampliamente afectado por la producción de cocaína y el consiguiente problema del narcotráfico, que se ha convertido en una de las empresas más poderosas del mundo actual. Al margen del cultivo de coca para uso tradicional lo que impulsó el tráfico para fines considerados ilícitos fue la caída de los precios de la materia prima de los productos agrícolas y minerales, a lo que se suma, en la región latinoamericana, la cuantiosa deuda externa. Mientras el precio de las materias primas caía, se producía una demanda cada vez mayor de cocaína, especialmente en los Estados Unidos. Así, una enorme cantidad de campesinos tuvieron oportunidad para salir de su crítica situación económica mediante el cultivo de la coca que les proporciona unas ganancias mucho mayores. |

Así, desde mediados de los ochenta, Bolivia (junto a Colombia) ha ostentado el "dudoso" honor de ser el principal suministrador de la materia prima para el mercado mundial de cocaína. Las fuerzas que han conducido al país a esta posición, siguiendo a McGuire (2002), son: el subdesarrollo, la pobreza, la carencia de oportunidades económicas, el desempleo, la existencia de gobiernos débiles y regiones remotas y marginadas dónde poco más puede crecer. La existencia de estas condiciones ha creado incentivos para la extensión del cultivo de la coca al margen de aquel destinado a su consumo tradicional.
Los esfuerzos destinados a la erradicación de la coca (para evitar el aumento del narcotráfico), teniendo en cuenta la importancia y la simbología de ésta para la población indígena y campesina (y por extensión para el país), provocaron el aumento de las protestas populares lo que supuso una amenaza para la estabilidad política en el país. Lo cierto es que si al remontarse a la historia reciente de Bolivia, puede detectarse que los programas de erradicación de la coca, apoyados por Estados Unidos, no lograron ningún tipo de reducción. De hecho, durante la administración de Paz Zamora (1989-1993), la producción de hoja de coca aumentó en 312 hectáreas (Williams, 2001). Según Ledebour (2002), la ineficacia de las políticas de erradicación puede ser atribuida a la actitud vacilante del gobierno marcada por la conformidad y un débil cumplimiento de las medidas. Para la sorpresa de muchos, el presidente Hugo Banzer (1997 – 2001), optó por una línea dura en contra de los cocaleros, iniciando el llamado "Plan Dignidad" en 1998. Elogiado por los Estados Unidos por su ambicioso objetivo de eliminación total de la coca para el 2002, el plan de Banzer (de una duración de cinco años) enfatizó la erradicación de la coca, el desarrollo alternativo, la prevención, la rehabilitación y interacción con la cooperación internacional. Ejecutado por fuerzas militares bolivianas y estadounidenses, los esfuerzos de erradicación obtuvieron rápidos resultados en la región del Chapare. El Chapare es un departamento situado en la zona central de Bolivia caracterizado por una densa concentración de cultivo de hoja de coca. Debe tenerse en cuanta aquí que la producción de coca en Bolivia se concentra en dos regiones: el Chapare (85 –90%) y las Yungas (10 – 15%). El Chapare en los últimos 25 años ha duplicado su población. Los esfuerzos para encauzar un desarrollo alternativo, sin embargo, parecieron quedarse muy atrás. Incluso cuando los programas de desarrollo alternativo proveyeron a los campesinos con semillas y tecnología, los nuevos cultivos tardaron mucho en poder ser cosechados, lo que dejó a los campesinos que habían destruido sus cosechas con escasos medios para su subsistencia. Como respuesta a las promesas incumplidas en referencia a las alternativas de subsistencia, muchos de los antiguos coraleros decidieron desafiar los acuerdos con USAID y replantaron la hoja de coca. Ya en el 2001, los cocaleros habían empezado a reemplazar los cultivos "lícitos" desafiando así los imperativos sobre la erradicación impuestos por las autoridades. Una miríada de obstáculos emergieron en contra de las alternativas viables (McGuire, 2002), lo que aumentó la frustración y el enfado de los campesinos. En septiembre del 2000, las tensiones eran tales que el gobierno de los Estados Unidos decidía construir tres instalaciones militares en el Chapare a través de las que canalizar los esfuerzos de erradicación de la coca. Ante esta decisión, millares de campesinos decidieron bloquear la autopista Panamericana durante un mes exigiendo la finalización de los procesos de erradicación forzada. Finalmente, la administración de Banzer cedía temiendo un conflicto violento que pudiera desestabilizar la frágil democracia en el país. En septiembre de 2001, la escalada de violencia por parte de los cocaleros culminaba con actos de protesta y continuados enfrentamientos con las autoridades. A finales de 2001, el embajador norteamericano Rocha manifestaba su preocupación en relación a las concesiones realizadas ante los movimientos de protesta y sugería que los fondos para el 2002 deberían ser retenidos hasta que las autoridades bolivianas cesaran su diálogo con los cocaleros y forzaran la erradicación severamente. Esta situación, a finales de 2001, provocó que las fuerzas de seguridad incrementaran su uso de la fuerza y coerción. Alegando los logros del Plan Dignidad durante sus primeros cuatro años, el Informe sobre la Estrategia Internacional para el Control de Narcóticos criticó al presidente Quiroga (sucesor de Banzer, que tuvo que renunciar a causa del cáncer en agosto de 2001) de rendirse a la presión de los cocaleros. Se especula también que los temores de Quiroga sobre la posibilidad de una escalada de violencia en el año electoral supuso su pasividad en lo que se refiere al refuerzo de la erradicación de la coca. En la medida en que el Plan Dignidad aumentaba su estrategia de erradicación basada en la violencia y fracasaba el desarrollo alternativo, los sindicatos cocaleros apoyaban la candidatura de Evo Morales, líder de los sindicatos cocaleros, para suceder a Quiroga como presidente. El amplio apoyo destinado a Morales durante y previo a las elecciones se convierte en una clara muestra del estado de frustración, rabia y desesperación dominante entre los campesinos e indígenas. Mientras el Plan de Banzer había dado resultado al eliminar la mayor parte de las 45.000 hectáreas de Bolivia (U.S Drug Enforcement Administration, 2001) en menos de cinco años, este éxito podría considerarse dudoso y de coste elevado. El malestar civil, hoy día, amenaza la estabilidad democrática en Bolivia a la vez que el sentimiento anti-gobierno (y anti-americano) supone una gran obstáculo para la seguridad nacional. El rápido ritmo de erradicación de la coca en ausencia de estrategias de desarrollo alternativo ha jugado un papel central a la hora de fomentar el actual malestar político y social en Bolivia. Al hablar de estrategias de erradicación deben tenerse muy en cuenta los obstáculos de

carácter ecológico que puedan surgir. Mientras el cultivo de la coca puede ser cosechado tres o cuatro veces al año en las regiones subtropicales, con pocas horas de trabajo o escasa tecnología, los cultivos substitutivos como la piña o la granadilla suponen de dos a ocho años para recoger la fruta. Así mismo, deben tenerse en cuenta las características del suelo así como las necesarias habilidades que deben ser provistas a los campesinos para poder desarrollar otros cultivos. Por el momento, ha quedado demostrado que cualquier alternativa a la coca necesita de más tiempo, más horas y una mayor experticia técnica. No sólo el Plan Dignidad ha erosionado la tenue relación entre los cocaleros y el estado sino que también el resurgimiento del cultivo de la coca durante el último año en Bolivia hace que el éxito en cuanto a la erradicación tenga un corto periodo de vida. Como resultado de este proceso, surge una situación de violencia en Bolivia que no tiene precedentes históricos y que supone una amenaza a la estabilidad política y social. Las estrategias de erradicación de la coca en Bolivia han provocado que muchos campesinos indígenas se queden sin ningún medio para garantizar su subsistencia. La crisis se agrava en aquellas zonas con crecientes niveles de malnutrición y bajos niveles de consumo de calorías; la coca es considerada como el principal nutritivo por parte de los campesinos que habitan en zonas como la del Chapare (Faiola, 2001). La General Accounting Office (GAO) reconocía que la rápida campaña de erradicación de la coca por parte del gobierno boliviano había dejado a los campesinos con bajos niveles de vida (GAO, 2002). Los llamados de los campesinos hacia USAID para permitirles diversificar sus cultivos con una pequeña cantidad de coca han caído en saco roto. Dentro del protocolo de asistencia de USAID figura como premisa el que los campesinos destruyan sus cultivos de coca antes de recibir cualquier tipo de ayuda. En el caso de que los campesinos fueran capaces de esperar las cosechas de los cultivos considerados "lícitos", prácticamente no existen mercados para estos cultivos. La situación remota de las regiones productoras de coca y la escasez de carreteras implican elevados costes en el transporte y que los mercados sean distantes de cara a vender los productos agrícolas considerados "legales". Teniendo en cuenta el requisito de un clima tropical necesario para la producción de coca, es crucial reconocer el impacto y las condiciones de aislamiento geográfico como impedimentos, a corto plazo, para los enfoques basados en el desarrollo alternativo. Por tener algunos datos de referencia al respecto bastaría aquí con indicar que sólo el 7% de las carreteras del país están pavimentadas, la mayoría de las cuáles conectan una ciudad con otra pero no se extienden a las áreas rurales (World Bank, 2000). En este sentido, por ejemplo, las regiones de cultivo de coca del Chapare pueden considerarse remotas si se tiene en cuenta que el mercado regional más cercano se encuentra a cuatro-seis horas de camino. Podría decirse que los obstáculos que enfrentan los campesinos cuando tratan de acceder a los mercados distantes son los mismos que hacen que el desarrollo de infraestructuras sea extremadamente lento. Por ejemplo, USAID apoyó la construcción de una carretera de cuarenta millas conectando partes del Chapare a mercados regionales en Santa Cruz, lo que mejoró el acceso a los mercados (Johnston, 2002). Éste y otros proyectos de infraestructura apoyados por USAID y el Banco Mundial han ayudado gradualmente a integrar áreas remotas, facilitando el transporte hacia los mercados y la comunicación para coordinar ventas. Si bien este tipo de emprendimientos pueden constituirse como soluciones a largo plazo, no constituyen la panacea para el corto plazo. Si bien el aumento del cultivo de coca es un importante factor a tener en cuenta, es importante reconocer que algunas condiciones económicas más generales son las que han provocado un aumento de la migración hacia las zonas cocaleras. Al margen de que la coca sea un cultivo ligado a la tradición indígena o que sus productores sean indígenas, hay otros motivos que explican el aumento del cultivo de coca y que indican que las condiciones han cambiado. Si bien el departamento de los Yungas, al oeste de Bolivia, se considera como uno de los núcleos tradicionales y establecidos para el cultivo de coca, el departamento central del Chapare estaba constituido por pequeñas aldeas que se encontraban aisladas hasta hace unos veinte años. Sin embargo, cuando la hiperinflación alcanzó un nivel de 24.000% en 1985, el presidente Paz Estensoro (1952-1964, 1985-1989) implementó severos programas de ajuste estructural apoyados por el FMI que desembocaron en una migración masiva (Eiler, 2002). El precio de frenar la violenta inflación en menos de cuatro años supuso el paro para muchos trabajadores incluyendo a 20.000 mineros en 1985 debido a la nacionalización de las industrias del estaño y del cobre (U.S. Department of State, 2001). Los despidos produjeron migraciones masivas desde ciudades mineras como Potosí a las tierras bajas escasamente habitadas del Chapare, cuadruplicando la población del Chapare tras 1985 (Clawson & Rensselaer, 1998). Esta situación lleva a afirmar que aquellos enfoques que traten de solucionar el problemas de la hoja de coca sin un análisis previo de la situación, como sucedía con el planteamiento de cultivos alternativos, puede desembocar en un aumento de la pobreza y de la marginación económica así como una intensificación de los sentimientos de hostilidad hacia un estado democrático. La situación boliviana demuestra que la fragilidad y vulnerabilidad doméstica puede ser aprovechada por la industria de la droga al margen del uso tradicional que la coca pueda tener en Bolivia. Teniendo que suplir o reemplazar las actividades económicas que se vieron amenazadas por los despidos del gobierno, la caída de los precios de los productos agrícolas o las contracturas de la economía, los cocaleros se ven obligados a desplazarse hacia

la periferia económica de sus sociedades. Esto significa que las actuales políticas anti-droga que tratan de eliminar los medios de subsistencia de los campesinos probablemente conduzcan al malestar popular. Ante el impacto negativo que generan las protestas populares y la necesidad de eliminar el narcotráfico, las soluciones ante estos crecientes problemas deben tratar de aminorar la crisis económica y las presiones que afrontan los campesinos. Las soluciones para acabar con el problema de la droga deben tener en cuenta la realidad que hace que el cultivo de la droga sea atractivo para los campesinos. Una realidad que, en gran parte, depende de los cambios económicos y de la falta de oportunidades de trabajo en los sectores legales de la economía. Tras lo visto, puede decirse que el cultivo de la hoja de coca y la política de "coca cero", impulsada en gran parte por Estados Unidos desde 1997, es quizás el punto mas sensible y una de las claves para entender la situación boliviana actual. Más aún cuando la hoja de coca representa, tanto para sus productores como para sus consumidores un símbolo nacional además de ser utilizada como nutritivo para soportar largas y pesadas jornadas de trabajo, climas extremos y curar enfermedades (Incluso, en los sectores mas pobres, el consumo de coca mezclado con cecinas es el único alimento diario que garantiza la supervivencia con las calorías y proteínas básicas para subsistir). Lo cierto es que de las decenas de aplicaciones que tiene la hoja de coca, la cocaína es tan solo un derivado y siguiendo a Hacher (2003) no es precisamente al que se dedican la mayoría de los campesinos bolivianos, que viven en una miseria tal que no puede siquiera despertar dudas de que no tienen ninguna relación con el narcotráfico. En este sentido, las estrategias de erradicación que ponen un signo de igual entre la planta y la droga no pueden considerarse como las idóneas dadas las circunstancias socioeconómicas en las que se encuentra el problema. En este sentido, la erradicación total, anunciada como objetivo todos los años, viene fracasando sistemáticamente gracias a la resistencia de los campesinos, a su organización y sus movilizaciones. Todo lo expuesto es clave para entender porqué el movimiento campesino se viene organizando para resistir la erradicación de la coca, y porqué en los últimos años viene jugando un rol protagónico en la vida política del país.

Lo más novedoso de los últimos años, dentro de esa emergencia popular, ha sido cómo, a partir de las organizaciones rurales, el movimiento se ha expandido también a otros sectores populares desde diversas ópticas. Se ha expandido ante todo del altiplano aymara, que enfatiza más su identidad étnica en un contexto de extrema pobreza, hasta a aquellos sectores de la ciudad –mayormente de El Alto– en que existe mayor concentración de inmigrantes aymaras que viven también en condiciones de pobreza. Allí la organización tradicional comunal a la que se hacía referencia anteriormente encuentra a su modo cierto eco en las nuevas juntas vecinales, que han sido el principal instrumento de sus últimas movilizaciones.

En general los inmigrantes urbanos van perdiendo sus raíces y los referentes sociales de su lugar de origen y, ya en la ciudad, se sienten aislados en medio de multitudes de muchos orígenes. Prevalece más en ellos el sentido de escalada social con un fuerte componente de individualismo competitivo, de alienación social y cultural e incluso de anomía. Todo ello es verdad también en El Alto, La Paz y otras ciudades. Pero al mismo tiempo, el hecho de tener muchos de ellos unas mismas raíces y lengua aymara (o quechua) y de mantener ciertos lazos con sus lugares de origen, se refleja de alguna forma en las nuevas organizaciones barriales. Sus raíces culturales les dan un potencial que no tienen los inmigrantes en otras grandes urbes latinoamericanas.

La otra novedad en esa emergencia popular es el resurgimiento de mineros, de la COB y, en general de los grupos urbanos de izquierda, tan disminuidos desde 1985. Mucho tiene que ver el fracaso del modelo neoliberal. Pero a ello se añade la habilidad sobre todo del MAS y sus dirigentes para incorporar a cuadros directivos de estos sectores, con sus demandas. Después de 1985 no faltaron dirigentes mineros que pasaron a apoyar el cada vez más fuerte movimiento cocalero; alguno estuvo también en el despertar de los pueblos indígenas de tierras bajas. Es decir, ya existía cierta vinculación.

Pero ocurrió también el proceso inverso. Cuando más intensa se hizo la erradicación forzosa de plantas de coca (años 1997-2001), se llegó incluso a afirmar que se había logrado la meta "coca 0" y no faltaron quienes pronosticaron que se acercaba el fin del movimiento cocalero. No fue así. Pero lo que los dirigentes del MAS sí percibieron entonces fue la necesidad de diversificar más su discurso y ampliar el espectro social de sus partidarios y simpatizantes.

Un momento clave para ello fue la campaña electoral de 2001, en que aceptaron el desafío de tener candidatos para todos los cargos y niveles, abriéndose por tanto a muchos sectores urbanos tanto populares como profesionales. El éxito fue tal –sea por el voto positivo para ellos o por el voto protesta contra otros– que junto con sus 17 campesino indígenas llegaron también Parlamento otros 16 candidatos urbanos. Dos indígenas y cinco aliados urbanos entraron incluso al Senado. Esta combinación rural urbana creó en algún momento cierto resentimiento en algunos indígenas por sentir que su voto había favorecido a unos desconocidos que ahora tomaban decisiones sin contar con ellos. Pero en conjunto lo que ha prevalecido ha sido un entendimiento y fortalecimiento mutuo en beneficio de todo el movimiento. El fruto es ese carácter urbano/rural, campesino/obrero, indígena/mestizo de las movilizaciones que aquí se comentan y su mayor proyección hacia el futuro.

La combinación del descrédito de la clase política tradicional, los intereses económicos de los grupos locales e internacionales que la apoyan y la emergencia del movimiento popular, con un fuerte componente indígena y también de izquierda ha traído como consecuencia la polarización y agudización de las contradicciones existentes en Bolivia

desde la fundación de la República, aunque siempre ocultas e ignoradas por la clase dominante.

Ahora más que nunca se habla de "las dos Bolivias", una frase oída antes pero que ha ido tomando nuevas resonancias sobre todo desde que empezó a reiterarla Felipe Quispe. Pero en realidad hay varias versiones entrecruzadas de esas dos Bolivias polarizadas: blanca / mestiza vs indígena / originaria; urbana vs rural; rica vs pobre; e incluso "colla" o andina vs "camba" u oriental. El componente étnico está en todas ellas aunque sólo se explicite, desde ángulos distintos, en la primera y en la última expresión. Pero tal dimensión no se puede aislar de la otras, que enfatizan más el componente socioeconómico.

Detrás de estas polaridades hay otra que rebasa las fronteras nacionales: la Bolivia globalizada vs la Bolivia profunda. La primera abarca a los sectores más ricos que como tales tienen lazos directos o indirectos con la actual globalización económica. La segunda incluye a quienes siendo los más pobres y marginados son los que tienen también más puestas sus raíces en el país, su tierra y su historia. Son literalmente los indígenas y originarios que, sin embargo, fueron excluidos y se han sentido "extranjeros en su propia tierra".

Hay todavía otro nuevo factor o actor a ser considerado: el de ciertos sectores de la clase media, en particular algunos grupos no indígenas pero simpatizantes con ellos. Después del éxito creciente que tuvieron los campesino indígenas y de los cambios legales que se introdujeron a partir de 1994, la oligarquía y los partidos tradicionales se habían atemorizado y las opciones se fueron también polarizando. Frente a la apertura que en 1993 y 1997 habían mostrado varios partidos para incluir a candidatos indígenas en sus listas, las presentadas por ellos mismos para las elecciones del 2002 fueron mucho más conservadoras. El MNR, por ejemplo, dio un mensaje muy distinto al seleccionar como candidato vicepresidencial de 2002 a Carlos Mesa, después de haber elegido y tenido como su Vicepresidente al aymara Víctor Hugo Cárdenas entre 1993 y 1997. Casi todos los candidatos campesinos e indígenas ahora se concentraban de hecho en el MAS y el MIP sea por opción o por exclusión. Esta sería por tanto otra expresión más partidaria de las dos Bolivias.

Sin embargo, a medida que la crisis de septiembre y octubre fue arreciando, fue surgiendo también, dentro de la clase media, un tercer actor igualmente comprometido con la causa; con un matiz importante: aparece como un aliado colateral, no se sabe si firme o sólo coyuntural. La principal expresión de esta tercera fuerza ha sido el crecimiento de los piquetes de huelga de hambre en la fase final del movimiento. Pero no hay que olvidar tampoco el rol que han jugado docentes y universitarios (no sólo en El Alto), diversos sectores de Iglesia y diversos medios.

Albó (2003) dice que más que una rebelión indígena propiamente dicha, los últimos conflictos en Bolivia son fruto de la ineficiencia y posterior violencia con que el Gobierno reprimió las protestas cada vez masivas. Ante la reiterada ineficiencia del Gobierno, hubo ciertamente una constelación de movimientos sociales, unos más organizados que otros y sin una dirección única, para protestar contra esta ineficiencia o por sus medidas sectoriales o globales. En muchos de ellos había sin duda un importante componente étnico –sobre todo en la población del campo y en los sectores populares de las ciudades andinas– que en unos grupos pesó más y en otros menos. Pero éste ni era el único factor ni el definitivo. Las demandas variaban de un sector a otro, aunque podían coincidir en algunos temas generales como el gas y el ALCA.

El movimiento tuvo diversas cabezas e iniciativas, unas articuladas entre sí, otras más espontáneas. Convergían o no sin ser parte de un plan bien elaborado con una estrategia coherente para lograr el derrocamiento del régimen y establecer otro alternativo. El MIP de Felipe Quispe y El Alto, en general, fue más radical en su discurso, como en el pasado, aunque este pasado mostraba también su capacidad de negociación pragmática. El MAS de Evo Morales fue más moderado, en buena parte por su objetivo de ganar espacio en las elecciones municipales de 2004.

En particular el tránsito de la protesta contra el gas, el ALCA, etc. hacia la demanda masiva de renuncia no fue una estrategia planificada sino sobre todo el resultado de la ostentación de fuerza y la represión violenta con que se intentó cortar las manifestaciones populares de protesta. La incorporación de sectores de clase media y de los mismos partidos gobernantes en las últimas fases del proceso fueron claramente una reacción a las masacres, muy particularmente las del 11 y 12 de octubre en El Alto y barrios populares de La Paz.

Por último, es necesario subrayar en este punto el papel del ya ex-presidente. Había ya una diferencia notable entre el Sánchez de Lozada de 1993 y el de 2002, expresada incluso en el respectivo Plan de Gobierno lanzado en la campaña electoral. En el de 2002 había desaparecido ya toda mención de ajustes sociales al modelo, como la educación intercultural bilingüe o la participación bilingüe, para concentrarse en lo económico. Queda pues la duda de si lo anterior había sido sólo una concesión táctica y de si lo que realmente se buscaba era sólo lo último.

## 7. Los movimientos indígenas en Ecuador

La irrupción del movimiento indígena en el escenario social y político de Ecuador durante las últimas décadas ha supuesto el cuestionamiento del modelo democrático vigente en el país. El movimiento indígena ha interpelado permanentemente a una sociedad excluyente que ha desconocido su historia y se ha negado a observar su propia diversidad y reconocer la existencia de sujetos sociales cuya cultura y cosmovisión no ha tenido cabida en el modelo homogeneizador e integrista que ha predominado en el proceso de construcción del Estado-Nación. La historia del movimiento indígena ecuatoriano da cuenta de un proceso de construcción de un sujeto social que se ha constituido en sujeto político y cuyos planteamientos son ya un referente ineludible para el análisis de las propuestas de cambio social en el país.

El antecedente inmediato para el surgimiento del movimiento indígena en el Ecuador como sujeto social es la desestructuración del sistema de haciendas. La lucha por la tierra vino acompañada del fortalecimiento de las organizaciones rurales y la revitalización de procesos identitarios con profundos contenidos étnicos. Es importante resaltar el rol jugado por la Iglesia, los partidos políticos de izquierda, el Estado y las organizaciones no gubernamentales de desarrollo en el proceso organizativo indígena, pese a que cada uno de estos agentes externos partía de concepciones, objetivos y lógicas de intervención muy distintas y que probablemente ninguno de ellos podía pronosticar la fuerza que tomaría el movimiento en los años siguientes (Larrea y Muñoz, 2000).

El tejido organizativo que paulatinamente va creciendo empuja a la conformación de nuevas representaciones en los niveles regionales y nacionales, que muestran una clara confluencia entre historias locales y procesos organizativos de mayor escala. En 1972 surge la ECUARUNARI (Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador) en la sierra, en 1980 la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) en la Amazonía, y a comienzos de los ochenta se conforma el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE) que devendría en 1986 en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Al cerrar la década de los ochenta la CONAIE se constituye en

la principal organización indígena del país, y cuenta con una intelectualidad indígena y una dirigencia autónoma formada en la lucha por la tierra y por el reconocimiento.

El levantamiento indígena de 1990 hizo visible ante la sociedad nacional un proceso organizativo de larga data. Mostró no solamente la existencia de un Ecuador formado por pueblos olvidados y excluidos sino que además planteó serios cuestionamientos a un modelo de democracia excluyente en el que los pueblos indígenas no habían tenido espacio así como a un modelo de desarrollo construido sobre ellos, de espaldas a ellos y sin ellos (Guerrero y Ospina, 2003; Maldonado, 2004).

Como se verá, durante y tras el levantamiento indígena de 1990, las bases de la CONAIE ejercieron presión sobre sus dirigentes para que mantuvieran una permanente negociación con el Estado con la intención de resolver sus apremiantes problemas. De este modo surgían unos antecedentes para que se configurara una proyección de los dirigentes indígenas hacia la escena política formal. Aunque hasta 1993 existían temores sobre los riesgos de una participación electoral, en 1995 esta opción madura y se concreta con la formación del Movimiento Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (Muñoz, 1999). A pesar de que desde la restauración de la democracia en Ecuador varios dirigentes indígenas habían participado en los procesos electorales, nunca se trató de una participación orgánica (Larrea Maldonado, 2004)[485]. En el nacimiento de Pachakutik confluyeron tres tendencias: la propuesta de las organizaciones amazónicas de crear un movimiento político exclusivamente indígena; el planteamiento de las organizaciones de la sierra de contar con un movimiento político multiétnico y la idea de generar alianzas más amplias con tendencias progresistas. Su bautizo como "Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País", nombre que refleja estas tres vertientes (Guerrero y Ospina, 2003). Para el movimiento indígena se trataba de avanzar desde los aprendizajes micro hacia espacios mayores.

[485] Como detallaremos, el antecedente a la creación del Movimiento Plurinacional Pachakutik-Nuevo País fue el triunfo de los movimientos sociales en el plebiscito de 1995 contra la privatización del seguro social, el intento de penalizar la huelga de los servidores públicos, y varias otras propuestas que intentaban acentuar el modelo neoliberal en el país. Para enfrentar el plebiscito propuesto por el presidente Sixto Durán Ballén confluyen varios movimientos que conforman la Coordinadora de Movimientos Sociales. Se crea así un espacio de acuerdo político no restringido únicamente a las organizaciones indígenas (Guerrero y Ospina, 2003).

Este proceso se enmarca en un periodo muy concreto, el de los años noventa que significaron para Ecuador una doble crisis: una crisis económica sin precedentes en la historia republicana y la pérdida de legitimidad del régimen político. Este período es aquel también donde se aplican con mayor fuerza las políticas de ajuste estructural y se da por terminado el proceso de redistribución de la tierra que ya había venido extinguiéndose desde el inicio de la democracia. Es en este contexto que el movimiento indígena cuestiona el sistema de partidos y a la denominada clase política tradicional por su carácter etnocéntrico, excluyente y corrupto, y participa en la lucha electoral como movimiento político (Larrea et al., 2000). Así, en su primera campaña electoral Pachakutik plantea la necesidad de refundar el país a partir de una nueva asamblea constituyente.

La participación electoral trajo consigo un nuevo desafío para el movimiento indígena: la necesidad de construir un proyecto de país basado en el planteamiento del Estado Plurinacional y Multiétnico. Un proyecto que pudiera cobijar y representar las demandas ya no solamente de los pueblos indígenas sino del conjunto de grupos sociales excluidos del quehacer democrático. Como expresa Larrea Maldonado (2004) después de casi doce años de participación electoral aún no se puede hablar de la configuración de este gran proyecto político basado en la unidad y la diversidad.

Sin embargo, se han producido avances destacables como el planteamiento de refundar el país a partir de una nueva constitución que fue incluido en la agenda política nacional tras el derrocamiento del presidente Abdalá Bucaram en 1997. Aunque el movimiento indígena no logró conseguir la declaración del Estado Plurinacional, la Constitución de 1998 reconoció los derechos colectivos de los pueblos indígenas, su autodefinición como "nacionalidades" y las circunscripciones territoriales indígenas, entre otras reivindicaciones.

Posteriormente, la lucha por el reconocimiento ha navegado entre los planteamientos de contar con instancias propias reconocidas en la institucionalidad oficial, como mecanismos de generación de políticas públicas específicas para los pueblos indígenas, y la creación de instancias de autogobierno paralelas a la institucionalidad pública[486].

[486] Los casos más relevantes que reflejan esta doble estrategia han sido los Parlamentos Indígenas y Populares y el Consejo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador. La conformación de Parlamentos

De este modo, frente a esta estrategia de contrapoder convive la participación en la institucionalidad pública[487].

Consecuentemente, en la estrategia del movimiento indígena convive el cuestionamiento al sistema político vigente y la construcción de un nuevo Estado plurinacional desde abajo. Lo que hace evidente una doble estrategia política que condensa el ingreso al sistema político y la estrategia opuesta de deslegitimación del mismo régimen. Participación electoral, gestión de instancias públicas centrales y locales junto con movilización social. Ampliación de los cauces democráticos de la participación electoral y agudización del ataque frontal a un régimen desprestigiado…crítica radical a la institucionalidad excluyente y participación ordenada dentro de las reglas de juego del régimen institucional. Integrarse y contestar son elementos de la misma estrategia y de la misma comprensión de la situación política (Ospina, 2002).

Como se verá en las siguientes páginas de este capítulo, la relación entre el movimiento indígena y el Estado ha producido cambios en las organizaciones indígenas y en el propio Estado. En ocasiones la participación en las organizaciones es vista como el trampolín necesario para acceder a cargos públicos, los conflictos internos se agudizan, se vive un proceso de vaciamiento de las organizaciones locales, se refuerza la percepción de que la etnicidad es viable para tramitar demandas y obtener beneficios" (Guerrero y Ospina, 2003). El Estado por su parte se ha visto obligado a generar políticas específicas para los pueblos indígenas y a modificar sus instituciones dando

---

Indígenas y Populares ha sido una constante cuando las coyunturas políticas han llevado a la necesidad de crear un espacio de contrapoder. Durante el proceso de derrocamiento del presidente Jamil Mahuad, el movimiento indígena llama a desconocer a los tres poderes del Estado. Se crean una serie de parlamentos indígenas en varias provincias del país. El nombre no es casual: es una instancia de gobierno paralela al Parlamento de la República.

[487] Sólo dos años antes de la reaparición de los Parlamentos Indígenas y Populares, el movimiento indígena promovió la creación de un Consejo de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador. En 1998 nace esta instancia como un organismo de representación de las distintas organizaciones nacionales indígenas y negras del país dentro del Estado. El Consejo empezó a administrar el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros (PRODEPINE), financiado por el Banco Mundial. En el año 2000, la CONAIE impulsó la reestructuración del Consejo con el fin de que se convirtiera en el espacio de representación ya no de las organizaciones étnicas nacionales sino de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador. El proceso fue fuente de fuertes conflictos entre las organizaciones indígenas nacionales e implicó para la propia CONAIE una reestructuración interna de sus organizaciones de base en el intento de reconstituirse como "pueblos y nacionalidades".

cabida a ese "otro cultural" que durante tanto tiempo ha sido y se ha visto relegado (Larrea Maldonado, 2003).

Pero al hablar de vías de acceso al poder, es necesario incidir en que uno de los hitos clave en la historia reciente del movimiento indígena ecuatoriano se produce en el año 2000 con la alianza del movimiento indígena con un grupo de coroneles del ejército nacional y que trae como consecuencia el derrocamiento de Jamil Mahuad de la presidencia de la República. Se evidencian nuevamente las tensiones al interior del movimiento, reflejadas en el debate respecto de construir el poder desde abajo o "simplemente" tomarlo. Los acontecimientos de 2000 son capitalizados por el movimiento en las elecciones seccionales: Pachakutik pasa de 11 alcaldías y ninguna prefectura en 1996 a 21 alcaldías y 5 prefecturas en 2000.

Al año siguiente, el movimiento indígena protagoniza un nuevo levantamiento que tiene características particulares. En primer lugar se trata de una movilización eminentemente indígena. Por primera vez en la historia se logra la unidad de las tres organizaciones indígenas nacionales –CONAIE, Federación Nacional de Organizaciones Campesinas e Indígenas y Negras del Ecuador (FENOCIN), Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE)– que marcan distancias con sus antiguos aliados de los movimientos sociales. En segundo lugar, el levantamiento cuenta con una participación protagónica de las autoridades indígenas electas –alcaldes y prefectos– en 2000. Una tercera característica es la fuerte represión gubernamental que el levantamiento tiene que enfrentar. La última característica y quizá la más importante es el peso de las reivindicaciones nacionales en la protesta, reflejadas en el lema del levantamiento con la aparición del eslogan "nada sólo para los indios".

El crecimiento electoral de Pachakutik y el levantamiento del 21 de enero de 2000 sentarían las bases para las posteriores decisiones del movimiento en relación a su participación electoral en 2002[488]. En el año 2002[489] Pachakutik decidió no participar en las elecciones presidenciales con candidato propio y apoyar una alianza electoral con el

[488] Si bien el levantamiento de febrero de 2001 recompuso las fuerzas del movimiento indígena y la imagen pública de su fortaleza, no se lograron resolver las disputas internas (Guerrero y Ospina, 2003).

[489] En el marco de un momento de profundas tensiones al interior del movimiento indígena.

Partido Sociedad Patriótica. La estrategia electoral a escala nacional era vista como un mecanismo de acumulación de fuerzas: no se trataba de "llegar al poder", sí de presentar al país los planteamientos, experiencias y propuestas del movimiento, generar el debate y promover alianzas con distintos sectores para la construcción de una nueva sociedad. En dichas elecciones, el movimiento indígena obtuvo un sorprendente triunfo electoral que condujo a la presidencia de la República al Coronel Lucio Gutiérrez.

Sin embargo, la estrategia política del movimiento de construir desde abajo una propuesta de país se vio obligada a cambiar de escenarios y enfrentar la esfera nacional sin contar aún con una propuesta programática sólida y que finalmente concluyó con la separación de Pachakutik del gobierno, el inicio de una oposición frontal al régimen y la caída de Gutiérrez en abril de 2005. El momento actual es un período sumamente crítico para el movimiento indígena en Ecuador. Como indica Larrea Maldonado (2004), la embestida neoliberal se consolida en el país y el movimiento indígena, tras su paso por el gobierno, vive un momento de recomposición.

Sin entrar en detale en la coyuntura más reciente (que es considerada más como un resultado del proceso que trata de analizarse), en las siguientes páginas de este capítulo tratará de darse respuesta a por qué surgen en Ecuador, a finales del siglo XX, movimientos indígenas y por qué el reclamo sobre la identidad se convierte en la base para la movilización de los pueblos indígenas ecuatorianos. De hecho, son varios los autores[490] que consideran que durante la década de los noventa Ecuador tuvo el movimiento indígena más fuerte de América Latina[491]. Se analizarán las políticas de construcción de estado-nación lanzadas por el estado así como el papel desempeñado por los diversos actores (tanto internos como externos) en la construcción de redes y la disponibilidad del espacio político asociativo. Estas páginas mantienen que el cambio

[490] Por ejemplo Yashar ( 1997, 1998, 1999, 2002 ) o Storaker Kilander ( 2001 ).

[491] En este capítulo analizamos los movimientos indígenas en la sierra y en la zona amazónica de manera interrelacionada. En los otros estudios de caso también lo hemos hecho así aunque de un modo un tanto diferenciado. Nos interesa desempeñar esta estrategia para ver cómo la unión entre la amazonía y la sierra lleva a la creación de este movimiento indígena; dejamos que el hilo conductor de estas páginas recaiga más sobre los movimientos indígenas de las tierras altas; eso no quiere decir que el movimiento indígena amazónico ecuatoriano pierda relevancia en nuestro análisis ni que no se lo vaya a considerar, al contrario. Por otra parte, el levantamiento de 1990, fecha de referencia obligada para hablar del movimiento indígena ecuatoriano, tuvo lugar en las tierras altas y la participación de los grupos indígenas amazónicos fue marginal. Por ello preferimos que el hilo conductor de este capítulo sea l proceso de organización / movilización en las tierras altas.

en los regímenes de ciudadanía (de corporativistas a neoliberales) es el factor que desencadena que los movimientos se organicen en torno a la identidad pero sólo cuando aparecen las otras variables (redes y espacio político asociativo; con lo que se obtendría una confluencia de tres variables: redes, espacio y cambio de regímenes) se producen los procesos de movilización / organización indígenas.

Como ya se ha apuntado, el levantamiento indígena en Ecuador en 1990 fue un suceso que estableció, de manera clara, al movimiento indígena como un actor importante dentro de la escena política. Desde entonces, y desde diversos frentes, se ha considerado (con permiso de Bolivia y de los últimos acontecimientos ocurridos en el país) que Ecuador tuvo y tiene el movimiento indígena más poderoso de la región latinoamericana. El levantamiento de 1990 estuvo liderado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE), creada en 1986 y resultado de la unión entre la Confederación de Nacionalidades Indígenas Amazónicas de Ecuador (CONFENIAE) y la Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichwa de Ecuador (ECUARUNARI) de las tierras altas. Durante la década de los noventa, el movimiento indígena encabezado por la CONAIE ha llevado a cabo acciones políticas de importancia, es uno de los movimientos sociales de mayor fortaleza del país[492] y ha logrado éxitos notables al reclamar la participación de las poblaciones indígenas en las políticas democráticas a nivel nacional.

Puede decirse que el movimiento indígena en Ecuador empieza a formarse en la década de los ochenta; el establecimiento de la CONAIE en 1986 y el levantamiento indígena de 1990 constituyen eventos de vital importancia. En 1990, al igual que en posteriores

[492] Un país marcado por el predominio de la población Quichua parlante; la población quichua parlante en las tierras altas de la zona andina constituyen entre el 20 y el 40 % del total de la población ecuatoriana. Los grupos amazónicos entre el 1 y el 2 % de dicha población mientras que los afro-ecuatorianos suponen una cifra que oscila entre el 5 y el 10%. El resto de la población está compuesta por mestizos ( Storaker Kilander, 2001 ). En el país, al igual que en Bolivia y Ecuador, es común distinguir entre las poblaciones indígenas amazónicas, que establecieron los primeros contactos con el estado a finales del siglo XIX, y las poblaciones indígenas de las tierras altas, que han sido parte del núcleo poblacional, en sentido amplio, antes de la colonización. En contraste con las poblaciones indígenas de las tierras bajas, los indígenas de las tierras altas son poblaciones numéricamente más amplias y han sido parte de la definición del estado e íntimamente vinculadas a todos aquellos elementos asociados con él desde las primeras etapas del periodo colonial. Urban & Shezer ( 1991 ) indican que pueden ser clasificados como campesinos, trabajadores urbanos o incluso migrantes. Con la transición a la democracia a finales de la década de los setenta, se garantizó, por primera vez, a las poblaciones indígenas ecuatorianas plenos derechos de ciudadanía. Se rescribió la constitución y se eliminaron aquellos requerimientos en referencia a la alfabetización para votar y gozar de los plenos derechos e ciudadanía para todas las personas mayores de 18 años.

demostraciones, las demandas indígenas han incluido la devolución de tierras para las comunidades indígenas, infraestructura básica para dichas comunidades, fondos para la educación bilingüe y enmiendas constitucionales para que Ecuador se reconozca como un Estado multinacional. De acuerdo a Selverston (1997), las luchas de las poblaciones indígenas en Ecuador desafían la ausencia de participación política democrática en el país en la medida que a través de ellas se demanda reconocimiento y participación en los procesos de toma de decisión como poblaciones indígenas (por ejemplo, en los levantamientos indígena de 1990, 1992 y 1994, el gobierno ecuatoriano se vio forzado a entrar de manera directa en negociaciones con la CONAIE)[493].

## 7.0. El encaje del planteamiento teórico en el caso ecuatoriano

Para el caso específico de Ecuador, algunos autores como Ardayas (1999) y Barrera (2001), han subrayado la importancia de los elementos y variables que forman parte del modelo[494] de esta investigación al señalar que la emergencia del movimiento étnico ecuatoriano se encuentra asociada a un conjunto de factores entre los que destaca el retorno de una renovada - aunque débil - democracia representativa desde fines de los años setenta y el ajuste estructural que transformó al Estado y el viejo sistema económico. Todo ello sin olvidar, como precisa Botero (2001) el impacto de dichos factores en el entorno rural y que condicionaron la "lucha agraria" iniciada por las organizaciones campesinas en los años sesenta.

Con la Independencia de Ecuador, los indígenas quedaron al margen de la ciudadanía y no fueron incluidos como tales casi hasta finales del siglo XX (Ardayas, 1999). La supresión del tributo de indios en 1857 no supuso un mecanismo de inclusión ya que se buscaron nuevas formas de controlar el trabajo y las tierras de los indígenas como una forma de suplantar el que hasta ese entonces había sido el principal ingreso estatal. Es así como surge el concertaje, un sistema de deuda que "amarraba" a los trabajadores

[493] Entre los resultados de este proceso, podemos destacar que en 1996 ocho de los representantes indígenas del partido Pachakutik-Nuevo país, de reciente formación, fueron elegidos para el Parlamento.

[494] El término "modelo" se emplea aquí en un sentido convencional y familiar a las ciencias sociales. Representa un sistema cerrado de afirmaciones causales que proveen una explicación teórica del fenómeno bajo consideración. Para una mayor ampliación y análisis del concepto de "modelo teórico", ver Black (1962).

indios a las haciendas. Con las reformas liberales de 1895, se introducen cambios en la hacienda que desprivatizan a los representantes locales y los intercalan entre los hacendados y la iglesia; así nace el gamonalismo. Los gamonales adquieren el carácter de mediadores en relación a los conflictos étnicos (Ardayas, 1999) y asumen el control social de los campesinos pobres. Este panorama se va a mantener hasta el inicio de la reforma agraria de 1964.

Como precisa Pajuelo Teves (2004), las profundas transformaciones sociales ocurridas en Ecuador en relación con la promulgación de las leyes de Reforma Agraria de 1964 y 1973, brindaron el marco para el surgimiento del actual movimiento indígena. El proceso fundamental fue la emergencia de un proceso de construcción étnica ocurrido sobre todo en la Sierra y en la Amazonía, cuya principal expresión fue la formación de una serie de organizaciones, autodefinidas en términos étnicos, que fueron desplazando a las organizaciones de corte campesinista promovidas por la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), conformada en 1944, como brazo campesino de la Confederación de Trabajadores del Ecuador. Aunque el nuevo proceso organizativo fue promovido por sectores ligados a la iglesia, la base real de su desarrollo fue un impresionante fenómeno de comunalización, por el cual las redescubiertas *comunidades* de indígenas se constituyeron en la base efectiva (social y simbólica) del proceso de organización étnica.

De este modo, la organización de los movimientos indígenas contemporáneos en Ecuador está ligada a la cuestión de la tierra y a la reforma de 1964. Hasta ese momento, los indígenas de Ecuador estuvieron marginados de la vida política y económica del país, pese a que en los siglos anteriores habían protagonizado numerosos levantamientos, rebeliones y huelgas en contra de los hacendados y los grupos de poder en general (Bello, 2004). La reforma agraria ecuatoriana tiene dos fases, la primera con la Ley de Reforma Agraria de 1964 y hasta 1970, y la segunda desde 1970 a 1975, con la formulación de la ley de 1973.

La reforma de 1964 y de 1973 definió a los indígenas como campesinos otorgándoles el acceso al estado en la medida en que representaran como comunidades y / o sindicatos campesinos. La mayor penetración del estado, las reformas de la tierra y la libertad de movimiento a menudo incrementaron la independencia de los caciques locales y

permitieron que las comunidades indígenas fortalecieran y (re)construyeran espacios públicos a nivel local para las estructuras de autoridad comunales así como para los derechos y costumbres (Guerrero, 1993). De hecho, el número de comunidades indígenas registradas experimentó un gran aumento durante las décadas de los sesenta y los setenta (Zamosc, 1995). Sin embargo, a nivel local, muchas comunidades indígenas continuaron manteniendo algunas instituciones y prácticas indígenas[495].

La primera Federación India fue creada precisamente en 1964 por los shuar y bajo el auspicio de misioneros católicos salesianos[496] y algunos años más tarde, en 1973, se funda en la provincia de Chimborazo la Federación Regional de los Andes Ecuador Runakunapak Rikcharrimui, más conocida por sus siglas: ECUARUNARI[497]. Esta organización surge al amparo de la diócesis de Riobamba, comprometida con un activo proceso de formación de líderes campesinos y escuelas radiofónicas. De este modo, puede observarse que la iglesia cumple un papel central en la formación de cuadros dirigentes y organizaciones, creando así las bases para un proceso de etnogénesis en la base (Bello, 2004)[498].

Las congregaciones religiosas se proponían preparar cuadros dirigenciales entre los campesinos, con el fin de que negociaran en condiciones ventajosas con el Estado el traspaso de tierras comunitarias. Con este proceso, poco a poco se fueron revitalizando las formas de organización tradicional, así como los lazos de solidaridad local y regional, y al cabo de un tiempo comenzaron a emerger las demandas étnicas por

[495] Una tendencia similar emergió en Perú ( 1968 ) tras los programas de reforma de la tierra ( DeGregori, 1993 ). Sin embargo, los elevados niveles de represión provocaron que las instituciones y políticas corporativistas quedaran desmanteladas poco después de ser creadas. Sin embargo, prevalece el argumento que presentamos: mientras los estados promovieron ideales nacionales, las comunidades indígenas hallaron nuevos modos de proteger su derecho a sostener y desarrollar tanto identidades como vínculos étnicos.

[496] La organización tenía como objetivo el reconocimiento de sus derechos colectivos territoriales (Espinosa, 1999; Botero, 2001) frente a la declaración de "tierras baldías" que hizo el Estado tras la ley agraria (De la Peña, 1998).

[497] Significa "Despertar de los indios de Ecuador". En la actualidad ECUARUNARI está compuesta por los siguientes pueblos: Natabuelas, Otavalos, Karankis, Kayambis, Kitus, Pueblos kichwas de Cotopaxi, Chibuleos, Salasacas, Kisapinchas, Puruháes, Pueblos Kichwas de Bolívar, Cañaris, Saraguros y Negros.

[498] Esto no implica olvidar que, en este proceso, también tuvieron una marcada influencia los partidos y movimientos de izquierda, que bregaban en el mundo campesino para que los indígenas obtuvieran mejores beneficios del reparto de tierras.

educación bilingüe intercultural, lo que introdujo un elemento nuevo, pero que fue rápidamente incorporado o integrado al conjunto de las demandas "materiales".

En 1980, grupos amazónicos shuar, achuar y quichuas de la selva, movidos por las mismas razones que ECUARUNARI, fundan la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) y en 1986, junto con la ECUARUNARI crean la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)[499]. De este modo, puede decirse que CONFENIAE y ECUARUNARI fueron las principales promotoras de la reinvención de identidades étnicas en la Costa, Sierra y Amazonía, y de la unificación de las organizaciones en instancias de mayor nivel (ver mapa 10). Así mismo, que la constitución de la CONAIE, como instancia representativa del movimiento indígena a nivel nacional, no solamente significó la articulación de los procesos organizativos locales y regionales; brindó, además la plataforma necesaria para la formulación de las demandas indígenas ante el Estado y la sociedad ecuatorianas.

Las primeras organizaciones indígenas comienzan a adquirir importancia como actores políticos durante el gobierno del presidente Jaime Roldós, quien encabeza el retorno a la democracia en 1979, tras dos décadas de dictaduras y gobiernos de facto[500]. Pero es durante el gobierno neoliberal y tecnócrata de León Febres Cordero (1984-1988), que la CONAIE comienza a constituirse en un actor de mayor relevancia en la lucha indígena por la tierra. A partir de este período, las organizaciones indígenas van a comenzar a reaccionar de manera abierta frente a los procesos de ajuste estructural, que son vistos como una amenaza a sus derechos y bienes simbólicos y materiales. Por otra parte, la mala situación económica se agudiza tras los magros resultados de las reformas, que a su vez tienen un alto impacto social (Barrera, 2001)[501].

[499] Conviene destacar, como apunta De la Peña (1998), que en la conformación de esta última juegan un papel fundamental jóvenes de comunidades indígenas que habían participado en los programas universitarios de educación intercultural bilingüe, implementados en los gobiernos de centro de Jaime Roldós y Osvaldo Hurtado (1979-1984).

[500] Roldós inaugura una nueva fase en las relaciones Estado-pueblos indígenas. Un proceso en el que destaca el establecimiento de un Programa Nacional de Educación Bilingüe Bicultural (Espinosa, 1999) y, en 1979, una reforma constitucional que reconoce el carácter multiétnico y multicultural del Estado ecuatoriano, lo que se constituirá en una base fundamental para la formación de un discurso ad hoc en las organizaciones indígenas.

**Mapa 10. Mapa de las regiones de Ecuador**

Los arreglos corporativistas perduraron en el país hasta la década de los ochenta y el desmantelamiento de los programas rurales campesinos fue un proceso lento y regular dando paso a los regímenes neoliberales y a la erosión de los regímenes corporativistas de ciudadanía. A principios de los años noventa, los intentos por modernizar la economía del país estaban agotados, pues pese a que se había alcanzado la desregulación del sistema financiero, las reformas económicas no habían logrado modificar al conjunto del sistema económico ecuatoriano, como esperaban los reformistas neoliberales. Además, el Estado, mediante una serie de políticas monetarias fallidas, incurrió en enormes pérdidas de recursos que afectaron directamente a los sectores más excluidos y pobres del país (Bello, 2004).

De este modo, se agrupaba el conjunto de variables que habían sido presentado con anterioridad. El impacto del giro neoliberal y la insatisfacción con las promesas

[501] Alrededor de 1990, el 65% de la población ecuatoriana, según el Banco Mundial, vivía bajo la línea de pobreza. En el mismo período aumentó la concentración de la riqueza y la disminución de los ingresos en algunos sectores se hizo cada vez más patente (Barrera, 2001).

democráticas, consolidaban y acrecentaban la percepción sobre las relaciones de desigualdad (entre indígenas y no indígenas) proveyendo el incentivo para la emergencia indígena. Los medios, redes, estaban al alcance: tanto las fomentadas por actores como la iglesia como aquellas que habían permanecido tras el desmantelamiento del corporativismo – el hecho de que el proceso fuera lento y regular lo permitió. Finalmente, el espacio político estaba disponible. La democracia, a pesar de todo, había vuelto en 1979.

Así, en 1986, se realiza la primera propuesta de cambios constitucionales (presentada por intermediación del Partido Socialista) que incluía la declaración de Ecuador como Estado plurinacional, el reconocimiento del quichua como lengua nacional oficial, el reconocimiento de las tierras ancestrales, el reconocimiento de la medicina indígena, el nombramiento de autoridades indígenas y la promoción de la educación intercultural bilingüe. Aunque este proyecto no fue aprobado, trazó los elementos centrales de la propuesta política del movimiento indígena, expresada en una agenda de reformas legales cuyo principal punto es el reconocimiento del carácter plurinacional del Ecuador (Bernal, 2000).

Durante el gobierno del presidente Rodrigo Borja (1988-1992), las organizaciones indígenas enmarcan su acción en la conmemoración de los 500 años del Descubrimiento de América y realizan un proceso de negociación y protesta cada vez más dinámico y abierto. El 3 de junio de 1990 y tras una protesta por las tierras, se inicia una de las mayores movilizaciones indígenas hasta entonces registradas en el país que obligan al Presidente Borja a negociar con las organizaciones un documento con 16 medidas que apuntan, principalmente, a la resolución de conflictos de tierra[502].

El levantamiento indígena de 1990 brindó el marco ideal para la formulación pública de las demandas indígenas, en términos de una reivindicación histórica que implicaba la reformulación de las propias bases de la constitución nacional de Estado ecuatoriano y

[502] Para la CONAIE, el objetivo del levantamiento, además de los conflictos de tierra, consistía en poner en la mesa un abanico de demandas, entre las que se encontraban la de un Estado plurinacional, la solución a problemas de abastecimiento de agua y el financiamiento del Programa Nacional de Educación Bilingüe. Mientras tanto, y como ya comenzaba hacerse habitual, la reacción generalizada de la opinión pública y los medios de comunicación al movimiento se centró en el peligro de secesionismo y la calificación de las demandas de tierras como extremas para el país.

los 16 puntos de la plataforma de lucha del levantamiento, recogidos en el programa denominado "Mandato por la defensa de la vida y las nacionalidades indígenas", expresaron toda la novedad de las propuestas así como la propia existencia del movimiento indígena, que desde entonces se conformó en un influyente actor social y político. El levantamiento de 1990 se constituyó, de esa manera, en un verdadero hito histórico del movimiento indígena: por un lado, otorgó legitimidad y amplio reconocimiento nacional e internacional al proceso organizativo desarrollado a lo largo de las décadas anteriores; por otro, evidenció que la escena oficial de la política ecuatoriana estaba siendo cuestionada y confrontada por la aparición de un nuevo actor colectivo que surgía para quedarse, y que demandaba nada menos que la reformulación del Estado y la propia sociedad ecuatorianas (Almeida, 1993). El levantamiento indígena "introdujo por primera vez la idea de un Estado plurinacional en la agenda política del país" significando de por sí "una ampliación de las prácticas democráticas" (Vallejo, 1996).

La debilidad del sistema político y la pérdida de legitimidad del Estado permitieron la generación de espacios de articulación y solidaridad no sólo entre los distintos grupos indígenas, sino entre un conjunto de actores que demandaban participación así como reformas políticas y económicas. Un factor clave a tener en cuenta puesto que demuestra la capacidad del movimiento indígena ecuatoriano para abrirse a otros sectores, incluyendo o asumiendo sus demandas como propias. De hecho, la fortaleza de este movimiento radica justamente en su capacidad de asumir las demandas ciudadanas de “todos los ecuatorianos”, sin abandonar sus demandas étnicas.

Sin embargo, la tesis indígena de la plurinacionalidad no tardó en generar resquemores y hasta expresiones de racismo recubiertas por la acusación de que el movimiento indígena buscaba fragmentar el Ecuador en varios países distintos. La CONAIE, por su parte, respondió dicha acusación formulando una sustentación histórica y multiculturalista de sus demandas, expresada en la idea de que su propuesta era la construcción de un país unitario pero al mismo tiempo diverso, en el que pudiese ser posible el respeto de la diferencia y la legitimidad histórica de la existencia de las nacionalidades indígenas. De cierta manera, las circunstancias posteriores al levantamiento de 1990 obligaron a la CONAIE a presentar estas propuestas en términos de un "proyecto político" que señalaba la demanda de reconocimiento de las

nacionalidades indias, apelando a una revalorización del pasado, y diseñando una serie de tareas concretas para la consolidación de los pueblos y nacionalidades indígenas.

Una coyuntura adicional en la constitución del movimiento indígena ecuatoriano ocurre en el año 1992, con la conmemoración de los 500 años de la Conquista de América. La fecha es aprovechada por las organizaciones y comunidades indígenas, como ocurre en varios países de América Latina, para comunicar su rechazo a las reformas económicas emanadas del Estado y los grupos económicos, así como para denunciar los atropellos de que estaban siendo víctimas por parte de privados y del mismo Estado. Este era el caso de los pueblos amazónicos, quienes con el fin de manifestar su malestar realizan una marcha de 500 kilómetros desde la Amazonía, en la que su principal demanda es el reconocimiento de la propiedad de sus tierras. La marcha de los pueblos amazónicos es todo un éxito y convoca el apoyo de otros pueblos indígenas, así como de organizaciones sindicales y de la sociedad civil. Además pone en el tapete, una vez más, la cuestión de la plurinacionalidad e introduce la territorialidad como tema central de las demandas indígenas ecuatorianas.

Asimismo, las estrategias de movilización, comienzan a conformar un referente tangible de unidad en la base, unidad que se construye sobre la idea de identidad. Una identidad politizada a causa del cambio de régimen y la consolidación del neoliberalismo.

Las movilizaciones del año 1992 en contra del gobierno del presidente Borja fueron sólo el comienzo. A lo largo de los años noventa las protestas, marchas, "tomas" y bloqueos se convierten en las estrategias habituales del movimiento indígena y su participación no se limita sólo al ámbito de las demandas étnicas y campesinas. A medida que el protagonismo de la CONAIE y sus organizaciones filiales aumentaba, sus demandas se extendían a otros ámbitos como el de la seguridad social, las políticas de ajuste o las reformas constitucionales.

Durante el gobierno de Sixto Durán Ballén (1992-1996), las demandas indígenas volvieron a ser formuladas de manera formal ante el Estado mediante una nueva propuesta de reformas constitucionales presentada en 1994, la cual incluía una enmienda para la convocatoria a una Asamblea Constituyente. La estrategia indígena, y de otros sectores asociados a sus demandas, era que la tesis de la plurinacionalidad

pudiese ser refrendada en el marco de la formulación de una nueva Carta Magna. El Congreso, sin embargo, cerró nuevamente el paso a la solicitud de reformas. Pero desde el Ejecutivo se dieron intentos por mostrar una nueva conducta gubernamental, mediante la creación de la Secretaría Indígena en Abril de 1994, la cual fue rechazada por la CONAIE por ser el resultado de una medida burocrática.

El conflicto frontal con el gobierno ocurrió, sin embargo, debido a la promulgación de un proyecto de Ley Agraria que daba por concluido el proceso de reforma agraria en el campo, e iniciaba el de su "modernización", bajo inspiración neoliberal (Pajuelo Teves, 2004). De esta manera, entre el 15 y el 26 de junio tiene lugar un nuevo levantamiento indígena que alcanzó proporciones similares al de 1990, y que fuera denominado "Movilización por la Vida y la Ley Agraria". El resultado no fue solo el archivamiento del proyecto de ley, sino también la aprobación negociada de una Ley distinta que incluía una serie de reformas importantes, como el reconocimiento de la posesión ancestral de territorios indígenas y la concesión de los correspondiente títulos de propiedad.

Aunque el resultado de ese levantamiento podría interpretarse como una vuelta a la lucha por la tierra, que junto a la otra reivindicación estructural -la de cultura e identidad- permitían que el movimiento indígena se desplazara entre ambas (Ospina, 1998), se puede ubicar dicho levantamiento en el contexto de los cambios que se habían ido produciendo al interior de las propias organizaciones indígenas, y de la permanencia de una lucha que más bien era simultánea; es decir, que articulaba la reivindicación de tierra e identidad como un conjunto troncal del proyecto indígena, expresado en la demanda del reconocimiento de los territorios de pueblos y nacionalidades[503]. Un proceso que culmina en Enero de 1996 con la aprobación de una enmienda en el Congreso por el cual se reformulaba el Art. 1º de la Constitución, declarando al Ecuador como un Estado "multiétnico y multicultural".

[503] Los principales cambios fueron: (1)la diversificación de organizaciones indígenas y el surgimiento de instancias organizativas de proyección nacional distintas a la CONAIE, que en gran medida cuestionaban su representatividad, como la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) y la Federación Ecuatoriana de Indios Evangélicos (FEINE); (2) la progresiva confluencia del proceso organizativo indígena con un renovado movimiento urbano, constituido por una malla organizativa barrial, laboral-sindical, institucional, etc., cuyos puntos más altos de articulación se darían desde 1996

Pero la estrategia de movilización ciudadana, rebelión y tomas no resulta suficiente para mostrar toda la capacidad del movimiento indígena ecuatoriano (ver tabla 95). Durante principios de la década de los noventa se produce un profundo debate en el interior de las organizaciones con el objeto de definir formas de lucha política más "institucionales" y sistémicas[504]. Fruto de este proceso, se decide crear un movimiento político sin debilitar al movimiento étnico representado por la CONAIE, y así actuar en dos frentes cuyos discursos y métodos de lucha pudieran ser complementarios pero no dependientes. En definitiva, se trataba de crear una caja de resonancia del movimiento étnico en el plano de la política partidista, aunque sin hacer de ésta el centro y objetivo único de la acción colectiva indígena ecuatoriana. Así, en 1995, las organizaciones indígenas forman el Movimiento Indígena Pachakutik, surgido del Proyecto Político de la CONAIE, que adoptó como objetivo inmediato la participación en las elecciones de 1996. Con esta decisión de dar el salto a la participación en la vida política oficial del país, la CONAIE trató de mantener su independencia de los partidos políticos. Los triunfos cosechados entonces le ayudaron a fortalecer su base organizacional a nivel local, regional y nacional.

| **Tabla 95. Composición del movimiento indígena ecuatoriano** |
|---|
| A pesar del protagonismo de la CONAIE en el movimiento indígena ecuatoriano existen otras organizaciones indígenas nacionales de distinta índole (se especifican algunos detalles más sobre ellas en el desarrollo de los estudios de caso aunque no se concentran específicamente en los procesos que las afectan justamente por el rol secundario de éstas). Se destacan, brevemente y a continuación las principales organizaciones nacionales más Pachakutik como partido político: |
| **Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE):** Compuesta por tres federaciones regionales — CONFENIAE, ECUARUNARI y, desde hace aproximadamente seis años, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE). Su discurso se basa en la reconstrucción de la historia como "resistencia" y la revitalización de las construcciones culturales indígenas sobre el territorio, combinado con un discurso ecológico que le ha valido el apoyo de ONG nacionales e internacionales (De la Peña, 1998). Logró el reconocimiento de los derechos colectivos en la Constitución de 1998 y la ratificación ese mismo año del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo[505]. La agenda de la CONAIE se ocupa de temas diversos e intereses propiamente indígenas. Asimismo se ocupa de la defensa y recuperación de la tierra, territorios y recursos naturales, y la educación, cuya iniciativa más novedosa es la constitución de una Universidad Intercultural de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas. |
| **Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE):** su origen se remonta a la llegada del protestantismo a Ecuador (aproximadamente en 1937) y al conflicto entre indígenas evangélicos — |

[504] Para algunos, la institucionalización significaba el fracaso de las formas de lucha hasta entonces ensayadas; para otros, entrañaba desdoblarse en diferentes frentes sin afectar al núcleo duro del movimiento, esto es, las organizaciones indígenas de base. El peligro era llevar a la base el debate político partidista, reproduciendo los viejos vicios del sistema, lo que quebrantaría las solidaridades y alianzas étnicas largamente construidas.

[505] El Convenio 169 de la OIT (1989) es el único instrumento jurídico internacional que regula los derechos indígenas, cuyos principios básicos son el respeto a las culturas y formas de vida y de organización tradicionales indígenas, y su participación en las decisiones que les afectan.

| |
|---|
| aproximadamente el 60% de la población indígena ecuatoriana— y católicos que creó la necesidad de organizarse para defender la libertad de culto. La reunión de varias organizaciones provinciales de indígenas evangélicos de distintas denominaciones (luteranos, bautistas...) formó en 1975 la FEINE. En un principio chocó con la CONAIE. La relación se complicó por la difícil articulación entre la doctrina evangélica y la cosmovisión indígena tanto a nivel interno como externo. Sus acciones están encaminadas al desarrollo integral de los pueblos, vencer la corrupción y ejercer la solidaridad. |
| **Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras (FENOCIN):** creada en los años sesenta para presionar por el cumplimiento de la ley de reforma agraria. Es heredera del socialismo ecuatoriano y del sindicato campesino. Es la única organización intercultural del país aunque más de la mitad, el 65%, es indígena. Sus principales ejes de trabajo son: fortalecimiento organizativo, desarrollo sustentable con identidad, interculturalidad así como autonomía indígena y afroecuatoriana con una marcada oposición al neoliberalismo |
| **Pachakutik-Nuevo País:** partido formado por indígenas, sectores sociales mestizos (trabajadores de la ciudad, campesinos no indígenas, ecologistas) y afroecuatorianos. Su mayor propuesta es la creación de un Estado Plurinacional. |
| Todavía algunas comunidades indígenas pertenecen a la **Federación Ecuatoriana de Indios (FEI)**, un de las primeras organizaciones que data de los años sesenta, aunque prácticamente ha desaparecido. Responde al tutelaje del partido comunista. |

Las condiciones para esta estrategia se habían fraguado durante Noviembre de 1995, cuando el voto por el NO derrotó la convocatoria de Sixto Durán Ballén a una consulta popular para la aprobación de un paquete de reformas neoliberales referidas a las privatizaciones del sistema ecuatoriano de bienestar social, la prohibición de huelgas en el sector público y la potestad del presidente para la disolver el Congreso. La CONAIE, en confluencia con otros sectores movilizados en las ciudades, se opuso frontalmente al referéndum, proponiendo la realización de una Asamblea Constituyente.

Ya en las elecciones de Mayo de 1996, el recientemente constituido "Movimiento de Unidad Plurinacional Pachacutik-Nuevo País", basado en la alianza del movimiento indígena con grupos de izquierda y centro izquierda, obtuvo un reconocimiento importante, aunque no suficiente para efectuar la propuesta de realización de una Asamblea Constituyente. Aún así, por primera vez en la historia de Ecuador, fueron elegidos más de 70 dirigentes indígenas para diferentes cargos públicos (como Congresistas, Alcaldes, Concejales, etc.)[506]. El impacto no fue mayor debido a factores como la resistencia de muchos sectores ante la conversión del movimiento indígena en actor político o el mantenimiento relativo del arraigo de los partidos tradicionales de centro y derecha incluso en zonas de la Sierra.

Además, las propias organizaciones indígenas decidieron respaldar al candidato Abdalá Bucaram para la segunda vuelta a cambio de su compromiso para convocar a una

[506] Pajuelo Teves (2004) indica que los principales logros del Movimiento fueron la obtención de 8 cúreles en el Congreso y el triunfo en diferentes alcaldías importantes como Cotacachi, Guaranda, Archidona y Cuenca.

Asamblea Constituyente, reconocer constitucionalmente la Plurinacionalidad del Estado ecuatoriano, crear el Ministerio Indígena, defender las entidades y áreas estratégicas del Estado, ratificar el Convenio 169, conservar y defender las áreas naturales protegidas, y financiar la educación intercultural bilingüe así como la Subsecretaría de Salud con los recursos de la explotación petrolera.

Pero con el triunfo de Bucaram la sucesión de hechos y protestas políticas no se detiene (ver tabla 96); el movimiento indígena tiene un papel relevante en la caída del Presidente Abdalá Bucaram en 1997 y, en ese mismo año, se realiza la "Marcha por la autonomía y la plurinacionalidad", convocada por la CONAIE, y en la que participan más de 3.000 personas que, desde diferentes regiones del país, marchan a Quito. Allí organizan una Asamblea Constitucional Popular que redacta un proyecto de nueva Constitución en que se incluyen, entre otras peticiones, el reconocimiento de derechos colectivos y el derecho a consulta y veto en el caso de megaproyectos en territorios indígenas. El proyecto es sometido a un intenso proceso de negociación con distintos actores, partidos políticos y organizaciones de la sociedad civil, pero finalmente no es considerado en la versión definitiva de la nueva Constitución aprobada en 1998. No obstante, esta nueva Constitución reconoce un conjunto de derechos a los pueblos indígenas, de hecho, incorpora la figura de "Derechos colectivos de los pueblos indígenas"[507]. La nueva Constitución fue aprobada en Junio de 1998 y entró en vigencia dos meses después, introduciendo importantes innovaciones en relación a los derechos indígenas y colectivos, así como la ratificación del carácter "pluriétnico" del Estado ecuatoriano.

**Tabla 96. Conflictos y tipos de conflictos en Ecuador. 1987 - 2000**

| Asuntos | 1987 | 1990 | 1997 | 2000 |
|---|---|---|---|---|
| Campesinos | 0,8 | 3,4 | 2 | 4,4 |
| Cívico-regionales | 16,4 | 16,1 | 14,4 | 12,6 |
| Indígenas | 0 | 2,5 | 4 | 10,5 |
| Trabajadores Sector privado | 0,8 | 6,8 | 9,8 | 14,8 |
| Trabajadores sector público | 25 | 36,4 | 33,5 | 27,1 |
| Legislativos | 33,6 | 14,4 | 6 | 6,2 |
| Partidos políticos | 5,5 | 4,2 | 9,8 | 8,3 |
| Ejecutivo-Legislativo | 3,9 | 1,7 | 5,3 | 3,1 |
| Barriales | 9,4 | 13,6 | 15,1 | 12,9 |
| Otros | 4,7 | 0,8 | 0 | 0 |

[507] La nueva carta se convierte, junto con la de Colombia, en una de las más completas del continente en materia de derechos indígenas.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| **Total** | 128 | 118 | 695 | 641 |

Fuente: FLACSO (2004)

Tras la crisis vivida en el gobierno de Bucaram, la CONAIE y su partido Pachakutik se fortalecen otra vez obteniendo diputados nacionales y provinciales en las elecciones de 1998 y, ese mismo año, Ecuador ratifica el Convenio 169 de la OIT tras un proceso de negociación en que participaron la CONAIE y el Pachakutik[508].

Pero después de las elecciones de Mayo de 1998 y al ascenso al gobierno del presidente Jamil Mahuad en agosto de ese año, a la crisis política del país se sumó una agudización sin precedentes de la crisis económica, con escandalosos casos de corrupción, que llegó a su cenit con el colapso del sistema bancario, los anuncios gubernamentales del congelamiento de los depósitos bancarios y la dolarización. El resultado de esa espiral impresionante de crisis económica y política fueron los levantamientos indígenas de Marzo y Julio de 1999 (ver, por ejemplo, gráfico 22).

De este modo, finalizada la década de 1990, la deteriorada situación política y económica de Ecuador no se detuvo en su proceso de descomposición y tras una serie de intentos fallidos por frenar la debacle económica del país mediante la dolarización y otras medidas, el 10 y 11 de enero de 2000 la CONAIE, junto con otras organizaciones y movimientos, llama a la formación de parlamentos populares en las provincias y de un Parlamento Nacional en Quito. El 21 de enero de 2000 se produce la toma del Congreso, con el coronel Lucio Gutiérrez a la cabeza, actual Presidente de la República; le sigue la toma de la Corte Suprema de Justicia y, durante tres horas, del Palacio Presidencial de Carondelet. Los protagonistas de esta movilización, como en ocasiones anteriores, eran los indígenas, pero a ellos se sumaban organizaciones de la sociedad

[508] La aprobación del Convenio no estuvo exenta de polémica la mención a los temas de autonomía y autodeterminación en el manejo de recursos y territorios. Esto alarmó a sectores que vieron en estos términos una base para el separatismo indígena. Espinosa (1999) señala que, junto con la autodeterminación, el concepto de autodesarrollo y el fortalecimiento de las culturas indígenas pasaron a formar parte de un "nuevo discurso indígena", que procura el manejo de sus recursos, el reconocimiento de sus formas propias de autoridad y su participación en la toma de decisiones del Estado. Pero tal vez uno de los elementos centrales de la lucha indígena ecuatoriana de los años noventa se sintetice en la lucha por la plurinacionalidad que, como señala Dávalos (2000), "es la lucha por el reconocimiento a la diversidad, por el derecho a existir y pervivir en la diferencia fundamental frente al proyecto de la modernidad y frente a la expansión del capitalismo". Como eje político de la acción colectiva indígena, la plurinacionalidad extiende el ámbito de demandas y discursos a otras áreas de la vida de las personas indígenas y no indígenas, haciendo de ellas una propuesta más inclusiva y no sólo indígena, aunque relevando permanentemente los principales problemas que les han aquejado como tales: discriminación, exclusión, despojo, marginación, racismo.

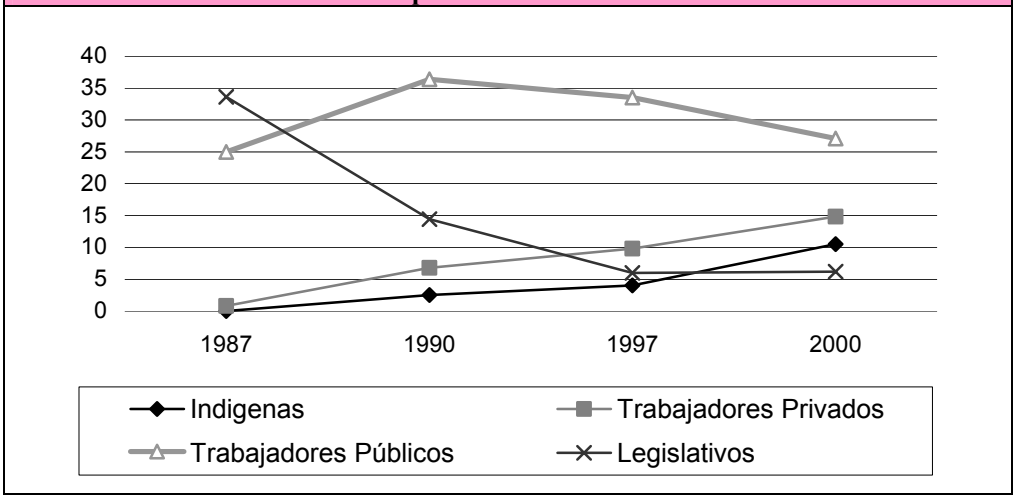
civil, sindicatos, estudiantes y militares disconformes que derrocan al entonces Presidente de la República, Jamil Mahuad[509]. Los levantamientos mencionados se realizaron como respuestas directas a las medidas del gobierno y se produjo una confluencia entre las demandas indígenas y los intereses de otros sectores como los transportistas, que se sumaron a las protestas. El resultado fue la firma de un acuerdo de nueve puntos referido a los problemas económicos y sociales del conjunto del país, y el inicio de un proceso de diálogo y negociaciones sobre la crisis nacional.

Un año después del levantamiento que defenestró a Mahuad, se produce un nuevo alzamiento esta vez en contra del presidente Gustavo Noboa. Nuevamente razones de corte económico, relativas a la privatización de empresas del Estado, así como a una serie de otras medidas neoliberales, fueron el detonador del levantamiento. El alzamiento se produjo entre los días 21 de enero y 7 de febrero de 2001 y desembocó en la declaración de estado de sitio en varias regiones del país. Tanto este nuevo levantamiento como los anteriores estuvieron inspirados en la búsqueda de soluciones a los problemas nacionales y no tan solo de los indígenas (tabla 97). Esta actitud abierta es tal vez la que ha ayudado a sumar fuerzas al movimiento indígena ecuatoriano, convenciendo a amplios sectores de apoyar sus estrategias y movilizaciones (Bello, 2004)[510]. Prueba de ello es que el 7 de Febrero, el gobierno y las organizaciones indígenas firmaron un acuerdo de 22 puntos por el cual se ponía término al levantamiento.

[509] Los acontecimientos venían anunciándose luego de una serie de manifestaciones de las organizaciones en contra del gobierno de Mahuad en el transcurso de 1999. Éste había intentado contener la situación por medio del establecimiento de "mesas de diálogo", que finalmente no dieron los resultados esperados por el gobierno. En dichas mesas se discutieron asuntos relacionados con el escaso avance que en opinión de las organizaciones indígenas se había alcanzado en materia de plurinacionalidad y se agregaron demandas de tipo económico relacionadas con las privatizaciones y las alzas de los precios de algunos productos básicos. Pero el levantamiento no sólo fue una expresión del descontento contra el mal gobierno, significó además un profundo cambio en las demandas y estrategias del movimiento indígena que, al pedir la disolución de los poderes del Estado, señalan algunos autores, planteó una crítica radical a la democracia formal (Dávalos, 2000), democracia en la que ha terminado por participar de lleno.

[510] Es así como en el levantamiento de 2001 el lema principal fue "Nada sólo para los indios", frase que refleja el espíritu unitario y abierto, contrario a todo esencialismo o fundamentalismo.

**Gráfico 22. Peso de los tipos de Conflictos en Ecuador 1987 – 2000**




Fuente: FLACSO (2004)

| Tabla 97. Número de conflictos por cuatrimestre Noviembre 1999- Febrero 2003 | | | |
|---|---|---|---|
| **Fecha** | **Frecuencia** | **Porcentaje** | **T.C** |
| Noviembre 1999 - Febrero 2000 | 237 | 15,36 | |
| Marzo 2000 - Junio 2000 | 227 | 14,71 | - 4,22 |
| Julio 2000 - Octubre 2000 | 179 | 11,60 | - 21,15 |
| Noviembre 2000 - Febrero 2001 | 293 | 18,99 | 63,69 |
| Marzo 2001 - Junio 2001 | 162 | 10,50 | - 44,71 |
| Julio 2001 - Octubre 2001 | 104 | 6,74 | - 35,80 |
| Noviembre 2001 - Febrero 2002 | 81 | 5,25 | - 22,12 |
| Marzo 2002 - Junio 2002 | 94 | 6,09 | 16,05 |
| Julio 2002 - Octubre 2002 | 85 | 5,51 | - 9,57 |
| Noviembre 2002 - Febrero 2003 | 81 | 5,25 | - 4, 71 |
| Total | 1543 | 100 | |

T. C. = Tasa de crecimiento con respecto al cuatrimestre
Fuente: Observatorio de conflictos. CAAP

Finalmente, como último episodio del movimiento indígena (ver tabla 98 para detalle sobre la evolución temporal del movimiento indígena ecuatoriano) al que se hará referencia en este trabajo debe considerarse el relato de las últimas elecciones presidenciales registradas en el año 2002, en las que salió elegido en segunda vuelta, el día 24 de noviembre de 2002, el coronel Lucio Gutiérrez, uno de los militares que encabezó el alzamiento de enero de 2000. Gutiérrez fue apoyado por una alianza compuesta por el partido que fundó después del levantamiento del año 2000, Sociedad Patriótica 21 de Enero (SP21), y el Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP), alcanzando el 54,34% de los votos (Bello, 2004).

| Tabla 98. Breve cronología del movimiento indígena ecuatoriano | |
|---|---|
| 1986 | Nace la CONAIE como organización nacional que agrupa a todos los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador. |
| 1988 | Creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe |
| 1990 | Primer Levantamiento Indígena del siglo XX: las nacionalidades y pueblos indígenas demandan el cambio del Art. 1 de la Constitución Política del Estado a fin de que el Ecuador sea declarado |

| | |
|---|---|
| | Estado Plurinacional. |
| 1992 | Legalización de territorios ancestrales para algunas de las nacionalidades amazónicas fruto de la marcha indígena de la OPIP (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza). |
| 1994 | Levantamiento indígena nacional en contra de la Ley Agraria Neoliberal |
| 1995 | Nacimiento del Movimiento Político Pluricultural Pachakutik Nuevo País, en alianza con otras organizaciones del movimiento social |
| 1996 | Mediante votación popular, indígenas son elegidos como diputados para el Congreso Nacional y forman parte de la Comisión de Asuntos Indígenas. Elección de líderes indígenas en los poderes locales: alcaldes, prefectos, concejales, consejeros y miembros de juntas parroquiales |
| 1997 | Levantamiento Indigena que fortaleció la movilización de amplios sectores sociales, para terminar con el gobierno de Abdalá Bucaram. |
| 1998 | Primera Asamblea Constituyente de los Pueblos del Ecuador: elaboración de la propuesta de Carta Política del Estado Plurinacional. |
| 1998 | El Congreso Nacional ratifica el Convenio 169 de la OIT. |
| 1998 | Introducción de los derechos de los pueblos indígenas en la nueva Carta Política |
| 1999 | Creación de CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador) |
| 1999 | Nacimiento de la Dirección Nacional de Salud Indígena |
| 1999 | Elaboración del Plan Operativo de los Derechos de los Pueblos Indígenas |
| 1999 | Creación de la Universidad Intercultural de los Pueblos Indígenas. |
| 1999 | Levantamiento Indígena que en unión con los movimientos sociales y sectores militares dio fin al régimen de Jamil Mahuad. |
| 2002 | En alianza electoral entre Pachakutik y Sociedad Patriotica 21 de enero, 21 de enero, gana las elecciones y asume la presidencia el Coronel Lucio Gutiérrez. |
| 2003 | Luis Macas ex presidente de la CONAIE, y Nina Pacari integran el Gabinete Ministerial como Ministros de Agricultura y de Relaciones Exteriores, respectivamente. |
| 2003 | Ruptura de la alianza electoral: los ministros son cancelados por el Coronel Gutiérrez. La contradicción entre la política gubernamental y el proyecto político de la CONAIE se profundiza. El movimiento indígena se fisura y se debilita. |
| 2004 | La CONAIE entra en proceso de recomposición. |
| 2004 | Movilización Indígena que expresa el rechazo de la sociedad ecuatoriana al régimen de Gutiérrez |
| 2004 | Asamblea de la CONAIE con el objetivo de tomar medidas encaminadas a defender los espacios de autonomía ganados en la lucha indígena y amenazados por el régimen actual. |

Sin embargo, el mandato de Gutiérrez se ha caracterizado por estar expuesto a elevados niveles de conflictividad entre los que no han faltado los indígenas a pesar de la coalición inicial que obtuvo la victoria en las elecciones de 2002 (ver tabla 99 y 100). La existencia de dos proyectos diferentes, sobre todo en torno a la continuación del modelo neoliberal, se volvió irresoluble en la medida que el gobierno implementó al pie de la letra las recomendaciones de los organismos internacionales (como el Fondo Monetario Internacional), generando el reclamo de sus aliados indígenas. Esta situación acabó con la expulsión de los representantes indígenas del gobierno y una nueva etapa de inestabilidad para el país.

**Tabla 99. Frecuencia de Conflictos**

| Mes (2003) | Frecuencia | Porcentaje |
|---|---|---|
| Marzo | 29 | 15,57 |
| Abril | 17 | 8,54 |
| Mayo | 34 | 17,08 |
| Junio | 17 | 8,54 |
| Julio | 23 | 11,56 |

| | | |
|---|---|---|
| Agosto | 20 | 10,05 |
| Septiembre | 30 | 15,07 |
| Octubre | 29 | 14,57 |
| Total | 199 | 100 |

| **Tabla 100. Tipos de Conflicto (2003)** | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Intervención | Marzo | Junio | Julio | Octubre |
| | Frecuencia | Porcentaje | Frecuencia | Porcentaje |
| Amenazas | 15 | 15,46 | 12 | 12,9 |
| Bloqueos | 13 | 13,4 | 12 | 12,9 |
| Marchas | 19 | 19,59 | 17 | 18,28 |
| Paros / Huelgas | 31 | 31,96 | 25 | 26,88 |
| Protestas | 17 | 17,53 | 25 | 26,88 |
| Tomas | 2 | 2,06 | 2 | 2,15 |
| Total | 97 | 100 | 93 | 100 |

Fuente: Elaboración propia a partir de datos ofrecidos en Ecuador Debate (2003)

De los hechos expuestos, se desprende que el movimiento indígena ha transformado la organización rural y ha moldeado debates sobre las políticas a desarrollar en áreas como la educación bicultural, la reforma agraria y la autonomía territorial[511]. Así mismo, con sus orígenes en diferentes organizaciones, el movimiento ecuatoriano desarrolló dos federaciones regionales fuertes: ECUARUNARI en los Andes y CONFENAIE en el amazonas. A pesar de las significativas diferencias en las experiencias y objetivos de las dos organizaciones regionales, durante la década de los ochenta, lograron forjar una confederación nacional, la CONAIE, de cara a presentar una única voz nacional al gobierno para la población indígena de Ecuador. Resultan fundamentales en el proceso las variables que han sido expuestas anteriormente: motivo / incentivo para organizarse (desigualdad, y su percepción, derivada por las medidas de ajuste e implementación de la democracia que se manifiestan en el cambio de régimen de ciudadanía), medios (redes construidas por el estado y por actores como la iglesia) y la oportunidad (espacio político democrático disponible desde 1979). El resultado se traduce en el hecho de que la CONAIE ha asumido una posición prominente en los círculos políticos nacionales – demostrando su poder tanto en lo que se refiere a movilización como a propuesta y se ha constituido en una organización a nivel nacional que ha mantenido una voz unida en beneficio de la mayor parte de la población indígena ecuatoriana de los andes y la amazonía.

[511] Para una mayor discusión sobre estos temas vinculados al movimiento indígena ecuatorianos puede accederse a Zamosc (1994); Selverston (1994); Almeida, Carrasco, et al. (1993); Trujillo (1994); Almeida, Vinueza, et al. (1992); CONAIE (1989).

## 7.1. Desigualdades indígenas en Ecuador

Ecuador, al igual que Bolivia y Perú se caracteriza porque sus poblaciones originarias han padecido y siguen padeciendo una situación de desigualdad en relación al resto de la población en una serie de ámbitos y esferas muy diversas. Se analiza este fenómeno a continuación.

### 7.1.1. Colonialismo y la creación de la categoría de indígena

La identificación étnica en el Ecuador contemporáneo es, en gran parte, el resultado de un proceso que tiene su origen en los "encuentros" coloniales. Así, para entender las divisiones étnicas contemporáneas en Ecuador es necesario acudir a la formación histórica de los límites étnicos partiendo de la etapa de colonización.

La etiqueta "Indio" fue la utilizada por los colonizadores para referirse a todos los pobladores / habitantes de América, a pesar de la diversidad étnica de estas poblaciones. Actualmente, el término "indio" es frecuentemente evitado en la región latinoamericana debido a su relación con los procesos de explotación colonial y se sigue considerando como un término que connota pobreza, servilismo, inferioridad y marginación ( Montoya, 1989 ). Por tanto, para hacer referencia al caso ecuatoriano, se empleará el término "indígena", como un vocablo más neutral para referirse a los descendientes de los pobladores originales en el país. Además, "indígena" parece ser la descripción que se prefiere por los individuos que participan de los movimientos indígenas del país como por ejemplo en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador[512].

En Ecuador, "indio" fue, en muchos sentidos, una categoría fiscal, en la medida que los nativos tenían que pagar a la corona española el tributo de indio, en trabajo o bienes (Wade, 1997). Dicho tributo no se abolió con la independencia y continuó hasta 1857

[512] Sin embargo, las poblaciones indígenas ecuatorianas contemporáneas, o al menos sus padres o abuelos, comparten la experiencia de ser considerados y tratados como indios, una identidad que, en cierta medida, se ha internalizado. Lo que resulta claro es que esta identificación tiene un profundo impacto en los procesos de identificación contemporánea y sería difícil discutir la identidad y movilización indígena contemporánea en Ecuador sin hacer referencia a la historia colonial y a la creación de la categoría "indio".

(Guerrero, 1993) siendo remplazado por nuevos mecanismos impositivos además de la obligación de pagar tributos a la iglesia (ver tablas para ejemplos de tributos en la provincia de Cuenca). La abolición del tributo no alteró las condiciones de vida de la mayor parte de indios ni condujo a la abolición de la categoría "indio" (ver tabla 101 y 102). De acuerdo a Varese (1996) la continua búsqueda, por parte de los indios, de una identidad étnica que pueda satisfacer la pertinencia comunal y expresar la afinidad / solidaridad de aquellos que comparten la experiencia colonial ha caracterizado la prolongada historia de resistencia étnica de los pueblos indígenas en Ecuador y en América Latina, por extensión.

**Tabla 101. Ecuador: categorías de indígenas tributarios. Cuenca, 1790**

| Parroquias | "Gruesa" | | "Provincias" | | Síntesis | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Originarios | Forasteros | Originarios | Forasteros | Originarios de "Gruesa" | | Forasteros (*) | | Total | |
| | | | | | # | % | # | % | # | % |
| Baños | 67 | 94 | 15 Pcia<br>2 Rbba | 11 Rbba. | 67 | 35 | 122 | 65 | 189 | 100 |
| Cumbe | 118 | 123 | | 11 Rbba.<br>2 Siccho | 118 | 46 | 136 | 54 | 254 | 100 |
| Giron | 88 | 198 | 33 Rbba | 10 Rbba.<br>1 Siccho | 98 | 29 | 242 | 71 | 340 | 100 |
| Cañaribamba | 51 | 91 | | 1 Rbba. | 51 | 36 | 92 | 64 | 143 | 100 |
| Pucara | 30 | 73 | | | 30 | 29 | 73 | 71 | 103 | 100 |
| Oña | 88 | 101 | 9 Rbba | 2 Rbba. | 88 | 44 | 112 | 56 | 200 | 100 |
| Nabon | 69 | 111 | 15 Pcia | 22 Rbba. | 69 | 32 | 148 | 68 | 217 | 100 |
| S.Bartolomé | 243 | 423 | 5 Pcia<br>1 Rbba<br>1 S. Andrés | 4 Pcia<br>13 Rbba. | 243 | 35 | 447 | 65 | 690 | 100 |
| Paccha | 113 | 246 | | 1 Rbba. | 113 | 31 | 247 | 69 | 360 | 100 |
| Jadan | 35 | 256 | 2 S. Andrés | 1 Rbba.<br>2 Sicchos | 35 | 12 | 261 | 88 | 296 | 100 |
| Sigsig | 64 | 109 | | 3 Rbba. | 64 | 36 | 112 | 64 | 176 | 100 |
| Gualaceo | 163 | 489 | 16 Pcia<br>10 Rbba<br>6 Chimbo | 53 Rbba.<br>5 Latacunga | 163 | 22 | 579 | 78 | 742 | 100 |
| Guachapala | 57 | 74 | 4 Rbba | 7 Rbba. | 57 | 40 | 85 | 60 | 142 | 100 |
| | 80 | 248 | 4 Pcia<br>1 Rbba. | 10 Rbba.<br>7 Sicchos. | 80 | 23 | | 77 | 350 | 100 |
| | 251 | 1129 | 29 Pcia<br>17 Rbba.<br>31 Suñamaca | 55 Rbba.<br>214 Pcia.<br>33 Sicchos. | 251 | 14 | | 86 | 1759 | 100 |
| Cañar | 152 | 411 | 75 Pcia.<br>31 Rbba.<br>22 Chimbo<br>5 Suñamaca | 39 Pcia.<br>87 lictos<br>60 Rbba.<br>3 Sicchos. | 152 | 17 | 733 | 83 | 885 | 100 |

* Se agrupa en esta columna a todos aquellos que no son originarios de Cuenca, es decir, a los forasteros de "Gruesa" y a los originarios y forasteros "otra provincia"

Fuente: Palomeque (1990)

| Tabla 102. Ecuador: categorías de indígenas tributarios (II). Cuenca, 1790 | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Parroquias | "Gruesa" | | "Provincias" | | Síntesis | | | | | |
| | Originarios | Forasteros | Originarios | Forasteros | Originarios de "Gruesa" | | Forasteros* | | Total | |
| | | | | | # | % | # | % | # | % |
| Deleg | 69 | 168 | | 16 Pcia<br>6 Rbba.<br>11 Sicchos | 69 | 26 | 201 | 74 | 270 | 100 |
| Sidcay | 59 | 684 | 105 Pcia. | 11 Pcia<br>10 Rbba.<br>11 Sicchos. | 59 | 7 | 821 | 93 | 880 | 100 |
| S. Sebastián | 124 | 702 | 38 Pcia.<br>2 Rbba.<br>3 Loja<br>7 Guano | 43 Pcia<br>37 Rbba.<br>8 Sicchos<br>3 Quito | 124 | 13 | 843 | 87 | 967 | 100 |
| S. Blas | 190 | 1189 | 40 Pcia. | 36 pcia.<br>30 Rbba.<br>10 Sicchos. | 190 | 13 | 1305 | 87 | 1495 | 100 |
| Total | 2121 | 6919 | 530** | 886*** | 2121 | 20 | 8837 | 80 | 10456 | 100 |

* Se agrupa en esta columna a todos aquellos que no son originarios de Cuenca, es decir, a los forasteros de "Gruesa" y a los originarios y forasteros "otra provincia"

** Son: 343 Pcia; 110 Rbba; 3 S. Andres; 28 Chimbo; 36 Suñamaca; 3 Loja; 7 Guano.

*** Son: 363 Pcia; 343 Rbba; 88 Siccho; 5 Latacunga; 87 Lictos y 3 Quito.

Fuente: Palomeque (1990)

Con la independencia, el sistema de dominación colonial continuó en gran medida (Stavenhagen, 1996). Los indios continuaron siendo tratados como poblaciones retrasadas en relación a los descendientes de los españoles y a los mestizos y estas ideas fueron reforzadas por las teorías del "racismo científico" de finales del siglo XIX ( Wade, 1997 ). Así, las ideas sobre la superioridad racial y las supuestas diferencias en los niveles de "civilización" continuaron siendo la premisa para el dominio político en Ecuador tras la etapa de la independencia. Esta situación, idéntica para la gran mayoría de los países latinoamericanos, ha sido descrita por Wade (1997) como de colonialismo interno: los sectores dominantes (gobernantes) explotan regiones dentro de un país de la misma manera en la que los países colonizadores explotaron a sus colonias de ultramar. En este sistema de dominación, clase y etnicididad coincidían.

La situación de marginación de las poblaciones indígenas ha ido acompañada por una crítica situación en sus condiciones económicas. De este modo, puede hablarse de una marginación de doble vertiente: material y simbólica. Se analizan estos datos a continuación.

### 7.1.2. Censos, estimaciones y carencia de datos: aproximaciones a la cuantía de la población indígena ecuatoriana

Una comparación precisa sobre las condiciones de vida de las poblaciones indígenas y no-indígenas en Ecuador presupondría la disponibilidad de estadísticas para tales efectos. Sin embargo, este no es el caso. En los censos oficiales llevados a cabo en el país (el primero de ellos tuvo lugar en 1950), no se han producido intentos para cuantificar la población por raza o grupo étnico (Stutzman, 1981). En este sentido, no existen estadísticas oficiales sobre la situación de las poblaciones indígenas. Sin embargo, a pesar de la ausencia de datos oficiales sobre las poblaciones indígenas en Ecuador, abundan en la literatura relativa a estas cuestiones estimaciones sobre su volumen y sus condiciones de vida. Se considera que la población indígena ecuatoriana constituye el 45% ( CONAIE, 2000 ), 43% ( Iturralde, 1991 ), sobre un 30% ( Gray, 1997 ), 20-30% ( Banco Mundial, 2000 ) y 27% ( Gurr, 1993 ). Las poblaciones indígenas amazónicas, en líneas generales, constituyen únicamente el 1% ( Storaker Kilander, 2001 ). La variación en estas cifras refleja las dificultades que surgen al tratar de definir quién es o no indígena.

Dos análisis, relativamente recientes, han tratado de calcular la población indígena de las tierras altas sobre el total de la población nacional ecuatoriana a través de criterios objetivos; Knapp (1991) y Sánchez-Parga (1996). Sánchez-Parga (1996) indica que supone un problema el hecho de que muchos académicos y agencias de desarrollo aceptan como válidos los datos presentados por los organizaciones indígenas ecuatorianas. Argumenta que el análisis de Knapp ha sido el intento más serio en referencia al cálculo de las poblaciones indígenas de las tierras altas ecuatorianas (ver tabla 103 y 104 para aproximaciones empíricas al respecto y mapa 11 para aproximación sobre su ubicación). Knapp utiliza el censo de 1950 en el que se pregunta a cada persona sobre su primera y segunda lengua pero no se interroga sobre la raza o etnicidad (Clark, 1998)[513].

| Tabla 103. Ecuador: poblaciones indígenas de la sierra y la amazonía | | |
|---|---|---|
| **Tierras altas** | Quichua | 3.000.000 |
| **Tierras bajas** | Achuar | 500 |
| | Awa-Kwaiker | 1.600 |
| | Chachi/Cayapa | 4.000 |

[513] Las poblaciones indígenas amazónicas no se contabilizaron en el censo.

| | | |
|---|---|---|
| | Cofán | 800 |
| | Huaorani | 2.000 |
| | Quichua | 60.000 |
| | Shuar | 40.000 |
| | Siona-Secoya | 1.000 |
| | Tsáchila/Colorado | 2.000 |
| | Zapara | 200 |

Fuente: Rosengren (2002)

| Tabla 104. Ecuador: Nacionalidades indígenas (por región e idioma) | | |
|---|---|---|
| **Nacionalidad** | **Región** | **Idioma** |
| Awa | Costa y Sierra | Awapit |
| Chachi | Costa | Cha'Palaachi |
| Epera | Costa | Epera |
| Tsachila | Costa | Tsafiqui |
| Manta-Huancavilca | Costa | Castellano |
| Shuar-Achuar | Amazonía | Shuar-Chicham |
| Siona-Secoya | Amazonía | Paicoca |
| Huao | Amazonía | Huao Tiriro |
| Ai'Cofán | Amazonía | A´ingae |
| Quichua | Sierra y Amazonía | Quichua (Runa-shimi) |

Fuente: Domínguez (2001)

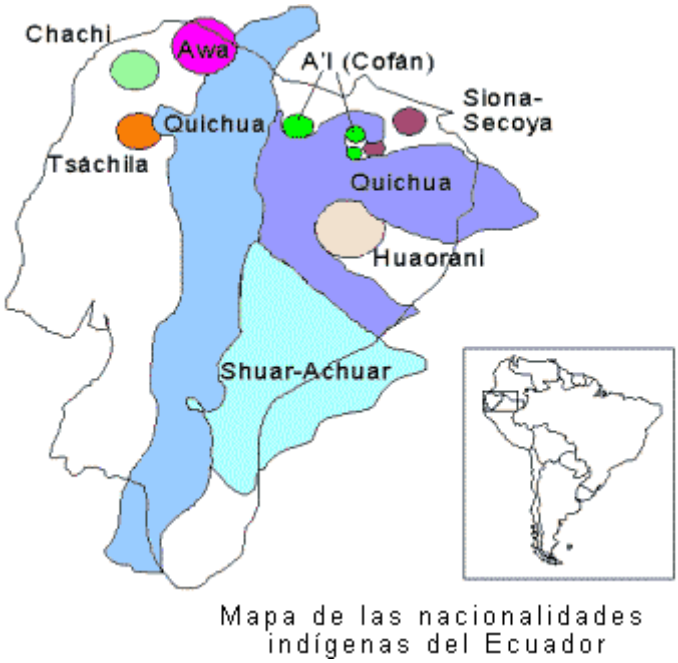
De acuerdo a este censo, 320.056 personas de un total de 3.150.000 hablan Quichua (Knapp, 1991). Ajustando el porcentaje de población que no fue enumerada, el número de personas que no respondieron a la pregunta sobre la lengua y la posible ocultación del Quichua en algunas áreas, Knapp concluye que 440.000 personas o el 14% del total de la población ecuatoriana eran Quichua-hablantes o indígenas en 1950[514]. Sobre esta base, y ajustando el crecimiento de población y la tasa de aculturación, Knapp estima que la población indígena de las tierras altas era de 836.507 personas en 1987, lo que supone el 9.2% del total poblacional en 1987.

Sánchez-Parga considera que el uso de la lengua nativa es un criterio suficiente para determinar quién es o no indígena aunque no lo considera necesario. Añade otra criterio suficiente que es la residencia en una comunidad rural en un área en la que la lengua nativa es utilizada aunque puede ser que no sea la predominante. Por tanto, de este modo, las personas que hablan una lengua nativa o viven en una comunidad rural en la que se emplea una lengua nativa, son consideradas indígenas. Utilizando este criterio ( y empleando como fuentes el censo de 1950, el trabajo de Knapp y el censo de 1990 ),

[514] Knapp emplea "indígenas" y "Quichua-hablantes" de manera intercambiable considerando que el lenguaje es el mejor y el único identificador del status cultural indígena.

Parga estima que la población indígena de las tierras altas, a principios de la década de los noventa, era de 850.119 personas: el 9.12% del total poblacional.

**Mapa 11. Mapa de las nacionalidades indígenas de Ecuador**




Mapa de las nacionalidades indígenas del Ecuador

Sin embargo, las posturas de Knapp y Sánchez-Parga son muy problemáticas. En primer lugar, representan una comprensión de la etnicidad muy esencial en la medida que consideran que la definición de indígena puede reducirse a uno o dos criterios. La debilidad de su análisis es patente con un estudio más cercano del censo de 1950, que es su principal fuente. Incluso aceptando que el hecho de hablar Quichua es una buena medida para medir la pertinencia indígena, no puede considerarse a la afirmación / negación de la gente en relación a la lengua hablada como un hecho objetivo tal y como lo hace Sánchez-Parga. Además, calcular márgenes de error, como lo hace Knapp, es realmente difícil.

Como reconoce Knapp, el censo de 1950 no cubre a toda la población y es probable que un número considerable de personas que no respondieron pudieran encontrarse dentro de la población indígena. Se esperaba una notable resistencia al proceso de registro por parte de estas poblaciones teniendo en cuenta que las familias se habían ocultado en anteriores esfuerzos censales temiendo que el objetivo de los censos fuera el reclutamiento militar o el aumento de impuestos ( Clark, 1998 ). Por otra parte, a pesar

de las campañas que promovían los beneficios del censo para todos los sectores de la población y la cooperación con la Federación Ecuatoriana de Indígenas y Campesinos del Ecuador ( FEI ), los trabajadores del censo se enfrentaron a diversas dificultades en las áreas andinas[515].

De la población enumerada en el censo, un 20% no respondió a la cuestión de la lengua ( Knapp, 1991 ). Knapp los incluye dentro del grupo de Quichua-hablantes en las tierras altas y cree que es lógico que estas personas quisieran ocultar su uso del Quichua debido a su bajo status social. De acuerdo a esta consideración, es probable que aquellas personas consideradas bilingües ( Quichua y Castellano ) prefirieran indicar que su lengua era el castellano. Aunque Knapp reconoce esta posibilidad considera que esta proporción de personas se compensa con el número de mestizos que podían haber señalado al Quichua como su segunda lengua. Sin embargo, esta cifra fue probablemente muy baja mientras que el número de personas que reconocieron hablar castellano pudo ser potencialmente muy elevado. Clarke ( 1998 ) precisa que el cabeza de familia, varón, era el responsable legal a la hora de proveer información relativa a todos los miembros de la familia; en 1950, la migración estacional a los núcleos urbanos fue frecuente entre los hombres indígenas de las tierras altas lo que les hizo dominar la lengua castellana de un manera más fluida. Con todas estas consideraciones, puede concluirse que la población quichua-parlante registrada en el censo de 1950 no parece ser un referente preciso de la composición étnica de la población ecuatoriana. También quedan demostrados los defectos derivados del uso de criterios objetivos en los procesos de definición de grupos étnicos. En el ecuador contemporáneo, no es posible emplear el uso del Quichua como una condición necesaria para ser indígena.

### 7.1.3. Diferencias indígenas en el terreno socio-económico: el ingreso y la educación

Como ha tratado de evidenciarse en el apartado anterior, no existen datos confiables sobre el porcentaje de población indígena en Ecuador. Como consecuencia, no ha sido posible desarrollar estadísticas sobre las condiciones de vida de las poblaciones indígenas en el país. Sin embargo, se dispone de datos ecológicos que ofrecen alguna

[515] Clark ( 1998 ) nos indica que diversos de estos trabajadores fueron atacados, especialmente en la provincia de Chimborazo.

información sobre aquellas áreas en las que viven un número considerable de población indígena. Para el caso ecuatoriano, Storaker (2001) indica que en la medida que se carece de datos individuales, los datos ecológicos son probablemente el mejor sustituto.

Así, sobre la base del estudio de Knapp (1991), Zamosc (1995) analiza las condiciones sociales en las áreas rurales en las que los quichua-parlantes constituyen una mayoría y las compara a las de las áreas rurales en las que éstos no suponen dichas mayorías (ver tabla 105). Aunque Zamosc no está de acuerdo con Knapp ante el hecho de que el lenguaje sea la característica más importante de las poblaciones indígenas, analiza el quichua hablado como una medida indirecta para determinar quién es o no indígena y que puede ser empleado por razones pragmáticas cuando se carece de otra información[516].

**Tabla 105. Distribución de la población rural en la Sierra (1990)**

| Provincias | Áreas de Población Mestiza | Áreas de Población Indígena | Total |
|---|---|---|---|
| Carchi | 100 | 0 | 100 |
| Imbamabura | 50,6 | 49,4 | 100 |
| Pichincha | 57,4 | 42,6 | 100 |
| Cotopaxi | 46,9 | 53,1 | 100 |
| Tunguruahua | 62,4 | 37,6 | 100 |
| Chimborazo | 33,7 | 66,3 | 100 |
| Bolivar | 72,1 | 27,9 | 100 |
| Cañar | 44,7 | 55,3 | 100 |
| Azuay | 75,1 | 24,9 | 100 |
| Loja | 93,9 | 6,1 | 100 |
| Total | 62,1 | 37,9 | 100 |
| Nº en miles | 1227,2 | 747,4 | 100 |

Fuente: Zamosc (1995)

Knapp calcula el número de parroquias[517] en las tierras altas que son predominantemente indígenas (con más del 33% de quichua-hablantes) y mestizas (menos del 33% de quichua-hablantes). Sin embargo, el número de quichua-hablantes es, en promedio, de un 65% en las parroquias predominantemente indígenas y más del 50% en aquellas parroquias predominantemente indígenas cercanas a Quito. También señala que alrededor del 25% del número total de parroquias son predominantemente

[516] Zamosc ( 1995 ) precisa que como consecuencia de esta situación, debemos modificar las pretensiones de un análisis cuantitativo y reconocer que los resultados obtenidos sólo pueden ser considerados como estimaciones o generalizaciones. Aunque parte de la población indígena probablemente informó hablar castellano antes que quichua en el censo, podemos casi asegurar que aquellos que indicaron hablar quichua son indígenas en el caso ecuatoriano ( Storaker, 2001 ). Knapp ( 1991 ) argumenta que aquellas áreas en las que el quichua o el castellano son predominantes son más representativas como áreas indígenas o mestizas respectivamente.

[517] Ecuador se divide en 21 provincias, subdivididas, a su vez, en cantones y parroquias.

indígenas y que el 35-40% del total de población rural de las tierras altas vive en esas parroquias. En la medida en que la información sobre características socio-económicas no existe a nivel de parroquias sino a nivel municipal, Zamosc ( 1995 ) aborda las municipalidades en las que más del 50% de la población vive en parroquias predominantemente indígenas como municipalidades predominantemente indígenas, y las municipalidades en las que más del 50% de la población vive en parroquias predominantemente mestizas como municipalidades predominantemente mestizas. Zamosc precisa que de 73 municipalidades en las tierras altas, excluyendo a Quito ( en el país se contabilizan 193 municipalidades ), 56 son predominantemente mestizas y 17 predominantemente indígenas.

Sobre la base de las estadísticas nacionales de los primeros años de la década de los noventa, Zamosc ( 1995 ) compara las características de las municipalidades predominantemente indígenas y las de las predominantemente mestizas en las tierras altas. El trabajo de Zamosc informa de que las municipalidades predominantemente indígenas se encuentran en desventaja frente a las predominantemente mestizas. En las indígenas, el 74.3% de sus habitantes vive en la pobreza; "sólo" un 49.1% en las mestizas. Las tasas de mortalidad infantil son un 50% más elevadas en las municipalidades predominantemente indígenas y las tasas de malnutrición son también muy elevadas. Así mismo destacar que el 22% de los hombres y el 38% de las mujeres son analfabetos en las aquellas municipalidades indígenas frente al 12 y 19% en las mestizas. Finalmente, los presupuestos municipales en las municipalidades predominantemente indígenas son, en promedio, dos terceras partes de los de las predominantemente mestizas.

Tras estos datos, destacar que en los documentos oficiales ecuatorianos, las diferencias étnicas parecen oscurecerse y revelarse al mismo tiempo. En una campaña de apoyo público para programas de educación y alfabetización en 1977 sólo se hacía una vaga referencia a la etnicidad en el documento de ocho páginas que se produjo en su momento; sin embargo, existían varias menciones a los pobres y "marginalizados" ( Stutzman, 1981 ). A pesar de situaciones como ésta, el Banco Mundial ( 2000 ) afirma claramente que las poblaciones indígenas son las más pobres en Ecuador y Gurr ( 1993 ) precisa que son aquellas en las que se detecta una mayor tasa de analfabetismo. Con

estas cifras y datos, puede afirmarse que las poblaciones indígenas ecuatorianas se encuentran más desaventajadas que aquellas no-indígenas.

Sin embargo, debe precisarse que un sector de población indígena en el país se desmarca de esta tendencia general y ha logrado escapar de la pobreza acuciante y de los niveles de analfabetismo. Es importante destacar que este progreso no ha comportado una pérdida de identidad, al contrario, y ha sido uno de los elementos que ha reforzado el éxito de los movimientos indígenas ecuatorianos. Se ve a continuación.

### 7.1.4. La clase media indígena en Ecuador

A pesar de la desventaja general en la que se encuentran las poblaciones indígenas en Ecuador, deben formularse algunas precisiones que no aparecen en los datos agregados. Siguiendo a Storaker (2001), puede decirse que en las dos últimas décadas, Ecuador ha contemplado el crecimiento de una clase media indígena y que esta élite indígena ha jugado un papel importante en el crecimiento del movimiento indígena ecuatoriano. La movilización requiere de liderazgo y ciertos recursos, y en este hecho se encuentra la posible contribución de una clase media indígena auto-consciente.

Los logros de la clase media indígena en Ecuador parecen haber inspirado orgullo en relación a la identidad indígena y han provisto de un contraejemplo a la imagen estereotipada del población indígena como pobre y "retrasada". Lo cierto es que si bien los reclamos para solventar los desequilibrios en el bienestar y la educación sufridos por las poblaciones indígenas puede ayudar a proveer incentivos para la movilización indígena, es también importante dispone de líderes indígenas formados que conozcan los entresijos del sistema político[518].

[518] Por ejemplo, si comparamos la situación ecuatoriana con la peruana, podemos indicar que si bien la clase media indígena en Ecuador continúa identificándose con los sectores empobrecidos, la población indígena de las tierras altas peruanas que "asciende" a la clase media tiende a "olvidar" sus raíces. Según Montoya ( 1998 ), desde mediados de la década de los setenta, se detectan en Perú profesionales indígenas ( abogados, ingenieros, profesores, contables, etc. principalmente varones ) integrados dentro de la cultura dominante del país y que no presentan ningún tipo de ansiedad por afirmar su identidad indígena. Montoya ( 1998 ) indica que la razón por la que los pueblos indígenas peruanos de las tierras altas no muestran su orgullo identitario se debe a que estuvieron más reprimidos y marginados por el poder colonial que las poblaciones indígenas ecuatorianas. En contraste con Ecuador, donde ciertos grupos siguieron estando privilegiados durante el periodo colonial, la nobleza indígena peruana fue completamente destruida. La derrota de la rebelión encabezada por Túpac Amaru en 1780 supuso la

Uno de los ejemplos para comprobar el progreso de esta clase media indígena se encuentra en la municipalidad de Otavalo (ver mapa 12), conocida por la calidad de su producción textil incluso antes de la colonización[519]. A diferencia de otros grupos indígenas de las tierras altas, los otavaleños han adquirido una capacidad productiva independiente que les ha provisto unos ingresos más elevados de los que pueden encontrarse en los promedios nacionales. De este modo, durante los siglos XIX y XX la región de Otavalo se ha convertido en una zona de prosperidad y orgullo étnico entre la miseria andina (Salomon, 1981)[520].

A pesar de su progresión económica, los otaveleños han seguido manteniendo y potenciando su identidad y no han adoptado el "paquete de valores culturales occidentales" (Salomon, 1981). Kyle (1999) precisa que los procesos de urbanización y migración no han implicado una pérdida de la identidad grupal; la mayoría de los otavaleños que viajan al exterior siguen conservando sus vínculos con su lugar de procedencia.

---

completa destrucción de la élite indígena peruana en el siglo XIX y, de acuerdo a Manrique ( 1999 ), en Perú el término indio ha sido sinónimo de pobre desde siempre. Además, Montoya ( 1998 ) precisa que en el momento de establecimiento de la república en 1821, no habían representantes indígenas en la mesa de negociaciones. Degregori ( 1993 ) argumenta que la destrucción de la nobleza indígena debería enfatizarse debido a la importancia de las élites para crear identidades étnicas y / o nacionales, en ( re ) inventar tradiciones y al imaginar proyectos. Ecuador formó parte de la periferia del imperio inca y no tenía propiamente una nobleza indígena en el periodo de colonización. Sin embargo, existían diferencias en cuanto a riqueza y poder entre los diferentes grupos indígenas y el poder colonial siguió favoreciendo a unos grupos frente a otros.

[519] Siguiendo con la nota al pie anterior, podemos decir que mientras la gran mayoría de indígenas trabajaba para las brutales élites coloniales, un grupo de comunidades otavaleñas ( no todas ) fueron designadas como los tejedores de la corona española y se dijo de ellos que eran los descendientes de la realeza inca ( Kyle, 1999 ). Así, en el siglo XVII, Otavalo proveía a una gran parte del mundo colonial son sus productos textiles ( Salomon, 1981 ). Aunque es difícil decir que los tejedores otavaleños estuvieron privilegiados ( teniendo en cuenta que trabajaban durante muchas horas y en condiciones miserables ), la producción textil se convirtió en la base de una próspera economía que, tras la independencia, ha sido controlada por los indígenas.

[520] Los otavaleños se han visto beneficiados por procesos como el crecimiento del turismo desde la década de los sesenta o la pavimentación de la autopista panamericana de Quito a Otavalo en 1973 y que ha abierto nuevas posibilidades para la población indígena de la zona. Los otavaleños han sido conscientes de la potencialidad de su producción textil de cara al mercado turístico interno y por la aceptación que las artesanías tienen en el exterior. Desde la década de los sesenta, según Kyle ( 1999 ) ha quedado claro que la principal ventaja para estas poblaciones no ha dependido tanto de su habilidad para tejer y proveer a una demanda pre-existente sino el hecho de que su identidad cultural fuera considerada como exótica en el exterior.

De este modo, se produce un claro contraste entre los indígenas otavaleños, con una mayor capacidad económica (y con un inglés, castellano y quichua hablado de manera fluida) y los campesinos indígenas de las restantes tierras altas ecuatorianas.

**Mapa 12. Localización de Otavalo**

De este modo, las poblaciones indígenas otavaleñas[521] han contribuido al crecimiento de una nueva clase media indígena en Ecuador (de la Torre, 1999). A finales de la década de los setenta, la primera generación de profesores indígenas, abogados, etc. empezó a emerger de las universidades ecuatorianas, muchos de ellos procedentes de Otavalo (y también de Saraguro) y que parecen haber jugado un papel muy destacado en el movimiento indígena. Field (1991) precisa que los otavaleños han creado un modelo de capitalismo indígena y han ejercido una importante influencia en la plataforma política de ECUARUNARI y CONAIE[522].

---

[521] Storaker ( 2001 ) incide que los ganaderos del región de Saraguro, al sur de las tierras altas ecuatorianas, también han colaborado en el proceso. Casagrande ( 1981 ) precisa que la fortuna de lo sraguros se ha onstruidos a través de la expansión de la agricultura y la ganadería en las tierras bajas durante la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, tanto otavaleños como saraguros tienen en común su orgullo por su identidad indígena.

[522] El ejemplo de los otavaleños demuestra que el disponer de una base de recursos segura hace que la movilización indígena y la afirmación de la identidad sean más probables, mientras que la desventaja económica puede hacer que la población abandone su identidad indígena de cara a mejorar sus status social y progresar económicamente. Sin embargo, también es posible que el ejemplo otavaleño haya sido

### 7.1.5. Diferencias políticas entre las poblaciones indígenas y las no indígenas en el terreno de la participación política

Pocos recursos revelan algún indicio de participación de las poblaciones indígenas en la política formal o en la administración pública ecuatoriana antes de 1990. La emergencia de representantes indígenas en el terreno de la política se empieza a producir en la década de los noventa, momento en el que el movimiento indígena ecuatoriano entra en la escena política nacional aunque a través de un levantamiento y no de los canales políticos formales (ver tabla 106). Sólo a través de la elección para el parlamento de ocho representantes indígenas en 1996, puede decirse que las poblaciones indígenas se involucraron en la política formal a nivel nacional. Storaker (2001) indica que, en la actualidad, entre un 10 y un 15% de todos los puestos políticos, a nivel local, nacional, se encuentran ocupados por indígenas.

| Tabla 106. Principales alzamientos indígenas en Ecuador (1990-2001) | |
|---|---|
| 28 de mayo de 1990 | Campesinos y militantes de la Confederación de Nacionalidades Indígenas (Conaie) ocupan la iglesia colonial de Santo Domingo, en Quito, para exigir tierras para sus comunidades. |
| Marzo-octubre 1992 | se suceden las protestas contra el quinto centenario del descubrimiento de América, mediante marchas desde regiones remotas que concluyeron el 12 de octubre de ese año. |
| 13 de enero de 1993 | comunidades indígenas de Cotopaxi, Bolívar, Chimborazo y Tungurahua, en la sierra central, realizan un paro de 48 horas para rechazar la pretendida privatización de la seguridad social |
| Junio de 1994 | Protesta indígena en contra de la Ley de Desarrollo Agrícola. Nueve provincias fueron aisladas por el cierre de carreteras. |
| 1996 | El movimiento indígena ingresa en los canales políticos formales y surge el movimiento Pachakútik (Nuevo País en quechua); intentan captar la presidencia con candidato propio, pero solo logran cinco curules en el Congreso unicameral. |
| Febrero de 1997 | Participación activa en las protestas del 5 y 6 de ese mes que terminó en el derrocamiento y posterior huida del país del entonces presidente Abdalá Bucaram. |
| 1998 | Se inicia una serie de protestas violentas contra el régimen del democristiano Jamil Mahuad. |
| Marzo-Julio de 1999 | Los colectivos indígenas son los protagonistas principales, junto a taxistas, en las huelgas nacionales en contra del alza de los combustibles. |
| 21 de enero de 2000 | Más de 15 mil indígenas que habían llegado los días previos al derrocamiento de Mahuad, se unen a un grupo de coroneles insubordinados y llegan al poder con Antonio Vargas como miembro del triunvirato que duró tres horas. La protesta comenzó con el asalto de los indígenas al Congreso y a la Corte Suprema de Justicia. |
| 20 y 21 de Agosto de 2000 | La CONAIE se reúne en la región amazónica de Puyo para decidir un levantamiento en contra del gobierno de Gustavo Noboa y se autoproclaman "en pie de guerra". |

relevante en Ecuador porque se han presentado otros factores de importancia para la movilización indígena; desde nuestro argumento, la creación de redes y la disponibilidad de espacio político asociativo resultan claves.

| | |
|---|---|
| 4 de septiembre de 2000 | Comienza un nuevo levantamiento indígena, esta vez indefinido, en rechazo a la dolarización de la economía y contra una polémica ley que tiene como eje la privatización de empresas estatales. |
| 2 de enero de 2001 | Comienzan las protestas en todo el país para demandar que el Gobierno derogue "tarifazos" de 35%, 80% y 100% en los precios de gasolinas, pasajes y gas licuado, respectivamente. Los indígenas se unen a las protestas y anuncian una marcha a Quito. |
| 29 de enero de 2001 | La CONAIE ocupa la Universidad Politécnica, en el norte de Quito e inicia la "toma de Quito" con unos 6 mil indígenas que chocan con la policía, con el saldo de una veintena de heridos. |
| 30 de enero de 2001 | Es detenido el máximo líder de la CONAIE, Antonio Vargas, por incitar a la subversión. Es liberado dos días después gracias a un amparo constitucional. |
| 2 de febrero de 2001 | El Gobierno decreta el estado de emergencia nacional a causa de un estado de conmoción interna. |

Debe indicarse aquí que, hasta 1978, no se permitía que los analfabetos ejercieran el derecho a voto en el país. Como resultado, una gran proporción de población indígena no disfrutó plenamente de los derechos de ciudadanía hasta esa fecha. El limitado enfoque de lo anteriores regímenes democráticos puede constatarse en el hecho de que en 1960 los votantes representaban sólo al 17.4% de la población ecuatoriana (Quintero & Silva, 1991).

De acuerdo a Guerrero (1993), las poblaciones indígenas ecuatorianas han estado sujetas a una posición legal ambigua durante la mayor parte del siglo en la medida que han sido contabilizados como nacionales pero no como ciudadanos. Tras la abolición del tributo indio en 1857, el estado se retiró del entorno rural, dejando la administración a los poderes locales; en otras palabras, a las haciendas y la iglesia. Esto implicaba que los derechos de las poblaciones indígenas quedaban relegados a la esfera privada y esta situación se prolongaba hasta la reforma agraria de 1964. La consecuencia de esta situación fue que los conflictos entre las poblaciones indígenas y los poderes locales no alcanzaran la escena política nacional y se resolviera por la "justicia del patio de hacienda" (Guerrero, 1993) puesto que los indígenas de las tierras altas, pertenecían a la hacienda (ver tablas 107 y 108).

| **Tabla 107. Ecuador: Litigios comunales (1930-1962)** | |
|---|---|
| **Periodo** | **Número** |
| 1930-1939 | 45 |
| 1940-1949 | 124 |
| 1950-1962 | 74 |

Fuente: Ibarra (2004)

| **Tabla 108. Ecuador: conflictos y sublevaciones rurales en la sierra (1916-1930)** | | |
|---|---|---|
| **Tipos de conflictos** | **Números** | **Porcentajes** |
| Conflictos entre haciendas y | 19 | 21 |

| | | |
|---|---|---|
| comunidades | | |
| Conflictos laborales | 6 | 7 |
| Levantamientos locales | 49 | 56 |
| Causas varias | 14 | 16 |
| Total | 88 | 100 |

Fuente: Rosero et al. (1990)

En la medida en que la penetración estatal aumentó así como la organización de los movimientos campesinos respaldados por los partidos de izquierda a partir de la segunda mitad del siglo XX se empezó a revertir el poder de los propietarios de las haciendas y se emprendió una etapa marcada por las reformas agrarias. Sin embargo, ni las reformas agrarias de los sesenta y los setenta ni tampoco las transiciones a la democracia, con la extensión del sufragio para incluir a todos los adultos en el país, se tradujeron de inmediato en un aumento de la representación en la política oficial para las poblaciones indígenas. Sánchez (1996) argumenta que en esta etapa las personas indígenas no podían ocupar puestos de liderazgo político dentro de las parroquias o municipalidades.

Con estas indicaciones, aunque breves y sintéticas, se pretende dejar claro que las poblaciones indígenas de la tierras altas ecuatorianas se han visto perjudicadas por un entorno de desigualdad que también se manifiesta a nivel político. Esta situación ha empezado a cambiar en la medida que las poblaciones indígenas, a través del protagonismo adquirido por los movimientos y organizaciones de base indígena, se han convertido en un factor a tener en cuenta en la política nacional mientras que los movimientos y organizaciones son ya un actor estratégico consolidado dentro del sistema de partidos.

Lo cierto es que el desmantelamiento del tradicional sistema de haciendas en la década de los sesenta y la eliminación de los requisitos de alfabetización con las transiciones a la democracia implicaron el final de aquellas formas de discriminación institucional que resultaban más obvias (de la Torre, 1999). Este proceso de cambio se ha visto reforzado por el hecho de que en un mundo en el que el contacto internacional ha aumentado, así como la educación y la expansión de las ideas universalistas sobre los derechos humanos, se complica la posibilidad de mantener situaciones de estratificación étnica ( Horowitz, 1985 ), de manera que Ecuador, a pesar de los aspectos señalados, ha contemplado un progresiva democratización de las relaciones étnicas.

La tarea que queda pendiente consisten en explicar cómo las diferentes formas de integración y los diversos procesos organizativos producen límites / fronteras étnicas distintas y diferentes formas de discriminación. Para analizar este punto, es necesario centrarse en las políticas de integración y de construcción nacional perseguidas por el estado y que se abordan a continuación.

Antes de ello, destacar que la identificación étnica en Ecuador puede contemplarse como el resultado de encuentros coloniales y que explican la fuerte correlación entre los conceptos de clase y etnicidad en el país. Cómo se ha visto, las poblaciones indígenas se han visto en clara desventaja en aspectos como el ingreso, la educación o la representación política. Sin embargo, la mejora en aspectos como la educación, el ingreso o la movilidad social han conducido a la consolidación de una clase media indígena que ha desempeñado un papel importante en la creación y consolidación de los movimientos a partir de finales de la década de los setenta.

Pero se hará un esfuerzo por dejar claro a continuación que las diferentes formas de discriminación están relacionadas con las distintas formas de creación / consolidación de los límites étnicos y las diversas formas de integración nacional perseguidas por el estado ecuatoriano. Antes, un breve detalle sobre las diferentes situaciones experimentadas en la amazonía y en la sierra y que ayudan a contextualizar el marco de referencia en el que se producen los procesos organizativos.

### 7.2. En la Amazonía...en la Sierra...un entorno significativo

La independencia de España y la creación de la República de Ecuador no supuso ningún cambio en las condiciones de vida de las poblaciones indígenas en la medida que dicho proceso fue un traspaso de las manos de los españoles a las de los criollos. Así, en los años siguientes a la declaración de la independencia, la acción de terratenientes y militares significó la continuación del trabajo forzado o el pago de tributos. Estos hechos dieron lugar a numerosos levantamientos que, sin embargo, fueron reprimidos.

La economía del naciente estado ecuatoriano se caracterizó en el siglo XIX por la apertura al comercio internacional y el incentivo a la producción encaminada a la

exportación de cacao, tabaco, madera, cuero, etc. (Ayala 1978, Moneada 1976). En la sierra se consolidó el poder de los terratenientes y con ello la sobreexplotación de la que eran sujetos los indígenas: largas jornadas de trabajo; ínfimos salarios, cuando los había; deudas que se heredaban de padres a hijos, etc.

Favorecida la producción de exportación, en la costa se fue consolidando la gran propiedad en desmedro de las pequeñas, esto dio lugar a que se disputara la mano de obra indígena entre los terratenientes de la sierra y los de la costa. Así, a finales del siglo XIX, la costa, que había sufrido un despoblamiento continuo de la población indígena a causa de las enfermedades, epidemias, huida, etc., había experimentado un importante aumento demográfico, en el que incidió de alguna manera la corriente migratoria de población indígena que huía de las condiciones de explotación inhumanas a las que estaba sujeta en las haciendas de la sierra.

En la Amazonía, el interés por afianzar las fronteras del estado ante la continua presión del ejército peruano, así como el afán de incorporar nuevas tierras a la producción, provocó que el Estado, limitado en el aspecto económico, hallara en la labor misionera el mecanismo más eficaz para llevar adelante sus proyectos. Así el gobierno de García Moreno permite el reingreso de los Jesuitas al país, especialmente a la región Amazónica, para hacerse cargo de la administración eclesiástica y civil, como lo había hecho antes de su destierro. Luego, en 1888 se firmó un acuerdo bilateral entre la Santa Sede y el gobierno ecuatoriano mediante el cual se crearon cuatro Vicariatos en la Amazonía: el de Canelos y Macas a cargo de los dominicos; el de Napo, de los jesuitas; el de Zamora, de los franciscanos; y el de Méndez y Gualaquiza, de los salesianos. De esta manera, los misioneros avalizaron la presencia de la sociedad nacional en la zona, que si bien estaba habitada por las poblaciones indígenas, al ser consideradas éstas como poblaciones salvajes o bárbaras no representaban para el Estado presencia alguna; por este motivo, se consideraba a la región Amazónica como tierra de nadie.

Los misioneros fueron los encargados de llevar adelante la tarea evangelizadora y "civilizadora" que permitió la preparación de la mano de obra indígena y la construcción de cierta infraestructura para la posterior colonización. Esto expuso de manera permanente a los indígenas a un sinnúmero de problemas derivados de la

expansión de la sociedad nacional, de la incorporación como fuerza de trabajo y del desconocimiento y desprecio a su cultura.

Con las condiciones de sobre-explotación a las que las poblaciones indígenas siguieron sujetas durante el siglo XIX, se suscitaron numerosos levantamientos como los ocurridos en el Cañar (1862), en Imbabura y Guano (1868), Chimborazo (1871), Napo (1892), etc. Pero nuevamente estos levantamientos fueron reprimidos de manera brutal.

A partir de 1895, con la Revolución Liberal se impulsó aún más la incorporación de Ecuador a la economía mundial dentro del modelo capitalista agro-exportador. La Ley de Patronato (1899), la Ley de Cultos (1904), la Ley que suprimía la prisión por deudas (1918), la construcción del ferrocarril, la laicización de la educación, etc. estuvieron encaminadas a favorecer el desarrollo de la economía ecuatoriana. La Iglesia perdió parte de su capacidad de control ideológico, tanto porque disminuyó su presencia física, al pasar sus propiedades a manos de la Asistencia Pública, como también por el establecimiento de la educación laica. Como resultado de estas nuevas condiciones, parte de la mano de obra indígena se vio liberada de algunas de su ataduras emigrando a la costa en busca de los salarios que se ofrecían en las plantaciones; otra parte permaneció ligada a la hacienda bajo una nueva modalidad de explotación que fue el huasipungo[523].

En la Amazonía se fue consolidando la expansión de la sociedad nacional a través de la acción de los misioneros, de la explotación del caucho y otros productos, de la creciente presencia de colonos, guarniciones militares, etc. afectando de manera directa a la población indígena a la que se empezó a desplazar de sus territorios ancestrales y obligándola a retirarse a la selva o en su defecto a quedarse para ser explotados por los colonos. Por estas razones, durante las primeras décadas del siglo XX, las sublevaciones continuaron.

Es importante recalcar aquí que, antes de que los partidos de izquierda o las organizaciones sindicales tuvieran influencia en los sectores campesinos e indígenas, a

[523] Que consistía en el usufructo de una fracción de tierra que le asignaba el hacendado al indígena a cambio de la cual, él y su familia estaban obligados a trabajar en la hacienda entre 4,5 y 7 días a la semana. Junto con el huasipungo coexistieron otras formas de explotación como son la yanapa, el sitiaje, el cuentayazgo, etc.

lo largo de toda la Colonia y de casi el primer siglo de la República, los indígenas tuvieron una capacidad de respuesta que rebasó el aspecto individual dando lugar a una serie de levantamientos, tanto en la sierra como en la amazonía y que, dadas las condiciones de la época, no pudieron generalizarse. Estos hechos rebaten las posiciones de aquellos que han querido negar la capacidad de movilización de estas poblaciones en tanto que indígenas.

A principios del siglo XX, de manera concomitante con los levantamientos indígenas en el campo, se fueron consolidando organizaciones urbanas a partir de los gremios artesanales que existían desde la época de la Colonia ( bajo la influencia de la Iglesia ). El general Eloy Alfaro apoyó la formación de Asociaciones e Instituciones de Beneficencia que estuvieron orientadas por la ideología mutualista liberal y el anarquismo. Estas organizaciones, poco a poco, fueron adquiriendo un carácter clasista. A fines de la década del 1910 se realizaron varias huelgas y surgieron organizaciones con capacidad de convocatoria como la Confederación de Obreros del Guayas ( COG ) y más tarde la Federación de Trabajadores Regional Ecuatoriana ( FETRE ), que habría de liderar una de las más importantes gestas del movimiento popular en 1922, que finalizó con una sangrienta represión ( INFOC, 1982 ).

A partir del año 1926, en que se fundó el partido Socialista, la mayor parte del movimiento popular estuvo influenciado por su actividad y por el apoyo que sus miembros prestaron a las luchas de los trabajadores de la ciudad y el campo. Con el respaldo de este partido y luego del partido Comunista, se empezaron a formar los primeros sindicatos campesinos con una base mayoritaria de indígenas.

En 1927 se organizó el sindicato de El Inca en Pesillo y más tarde, Tierra Libre de Moyurco, Pan y Tierra de la Chimba; todos en el sector de Cayambe, provincia de Pichincha. Estos sindicatos formados en su mayoría por huasipungueros, que tenían como reivindicaciones la tierra, el derecho al agua y los pastos, el salario, la educación, el cese de los abusos, etc. Esta organización indígena, bajo la forma de sindicato fue tomando más fuerza y expandiéndose a otros sectores de la sierra y de la costa, a pesar de las violentas represalias de que fueron objeto. En 1931, en base a estos sindicatos se intentó organizar el primer Congreso de Organizaciones Campesinas de Cayambe, lo que fue impedido por la represión. La lucha continuó y en 1934, se reunió la

Conferencia de Cabecillas Indígenas que puso las bases para construir una organización a nivel regional y nacional.

Ante la permanente lucha de indígenas y campesinos, el Estado buscó formas de control. Así, en 1937, surgía la Ley de Comunas que alteró la estructura tradicional de la comunidad y puso un marco legal dentro de los cánones del Estado y, en agosto de 1944, se constituyó la Federación Ecuatoriana de Indios ( FEI ), con el apoyo del partido Comunista y de la Confederación Ecuatoriana de Obreros ( CTE ), aglutinando a sindicatos, cooperativas y comunas y recogiendo, por primera vez en su nombre, la representación indígena.

El ámbito de acción de la FEI estuvo restringido a la región serrana; contempló únicamente la problemática agraria de los indígenas que estaban dentro del sistema de haciendas ( por ejemplo los huasipungueros ); buscó la eliminación de las formas serviles de producción, la parcelación de los latifundios, el pago de salarios, la disminución de las horas de trabajo y en general la aplicación de la legislación laboral.

Sin embargo, la FEI no tomó en cuenta la globalidad de los problemas indígenas, esto es, la explotación de clase y la discriminación étnica a la que estaban sujetos. Por este motivo, la organización no alcanzó a tener la representatividad nacional de los indígenas. Si bien algunos indígenas ocuparon puestos directivos, siempre estuvieron bajo el control de agentes externos ( Partido Socialista, Comunista, CTE ).

Desde 1938, en que se funda la Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos ( CEDOC ), más tarde Confederación de Organizaciones Clasistas, la Iglesia influye a través de esta organización en el movimiento popular con el afán de contrarrestar la creciente influencia de la izquierda, y a partir de mediados de los 60, amplía el ámbito de su acción al sector campesino indígena por medio de la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas ( FENOC ).

En las décadas del 50 y 60 (caracterizadas por un mayor desarrollo del capitalismo), se vivió una época de efervescencia del movimiento campesino- indígena articulado por la FEI en la sierra y la Federación de Trabajadores Agrícolas del Litoral ( FETAL) en la Costa. Varias comunidades indígenas de Cotopaxi, Tungurahua y Chimborazo

protagonizaron enfrentamientos de rechazo al Censo Agropecuario ( Albornoz, 1972 ); en Guachún, mueren algunos miembros de la Misión Andina ( Velasco, 1979 ), en Columbre se levantan 2000 indígenas en 1961, lo que culmina con el asesinato de dos campesinos y muchos presos ( Velasco, 1979 ), etc.

La presión por la tierra ejercida por el campesino-indígena ( que incluso en varios casos llevó a que los hacendados entregaran los huasipungos ) y la necesidad de modernizar el agro para emprender un desarrollo de tipo empresarial, llevó al Estado a la promulgación de la primera Ley de Reforma Agraria en 1964. La aplicación de esta Ley sólo favoreció a un sector de la población huasipunguera, que recibió tierras en los lugares menos aptos para la agricultura y más alejados de las vías de comunicación; después se entrará con más detalle en este proceso. En todo caso, a partir de esta época la lucha por la tierra se enmarca dentro de la Ley de Reforma Agraria y las gestiones se realizan en el (Instituto Nacional de Reforma Agraria y Colonización - IERAC). Esto hace perder fuerza a la acción de la FEI.

Sin embargo, la reivindicación indígena que va más allá de lo económico empieza a surgir con características propias y a buscar, en la formación de organizaciones indígenas, el mecanismo de su lucha. Estas organizaciones tendrían que enfrentar más adelante numerosos problemas; entre otros, la acción misma del Estado a través de las Leyes que va creando: Segunda Ley de Reforma Agraria en 1973; la Ley de Fomento Agropecuario (1979), y un conjunto de reglamentos sobre la tenencia de tierra, productividad, control de comunicaciones y organizaciones, etc. Estas, junto con una serie de instituciones que son creadas para aplicar la política del Estado, como el IERAC, el Banco Nacional de Fomento, el Ministerio de Agricultura, etc. dan origen al desarrollo de programas inconsultos que no toman en cuenta la verdadera problemática agraria del país ni la indígena. Además, empiezan a aparecer numerosas agencias de desarrollo privadas, nacionales e internacionales, cada una de las cuales imponen diversos programas dirigidos a comunidades indígenas y campesinas convirtiendo a dichas poblaciones en objetos y no sujetos de su historia.

En esta dinámica, los indígenas han ido buscando su espacio y han surgido organizaciones locales y regionales; las mismas que han dado origen a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, constituida en noviembre de 1986.

### 7.2.1. En la Amazonía...

El territorio continental ecuatoriano se halla dividido por la cordillera de los andes en tres regiones naturales: costa, sierra y amazonía (ver tabla 109 y Mapa 13). Esta última tiene una superficie total de 130.035 kms., lo que representa el 46.2% de la superficie total del país de 281.332Km. (MAG PRONAREG-ORSTOM, 1980). En la actualidad, esta región se halla dividida políticamente en cuatro provincias: Napo, Pastaza, Morona Santiago y Zamora Chinchipe[524]. Dado que la región es rica en recursos naturales, tanto vegetales (caucho, cascarilla, maderas finas, etc.) como minerales (oro, petróleo, etc.) ha estado sujeta desde la época de la Colonia a la explotación de los mismos y cada uno ha tenido su auge en diferente época. En la actualidad, la explotación del petróleo que se encuentra en la zona nororiental constituye una de las mayores fuentes de ingreso de divisas para el Estado Ecuatoriano.

**Tabla 109. Distribución regional de las provincias en Ecuador**

| Región | Provincia |
|---|---|
| Amazonía | Morona Santiago |
| | Sucumbios |
| | Pastaza |
| | Pastaza |
| | Napo |
| | Orellana |
| | Zamora Chinchipe |
| Sierra | Carchi |
| | Imbamabura |
| | Pichincha |
| | Cotopaxi |
| | Tungurahua |
| | Bolívar |
| | Chimborazo |
| | Cañar |
| | Azuay |
| | Loja |
| Costa | Esmeraldas |
| | Manabí |
| | Los Ríos |
| | Guayas |
| | El Oro |
| Galápagos | Galápagos |

[524] Los datos demográficos no son exactos ni completos debido a que los censos no cubren toda la región, ni toman en cuenta el factor étnico. En todo caso, se puede anotar que de acuerdo al censo de 1982, había una población aproximada de 258.000 habitantes, de los cuales alrededor de 100.000 pertenecen a diferentes nacionalidades indígenas.

La fragilidad ecológica de la región Amazónica, impone limitaciones muy grandes a estas actividades de explotación como por ejemplo la agricultura intensiva, la ganadería, la explotación maderera, etc. Sin embargo, esta realidad ha sido desconocida por las políticas estatales que han visto en esta región la solución para los problemas económicos del país y como un lugar de gran fertilidad para emprender actividades extractivas y productivas.

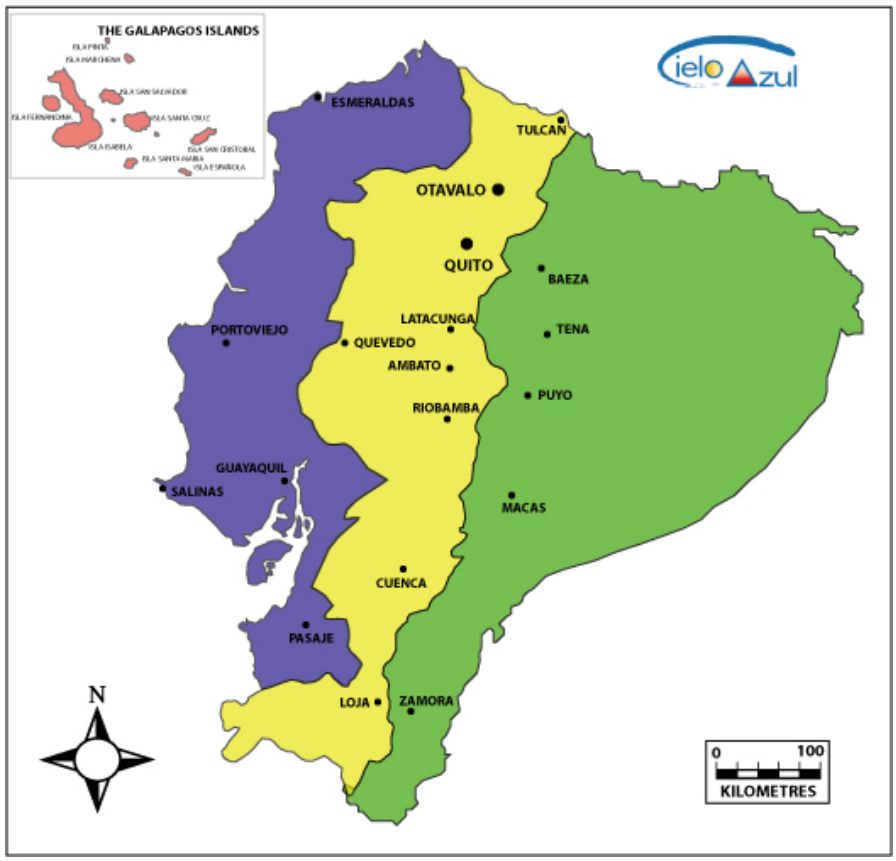
En la Amazonía, se han desarrollado desde hace miles de años, diferentes pueblos indígenas. Durante la etapa de la conquista, según datos proporcionados por Costales (1983), se puede establecer que aproximadamente habitaban en la región Amazónica Ecuatoriana unos 270.000 indígenas. Esta población fue reduciéndose durante la Colonia y la República, hasta el punto que muchos pueblos como los Omaguas, Coronados, Tetetes, Oas, Záparos, etc., han desaparecido[525].

Los pueblos indígenas, han desarrollado en esta región organizaciones socio-económicas y políticas propias que les han permitido reproducirse, biológica, social y culturalmente, al tiempo que han sabido mantener un medio ambiente frágil. Sin embargo, sus prácticas culturales ( organización, económica, social, política, etc.) han sido desvalorizadas por la sociedad nacional, debido a que el sistema económico y cultural está encaminado a la producción para el mercado y sustentado en el individualismo. Por este motivo, en el proceso de expansión de la sociedad nacional, los indígenas afirman haberse visto obligados ( en algunos casos, de manera violenta ) a adoptar sus prácticas y valores, ante lo cual han reaccionado de diferentes formas.

La expansión de la sociedad nacional en la Amazonía se ha dado de manera diferente en la zona norte que en la sur, afectando de diversas formas a los pueblos indígenas. Así, los ubicados en la zona norte como los Quichuas, tuvieron un contacto permanente más temprano que los ubicados al sur, como los Shuar y Achuar.

[525] En la actualidad viven en la Amazonía las siguientes nacionalidades: Quichuas del Oriente (provincias de Pastaza y Napo) con una población aproximada de 60.000 habitantes; Sienas y Secoyas, 600; Coranes, 460; Huaoranis, 600; Shuaras (provincias de Morona Santiago, Zamora Chinchipe y parte de Pastaza) con una población de 40.000 y Achuaras, 2.400 (CONAEE, 1986). Estos datos poblacionales son aproximados en la medida que los censos, como se indicó anteriormente, no aportan en este sentido.

**Mapa 13. Regiones naturales de Ecuador (Costa, Sierra, Amazonía)**




* En la zona norte de la amazonía, y durante la etapa de la Colonia, las poblaciones indígenas de la zona norte fueron explotadas económica y físicamente en las encomiendas, en las reducciones ( con el pago de tributos), en las mitas, etc. Esta situación tuvo características similares a la de la sierra y fue apoyada por los misioneros que estaban a cargo de la administración civil y eclesiástica de la zona, especialmente los jesuitas.

A finales del siglo XIX y principios del XX, la extracción del caucho prolongó la situación de explotación que llegó, en algunos casos, incluso a la esclavitud. Muchas de las poblaciones indígenas fueron obligadas a abandonar sus hogares para trabajar con los caucheros. Otros, como mecanismo de resistencia para escapar de esta situación, se internaron a la selva. Cuando declinó la explotación de este producto cobró importancia

la hacienda en donde, a través del endeudamiento quedaban establecidas relaciones de dependencia con el patrón.

La presencia del Instituto Lingüístico de Verano, a partir de 1953[526], dio lugar a programas de evangelización y desarrollo destinados al control de la población para facilitar la penetración de las empresas transnacionales, especialmente de explotación de petróleo. La acción de estas empresas, con la permisividad (y complicidad de los gobiernos) supuso, para muchos de los indígenas el despojo de sus territorios[527].

Por otro lado, el Estado impulsó una política destinada a la colonización empresarial con fines agro-industriales. En un primer momento fue el cultivo del té y en la actualidad es el de palma africana. Para estos cultivos y para la explotación maderera se realizaron concesiones de extensos territorios afectando a las comunidades indígenas de la zona (CONFENIAE, 1986).

Además, como alivio para la presión demográfica de la sierra y de la costa se impulsaron proyectos de colonización en los territorios originarios de las poblaciones indígenas. En 1978 se creó el Instituto de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana (INCRAE) que junto con el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) fueron los encargados de llevar adelante los proyectos de colonización dirigida y semi-dirigida[528].

[526] Ellos trabajaron principalmente con los Shuar ubicados al norte (afluentes del Pastaza), Quichuas del río Napo, Cofanes del río San Miguel, Sionas del río Cuyabeno, Secoyas de San Pablo, Zaparos del río Conambo y Huao del río Curaray, ( Trujillo, 198l ), hasta su expulsión en 1981.

[527] En las últimas décadas, la zona Norte-Oriental ha cobrado mayor importancia para la economía nacional por la explotación petrolera, maderera y agrícola-empresarial. Se han dado grandes concesiones de tierras a compañías transnacionales especialmente petroleras; entre las últimas adjudicaciones podemos señalar las realizadas a la Occidental 200.000 hectáreas.; Consorcio Esson-Hispanoil, 200.000 hectáreas; British Petroleum, 200.000 hectáreas. Las más afectadas por las concesiones realizadas por el Estado han sido las nacionalidades Huao, Sionas, Secoyas y Quichuas. La construcción de vías de comunicación para la exploración y explotación petrolera y la demanda de mano de obra para estos trabajos ha incentivado la colonización espontánea. Así, a partir de la década del 60 y especialmente del 70, llegaron gran cantidad de colonos que se asentaron en los territorios en los que se localizaban las poblaciones indígenas. Entre los años de 1962 y 1982 la población de la provincia del Napo pasó de 25.582 habitantes a 115.118 habitantes.

[528] En la zona del Norte-Oriente, hasta 1981 se pusieron en práctica cuatro proyectos de colonización: Shushufindi, ubicado en la vía Lago Agrio-Coca, sobre una superficie de 3.400 has.; Payamino, ubicada en los márgenes de éste río, se inició en 1976 y afecta un área de 16.000 has.; San Miguel de Putumayo, cerca de la frontera con Colombia, se inició en 1967, afectando 18.000 has.; San Pedro de Rucullacta en 1975, dirigido al asentamiento y organización de un grupo de indígenas Quichuas, abarca una extensión de 41.000 has. en la zona de Tena- Archidona. ( UNAE, 1985 ).

La explotación de los recursos naturales, las concesiones de tierra, la colonización espontánea y los programas de colonización dirigidos por el Estado, se han llevado a cabo bajo el supuesto de que la región Amazónica es una tierra de nadie, que sus tierras son baldías, ignorando la existencia de los pueblos indígenas y su derecho al usufructo de los territorios que han habitado durante miles de años. Esta política tampoco tuvo en cuenta los problemas que este tipo de colonización y explotación de recursos ha ocasionado al medio ecológico, su deterioro y contaminación.

Además, otras políticas han puesto en peligro sus derechos territoriales y de subsistencia de diferente manera; por ejemplo, la creación de parques nacionales afecta a las poblaciones indígenas en la medida de que, haciendo caso omiso de lo estipulado en su legislación, se les prohíbe transitar, cazar, pescar y recolectar.

Las reservas forestales del Estado, han limitado su territorio y no constituyen sino tierras "reservadas" para futuras adjudicaciones y para abrir nuevos frentes de colonización. Con esto se olvida las grandes limitaciones socioeconómicas y ecológicas que tiene la Amazonía y se tiende a la destrucción de todo el ecosistema.

* En la zona sur donde habitan los Shuaras y Achuaras, a diferencia de lo sucedido en la zona norte, la presencia de los españoles en los primeros siglos fue rechazada de manera total. Por ello, los contactos con los colonizadores hasta el siglo XIX fueron más bien esporádicos. Sólo con la llegada de los misioneros salesianos en 1894 la expansión de la sociedad nacional en esta región tuvo un carácter permanente. Ellos fueron los encargados de la construcción de una infraestructura destinada a facilitar la colonización, la evangelización y "civilización" de los pueblos indígenas, como requisito indispensable para la incorporación de esta zona y de sus pobladores a la economía nacional.

Para la evangelización y "civilización" de los pueblos indígenas se recurrió a la educación de los niños indígenas en internados. Allí se impusieron los valores de la sociedad nacional en desmedro de los de su cultura[529]. A pesar de que os indígenas

[529] Por otro lado, en los internados se provocó que los indígenas renegaran de su pueblo y su cultura. Además, no toda la población indígena asistió a los internados y esto produjo en el interior de sus pueblos

habían adoptado sus patrones culturales, nunca fueron vistos como iguales, siempre como indígenas / indios.

Junto con los salesianos llegaron pequeños grupos de colonos de la sierra que se establecieron, a su amparo, dando origen a pueblos. Si bien en un principio la colonización fue de carácter espontáneo, luego con la creación del Centro de Reconversión Económica del Azuay (CREA) en 1954, y más tarde PREDESUR, se realizaron en esta zona, programas de colonización semi-dirigida y dirigida como los proyectos[530].

Este tipo de colonización provocó que el acaparamiento de grandes extensiones de las tierras indígenas tuviera el respaldo del Estado. La población colona se hizo cada vez más numerosa y se construyeron nuevas vías de comunicación. Todo esto dio lugar al aparecimiento de nuevos poblados, a la llegada de comerciantes, autoridades administrativas, militares, etc. Este "desarrollo", para las poblaciones indígenas, significó graves conflictos por tierras, situaciones de explotación, etc.

La ampliación de la frontera económica ha constituido una amenaza permanente para las poblaciones indígenas. La construcción de carreteras a la vez que facilita la comunicación, también permite la entrada de colonos que disputan sus territorios. Las concesiones ( como las de 24.000 hectáreas destinadas a la explotación de yeso en la cordillera del Cutucú y varias otras, destinadas a la explotación de oro ) constituyen frentes de colonización y exponen el medio a la contaminación y a la desaparición de especies animales y vegetales, que para las poblaciones indígenas son fuente de supervivencia.

En este contexto socio-económico, las nacionalidades indígenas que habitan la Amazonía Ecuatoriana, han tenido incentivos para recurrir a la organización de sus pueblos para enfrentarse a los problemas destacados así como para plantear alternativas propias que permitan una sociedad más la que las poblaciones indígenas tengan presencia.

---

una diferenciación en la forma de inserción y de integración a la economía del país y en la identificación interna con su cultura.

[530] Nangaritza, en la provincia de Zamora Chinchipe (iniciado en 1976), Upano Palora en 1979, etc.

### 7.2.2. En la Sierra...

En la zona de la sierra ecuatoriana, se fueron asentando diversos grupos humanos que, en un largo proceso de adaptación al medio, fueron desarrollando importantes culturas con diferentes formas organizativas: señoríos étnicos, confederaciones, etc[531]. Con la expansión Inca a mediados del Siglo XV, estos pueblos fueron poco a poco incorporados al sistema organizativo de este Estado, siendo respetadas sus diferencias culturales.

Con la invasión española se truncó el desarrollo socio cultural de los pueblos indios los cuales fueron sometidos a un nuevo ordenamiento social, económico y político en función de los intereses del estado colonial.

La economía colonial se sustentó básicamente en la explotación de la mano de obra indígena, mediante él sistema de mitas, encomiendas y obrajes, todo esto en base a un nuevo reordenamiento espacial de las comunidades indígenas, formando nuevos pueblos de acuerdo a esquemas urbanos a los que se llamó "reducciones" (ver recuadro 31). Paralelamente se produjo un proceso de ocupación de tierras, obligando a los indígenas a buscar refugio en zonas marginales y pobres ecológicamente. Los que se quedaron, poco a poco empezaron a concertarse para trabajar las tierras de los que les habían sido usurpadas y se enfrentaron a un sistema basado en la prisión por deudas, que eran heredadas de padres a hijos, y que generaban un esquema esclavizante.

| **Recuadro 31. Los obrajes** |
| --- |
| El uso forzado de la mano de obra indígena no se dio solamente a través de la encomienda, sino también mediante los obrajes. Los empresarios textiles desvincularon a muchos indígenas de sus comunidades de origen para ser convertirlos en técnicos de la industria fabril (Valencia Vega, 1962). Estos, según Valencia Vega (1962) accedieron a la enseñanza de la doctrina cristiana, una chacra para cultivar, el salario para el pago del tributo, la compra de alimentos, la ropa de awask'a y la protección y cuidado de su salud. La familia también fue incorporada al proceso de producción. Desde los siete años los niños aprendían el oficio, llegando a la categoría de maestros después de un proceso de aprendizaje. |

Con la Independencia, la situación de los pueblos indígenas no cambió; unos siguieron en las haciendas y otros procurando sobrevivir en las comunidades en las que se habían refugiado.

[531] Incluso se habla de la existencia de reinos.

Con la Revolución Liberal, que fue acogida favorablemente por los indígenas muchos de los cuales tomaron parte activa en las campañas, se produjeron cambios importantes en la legislación referente a la tierra y a la población indígena: la Ley de Patronato de 1899 y la Ley de Cultos de 1904 limitaron el poder económico, político e ideológico de la Iglesia; la Ley de Beneficencia (Ley de Manos Muertas), expropió los bienes de la Iglesia que pasaron a manos de la Asistencia Pública y fueron administrados por arrendatarios; y, la Ley que suprimió la prisión por deudas en 1918 eliminó el concertaje (ver tabla 110).

**Tabla 110. Legislación sobre tierras y derechos comunales (1820-1947)**

| Decreto / Ley | Fecha | Contenido |
|---|---|---|
| Decreto que ordena devolver los resguardos a los "naturales" | 1820 | Se ordena devolver tierras de resguardo; se asignan tierras en usufructo familiar; el arrendamiento de tierras de resguardo se destina para educación y pago de tributos |
| Decreto que suprime el tributo y ordena el reparto de tierras de resguardo | 1821 | Se suprime el tributo indígena; se ordena el reparto de tierras de resguardo; los terrenos sobrantes pueden arrendarse |
| Decreto que restablece la Contribución Personal de Indígenas | 15 / 10 / 1828 | Se restablece la Contribución Personal de Indígenas (3 pesos y 4 reales), dirigida a indígenas entre 18 y 50 años; se definen las tierras de resguardo, posibilitando el arrendamiento, uso común y repartos a nivel individual dentro de la población indígena; se designan Protectores de Indígenas; se conservarán los pequeños cabildos y empleados en parroquias de indígenas |
| Decreto que establece escuelas para niños indígenas | 16 / 01 / 1833 | Los fondos para la educación indígena, debían provenir de la subasta pública de los sobrantes de tierras de resguardo |
| Decreto sobre dotación de tierras baldías y asignación de propiedad familiar para indígenas. | 06 / 06 / 1843 | Se asignarán tierras baldías a los indígenas que ya no quepan en tierras de comunidad; se adjudicarán en propiedad tierras de comunidad que están en posesión familiar |
| Ley de Contribución de Indígenas | 3/06/1851 | Se menciona el término "comunidad de indígenas"; establece una contribución anual de 3 pesos para indígenas comprendidos entre 18 y 50 años de edad;<br>se conservarán los pequeños Cabildos y empleados de parroquias de indígenas; asignación familiar de tierras de resguardo; se podrán arrendar tierras de comunidad a indígenas preferentemente; sl producto servirá para el financiamiento de escuelas primarias |
| Ley de Contribución de Indígenas | 23/10/1854 | Se reitera en los objetivos de la Ley de 1851; se suprimen los protectores de indígenas |
| Decreto que suprime la Contribución de Indígenas | 30/10/1857 | Se suprime la Contribución de Indígena |
| Ley de Tierras Baldías | 1865 | Definición de tierras baldías y tierras de resguardo y el modo de asignación |
| Ley de Tierras Baldías | 1875 | Definición de tierras baldías y modo de asignación |
| Decretos de remate de tierras de comunidad | 1863-1869 | Disposición de tipo particular para venta de tierra de comunidad; ejecución por parte de autoridades locales |
| Ley sobre bosques nacionales | 23/10/1875 | Se establece la libre explotación de bosques nacionales baldíos |
| Decreto sobre Derechos de Indígenas a bosques | 1/08/1890 | Se definen derechos de acceso a bosques para indígenas "cristianos" y "salvajes" de la banda oriental |
| Decreto que exonera a los indígenas del trabajo subsidiario y la contribución territorial | 13/08/1896 | Los indígenas son exonerados del trabajo subsidiario y la contribución territorial |

| | | |
|---|---|---|
| Decreto que reitera la exención de la contribución territorial | 25/02/1898 | Se insiste en que los indígenas no deben pagar ninguna contribución territorial |
| Exención de la contribución territorial | 23/11/1920 | Se deroga la contribución territorial para predios rústicos de menos de 1.000 sucres. |
| Ley de Patrimonio Territorial del Estado | 13/10/1927 | Se define tierras baldías, municipales y de comunidades; se ordena la identificación y registro de tierras comunales; se prevé impulsar el uso de las tierras comunales y definición de reglamentos |
| Constitución Política de 1929 | 1929 | Definición de función social de la propiedad |
| Decreto de exención de impuesto a tierras de comunidades | 7/02/1935 | Se declaran libres de impuesto a predios rústicos a las tierras de comunidad, si no superan los 4.000 sucres por condómino. |
| Ley de Organización y Régimen de las Comunas | 30/07/1937 | Se define que todo centro poblado que tenga un mínimo de 50 habitantes, pueden adquirir personería jurídica; las comunas están sujetas a la jurisdicción de la parroquia urbana o rural; las comunas dependen administrativamente del Ministerio de Bienestar Social; las comunas podrán poseer bienes en común.<br>el órgano representativo de la comuna es el Cabildo; las elecciones son supervisadas por el Teniente Político |
| Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas | 7/12/1937 | Se definen las atribuciones del Ministerio de Bienestar Social en la supervisión, registro e intervención en conflictos de las comunidades |
| Decreto que deroga el Estatuto Jurídico de la Comunidades Campesinas | 4/03/1939 | Se transfieren los temas de conflictos comunales e intercomunales a la jurisdicción de la justicia civil. |
| Decreto que restablece el Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas | 1/08/1944 | El Ministerio de Previsión Social vuelve a decidir sobre conflictos y controversias de comunidades |
| Ley de Régimen Político Administrativo | 1945 | Se definen la Junta de Cuestiones Indígenas y el Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Trabajo y Previsión Social. Se definen funciones complementarias a las del Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas. |
| Decreto que crea la Junta de Cuestiones Indígenas | 1947 | Se define la composición y atribuciones de la Junta de Cuestiones Indígenas, relativas a la protección de las comunidades, controversias y temas laborales. |

Fuente: Triana (1980)

Si bien estas leyes no cambiaron la situación de explotación de los indígenas, dieron lugar a que se liberara la mano de obra ligada a la hacienda, permitiendo a muchos de los indígenas emigrar hacia la costa, donde entraron en relaciones salariales con los propietarios de las plantaciones. En lugar del concertaje, los terratenientes implementaron una nueva forma de "sujeción de los indígenas": el huasipungo que consistía en entregar una porción de tierra a los indígenas a cambio de trabajo en la hacienda por un cierto número de días.

El surgimiento del huasipungo propició el aparecimiento de dos formas de comunidades indígenas: la de huasipungueros y la de comuneros libres. La comunidad huasipunguera se situaba al interior de las haciendas y estaba formada por los huasipungueros y sus parientes. A pesar de estar sometidos al poder económico y político del hacendado, los indígenas huasipungueros mantuvieron en el ámbito social unidad de intereses y elementos culturales propios del mundo andino como es la reciprocidad. La mayor parte

de las comunidades libres se vincularon con los centros parroquiales y se fueron insertando paulatinamente en el mercado, lo que produjo en su interior una creciente diferenciación en lo relacionado al acceso a los recursos. Se modificaron los mecanismos internos de cohesión social de la comunidad pero se mantuvieron otros elementos culturales indígenas ( Benítez y Garcés, 1986 ).

La crisis de los años 30 produjo en el campo una creciente agitación social. Para controlar esta situación el Estado dictó la Ley de Comunas en 1937 con lo que se alteró la organización tradicional de las comunidades, que pasaron a depender del Ministerio de Bienestar Social. Al año siguiente de la expedición de la Ley de Comunas, se habían reconocido jurídicamente a 500 comunas. Una década más tarde, en 1947, ya estaban reconocidas 792 comunas distribuidas en la sierra y la costa. El 12 % de la población rural del Ecuador se encontraba radicada en comunas. Pero donde más importancia tenía la población comunera era en las provincias con una mayor densidad de población indígena. Así que Chimborazo, Imbabura, Tungurahua y Cañar eran las provincias con mayor población en las comunas (ver tabla 111). En tanto que Azuay y El Oro, eran provincias con baja población comunera. Un número importante de comunas estaba en Manabí y Guayas, dos provincias de la costa. En Manabí correspondía a asentamientos que se hallaban en áreas cercanas a las costas, y en Guayas, mayoritariamente en la Península de Santa Elena. La cantidad de comunas reconocidas en Loja, también fue importante. Una parte de comunas, pertenecía estrictamente a áreas periféricas de las ciudades, por ej. aquellas que se hallaban vinculadas a la ciudad de Quito. Además, el aumento demográfico de las comunidades, llevó por un lado a la migración en busca de trabajo a las ciudades, y por otra parte, a que se aumenten los levantamientos indígenas para reclamar la tierra.

**Tabla 111. Comunas y población comunera en Ecuador: 1947**

| Provincia | Población rural | Número de comunas | % | Población comunas | % Población rural comunas | Promedio hab. / comuna |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Carchi | 55,894 | 54 | 6.7 | 14,044 | 25 | 260 |
| Imbabura | 115,530 | 82 | 10.3 | 32,531 | 28 | 394 |
| Pichincha | 160,865 | 62 | 7.8 | 14,208 | 9 | 229 |
| Cotopaxi | 147,105 | 77 | 9.7 | 25,380 | 17 | 330 |
| Tungurahua | 148,855 | 74 | 9.3 | 33,850 | 23 | 457 |
| Chimborazo | 171,785 | 85 | 10.7 | 25,612 | 15 | 301 |
| Bolívar | 98,063 | 11 | 1.4 | 8,877 | 9 | 807 |
| Cañar | 84,586 | 43 | 5.4 | 17,117 | 20 | 398 |
| Azuay | 201,857 | 12 | 1.5 | 3,276 | 2 | 273 |
| Loja | 186,430 | 18 | 9.8 | 27,635 | 15 | 354 |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| El Oro | 66,009 | 21 | 2.6 | 6,138 | 9 | 292 |
| Guayas | 293,398 | 61 | 7.7 | 17,020 | 6 | 297 |
| Los Ríos | 129,919 | 4 | 0.5 | 2,016 | 2 | 504 |
| Manabí | 326,170 | 113 | 14.3 | 39,309 | 12 | 348 |
| Esmeraldas | 60,106 | 15 | 1.9 | 6,951 | 12 | 463 |
| **Total** | **2,246,572** | **792** | **100** | **273,964** | **12** | **346** |

Fuente: Tamayo Rubio, 1947 y CONADE-UNFPA, 1987
Nota: Los datos de población rural provienen del Censo de 1950

En la década del 50 el Estado impulsó la modernización del país, para incentivar la industrialización, lo cual, unido a la creciente presión indígena sobre la tierra, produjo un paulatino desmoronamiento del poder terrateniente tradicional, que había conformado verdaderos feudos locales, contando con la ayuda de la Iglesia y de las autoridades civiles, como el teniente político.

En este contexto, se dictó la primera Ley de Reforma Agraria en 1964, la misma que no respondía a los intereses de los indígenas. Fueron sólo unos pocos huasipungueros los beneficiados con el reparto de la tierra, la que ni siquiera correspondía a la que habían trabajado, sino que estaba ubicada donde los suelos eran pobres. Se entregaba la tierra pero no se concebían programas destinados a dotar de recursos a los indígenas para poder trabajarla adecuadamente. Estos vicios en la formulación y aplicación de la Ley de Reforma Agraria hicieron que la lucha indígena-campesina no decayera, sino que se viera fortalecida con la aparición de la primera organización verdaderamente indígena de la sierra: Ecuador Runacunapac Riccharumui, ECUARUNARI en 1972.

## 7.3. Las políticas de construcción del Estado-Nación perseguidas por el Estado

En este apartado se aborda la interacción entre las poblaciones indígenas y el estado en Ecuador y, en particular en cómo las políticas estatales de integración nacional, de educación y aquellas referidas a la tierra han afectado a dichas poblaciones. Desde estas páginas se propone que aquellas políticas estatales que ignoran las culturas de las poblaciones indígenas así como su necesidad por la tierra suponen un factor de primer orden de cara a fomentar la movilización indígena.

Como precisa Eriksen ( 1993 ) para el caso ecuatoriano, la revitalización étnica ha sido, a menudo, una reacción contra la modernización ( cambio de regímenes de ciudadanía corporativistas por los neoliberales ) y la creciente homogeneización cultural. Por tanto,

se analizarán los intentos de asimilación y / o integración y el contenido de las ideologías de construcción del estado-nación. Junto a la idea especificada en el apartado anterior, mencionar ahora que en la medida en que las identidades, lenguas y culturas indígenas con ignoradas se incrementan los incentivos para la movilización; así mismo, la cuestión de la tierra es clave en la medida en que ésta es un recurso vital para la supervivencia de las poblaciones indígenas: menos acceso a ella o la pérdida de beneficios en relación a ella son puntos de referencia obligados, según el planteamiento de esta investigación, para entender los procesos de movilización indígena, en general, y los ecuatorianos, en particular.

### 7.3.1. Los procesos de modernización

Los procesos de modernización en Ecuador empezaron a acelerar a partir de la segunda mitad del siglo XX aunque el sistema de estratificación con reminiscencias del colonialismo perduró en el país, en gran medida, hasta la reforma agraria de 1964 cuya principal aportación fue la abolición del trabajo forzado en las haciendas ( Zamosc, 1994 ). En líneas generales, al margen de la reforma agraria, puede decirse que la segunda mitad del siglo XX ha sido una etapa de grandes cambios en el país y autores como Chiriboga ( 1987 ) han denominado a la etapa comprendida entre 1964 – 1979 como el "periodo de la modernización".

En referencia a este periodo de modernización, el gobierno que se mostró más preocupado en cuanto a la implementación de cambios estructurales fue el gobierno militar de Rodríguez Lara (1972 – 1976)[532]. Este régimen pretendía lograr la modernización económica, la reforma social y la integración de las clases sociales más bajas y, para ello, consideraba necesario limitar / frenar el poder de la oligarquía (Isaacs, 1993).

Las rentas de la venta de petróleo aumentaban en la medida que se descubrían nuevos yacimientos en la zona amazónica; los militares temían que dichas rentas pudieran ser derrochadas por un régimen civil corrupto y desorganizado ( Isaacs, 1993 ). En febrero

[532] Que seguía al régimen populista y conservador del presidente Velasco Ibarra. El régimen militar se instauraba justo antes de las elecciones que debían llevarse a cabo en 1972.

de 1972, Velasco ( presidente del país antes del régimen militar ) fue enviado al exilio y los militares, encabezados por el general Guillermo Rodríguez Lara, anunciaron un gobierno nacionalista y revolucionario por parte de las fuerzas armadas ( Isaacs, 1993 ). Los militares, en relación al anterior régimen civil, se consideraron a sí mismos como más adecuados para mejorar en cuanto a los intereses colectivos y lograr el desarrollo nacional; el incremento de las rentas petrolíferas fue, para considerada por ellos como la gran oportunidad para lograr el proceso de modernización.

Los militares mostraron una actitud conciliadora en relación al capital extranjero y a las élites domésticas[533] pero la estrategia de desarrollo equitativo apenas tuvo éxito al tratar de mejorar el bienestar de los sectores más empobrecidos de la sociedad ( Storaker, 2001 ). Fueron básicamente las clases medias las que resultaron más beneficiadas en la mayoría de reformas. En relación al cambio estructural, resulta difícil valorar el efecto de las políticas estatales específicas. Se proponen una serie de indicadores estadísticos para discutir los cambios ocurridos en el periodo de modernización ecuatoriano.

En 1960, la agricultura aún empleaba a la mayor parte de la fuerza de trabajo ecuatoriana; exactamente un 58% ( World Bank, 1980 ); sólo el 19% de la fuerza laboral estaba empleada en la industria y 23% en el sector servicios. La mayoría de la población vivía en áreas rurales y la población urbana alcanzaba cotas del 34%. En 1978, la situación había cambiado. La agricultura era aún el mayor sector con 46% frente al 29% en servicios, pero la población urbana había ascendido al 45%; las mayores concentraciones urbanas se localizaban, dentro de las tierras altas, en Quito, la capital, y en Guayaquil, en la zona costera con 1.2 y 1.5 millones de habitantes respectivamente a principios de la década de los noventa ( Murphy, 1997 ).

Las condiciones sociales mejoraron durante la década de los sesenta y setenta. En 1960, la esperanza de vida al nacer era 51 años en Ecuador; en 1977, esta cifra había aumentado a 60 años y, en 1990, a 66 ( UNDP, 1991 ). Así mismo, también se produjeron notables mejoras en el terreno de la educación. En 1960, el 83% de los niños entre 6-11 años cursaban estudios primarios mientras que sólo el 12% de los de 12-17

[533] Especialmente esto fue visible en el proceso de reforma agraria que analizaremos en las siguientes páginas.

años de edad se encontraban en secundaria (World Bank, 1980); sólo un 3% accedía a la educación superior. Dos décadas más tarde, la situación había cambiado notablemente. En 1978, se detectaba una cifra del 101% en el terreno de la educación primaria y un 44% en la secundaria (el porcentaje de 101% puede explicarse por la matriculación de adultos y otros niños sin una anterior formación educativa). Entre los años 1986-88, se detectaba una cifra del 29.3% en educación superior (UNDP, 1991). De estas cifras, se deduce que los sistemas educativos en el país se extendieron en gran medida y que éste avance fue más visible en las áreas de educación secundaria y superior.

La cuestión clave aquí es observar cómo el entorno político y los cambios estructurales han afectado a las poblaciones indígenas. Como ya se ha precisado, sólo existen estadísticas a nivel nacional y hay poca información sobre la situación de las poblaciones indígenas. De acuerdo con Eriksen (1993), los procesos de modernización aumentan la probabilidad de movilización étnica porque el aumento de contacto entre identidades minorías amenazadas hace que la población sea más consciente de sus diferencias étnicas. Al respecto, Sánchez (1996) indica que no hay duda de que el contacto y la interacción han aumentado en Ecuador como resultado de los cambios estructurales. Sánchez (1994) indica que las poblaciones indígenas de las tierras altas se integraron en la economía de mercado como poblaciones indígenas y. Cómo ya ha precisado anteriormente, este proceso ha ido acompañado de la emergencia de una clase media indígena desde finales de la década de los setenta; un considerable número de personas adquirieron educación superior y trabajos reconocidos sin abandonar su identidad indígena; sin embargo, esta situación no puede extrapolarse para toda la población indígena ecuatoriana.

La afirmación de la identidad indígena ha acompañado a los procesos de modernización en Ecuador ( Storaker, 2001 ) y los procesos de integración social y económica han sido acompañados por una reafirmación de las identidades indígenas en las tierras altas. Ramón (1993) indica que lejos de desindianizarse e integrarse como mestizos en el proyecto nacional, las identidades indígenas se revitalizaron enormemente. Adoptando el argumento de Ramón, puede decirse que en la medida en que la población indígena recibe una mayor formación se habla un mejor español y son más conscientes de lo que son. Así mismo, en la medida en que obtenían más tierras, más fuertes se volvían sus redes familiares, sus sistemas de autoridad y los elementos de comunicación cultural.

Guerrero (1998) precisa que las poblaciones indígenas que se desplazaban a las áreas rurales a los núcleos urbanos de la costa cambiaban su estilo de vida, dejaban de usar los vestidos tradicionales pero no dejaban de identificarse como indígenas. La frontera étnica entre la población blanca y los mestizos por un lado y la población indígena, por otro, también se imaginaba como una frontera entre los ciudadanos y los sujetos a los que había que civilizar y se continuó reproduciendo en el contexto del proceso de modernización y de migración rural-urbana (Guerrero, 1998).

Así, a continuación se da paso al análisis del contenido de las políticas de construcción de nación prestando una especial atención a aquellas de homogeneización cultural.

### 7.3.2. El contenido de las ideologías de construcción de nación

Los intentos de construcción de nación tienen su origen en la etapa de la independencia aunque la necesidad por unificar ideologías nacionales se elevó a través de los procesos de modernización en el siglo XX. En la segunda mitad del siglo XX, las ideologías nacionales, que favorecieron el proceso de mestizaje, fueron más pronunciadas. Se esperaba que dicho proceso condujera a la desaparición de las diferencias étnicas a favor de identidades nacionales compartidas. Sánchez ( 1994 ) indica que el mestizaje ha adoptado diferentes formas en Ecuador y cree que se debe a una mayor preocupación / consideración en relación al pasado indígena. En primer lugar se discutirán los orígenes del indigenismo en Ecuador y después aquellas identidades nacionales y símbolos que han sido promulgados por las élites estatales con un especial énfasis en la segundo tramo del siglo XX.

El indigenismo es una ideología política desarrollada en la década de los años veinte y que cubre diversas perspectivas aunque su principal intención es la elaboración de políticas especiales para proteger o integrar a las poblaciones indígenas. La noción principal era que los indígenas necesitaban un reconocimiento especial así como para aquel conjunto de valores vinculados a ellos. A menudo, fue una cuestión de simbolismo romántico y exótico, basado en la glorificación de la ascendencia india pre-colombina de la nación más que el respeto hacia las poblaciones indígenas

contemporáneas ( Wade, 1997 ). Degregori ( 1978 ) indica que el indigenismo se caracteriza por una exaltación del pasado, del exotismo, el paternalismo y el populismo.

Ecuador experimentó un periodo de indigenismo literario, principalmente entre la década de los años treinta y cincuenta ( Becker, 1995 ) aunque como ideología tuvo muy poca influencia política[534]. Sánchez ( 1994 ) precisa que los intelectuales ecuatorianos, generalmente, siempre han ignorado los problemas de las poblaciones indígenas en la medida en que se han preocupado más tanto de la fundación de la nación ( bajo un enfoque hispánico / europeo ) como de los mestizos latinoamericanos, culturalmente más "occidentalizados". La explicación a esto radica en el hecho de que los intelectuales ecuatorianos no se identificaron con el imperio inca ( Sánchez, 1994 ). Un argumento similar es el que presenta Becker ( 1995 ) cuando afirma que en Ecuador se carece de una larga tradición de civilizaciones indígenas y que la mayor parte de la población contempló el pasado indígena como una etapa que necesitaba ser superada más que afirmada. Para Becker, por tanto, es lógico que los indígenas defendieran antes los procesos de asimilación y aculturación para mejorar la situación del país cuando no podían identificar elementos de la sociedad indígena en su país que fueran dignos de defensa. Además, en Ecuador, el imperio inca siempre ha tenido un sustrato negativo ya que se asocia al imperialismo peruano[535].

En el caso ecuatoriano no se detecta ningún autor[536] que proclame que Ecuador es una nación de indios / indígenas ni tampoco indigenistas que cuestionen la ideología del mestizaje como un proceso de "blanqueamiento" progresivo. Siguiendo a Becker (1995), se considera que Ecuador nunca ha tenido[537] una administración nacional que haya asumido una ideología indigenista. Stutzman (1981) afirma que en los ciento

[534] Pío Jaramillo Alvarado, que escribió *El indio ecuatoriano* en 1922, ha sido considerado como el fundador del indigenismo en Ecuador. Durante los años 1941-1960 desempeñó el cargo de director del Instituto Indigenista Ecuatoriano que trabajó para mejorar las condiciones de vida de las poblaciones indígenas. Sin embargo, el Instituto recibió pocos fondos y, como la mayor parte de indigenistas de este periodo, Jaramillo creyó que la solución al problema de la explotación de las poblaciones indígenas era la asimilación y la adopción de modos / estilos de vida modernos.

[535] Los ecuatorianos han temido la invasión peruana; en 1941, el país perdió más de la mitad de su territorio a favor del Perú, concretamente las áreas amazónicas del sur ( Isaacs, 1993 ).

[536] A diferencia de algunos casos como el peruano, por ejemplo.

[537] Ya no sólo a diferencia de otros países andinos como Perú sino también en contraste con México, por ejemplo.

cincuenta años siguientes a la independencia la diversidad étnica del estado ecuatoriano apenas ha provocado un mínimo compromiso o preocupación por parte de las élites políticas. De la década de los sesenta a la actualidad, el estado se ha caracterizado por ser más activo de cara a promover una única identidad nacional. El mismo Stutzman (1981) precisa que en la etapa actual, el liderazgo nacional, motivado por la creencia de que el blanqueamiento es tanto necesario como inevitable, ha iniciado programas destinados a reducir las amplias diferencias culturales, lingüísticas, etc. que aún existen. Los nacionales ecuatorianos que deberían ser el producto final del proceso no deberían retener ningún tipo de elementos culturales indígenas; es una cuestión de convertir a las poblaciones indígenas en otras más urbanas, más cristinas, más civilizadas y menos rurales e indias (Whitten, 1981). Clark (1998) argumenta que para ser plenamente ecuatorianos, los indígenas tenían que conformarse con las normas culturales, sociales, políticas y económicas blanco-mestizas.

Así, si bien el estado ecuatoriano promovió la modernización y la homogeneización cultural, no se refirió a las poblaciones y culturas indígenas directamente. Palabras como "indígena" o "cultura indígena" estuvieron ausentes del discurso político en los años 1964-1977, en la medida en que las cuestiones indígenas se subsumieron dentro de las campesinas (Ibarra, 1992) aunque el discurso campesino no caló en las poblaciones indígenas[538]. Esta situación puede quedar reflejada en las palabras de Camilo Ponce, candidato presidencial en 1968, que proclamaba que en el país no había problemas indígenas, sólo problemas campesinos, con lo que se alienaba a las poblaciones indígenas ( Belote & Belote, 1991 )[539]. Sin embargo, con las incipientes organizaciones indígenas y las demandas étnicas a finales de la década de los setenta, el estado se vio obligado a emplear el término "indígena" y a tratar de solventar los problemas de las poblaciones indígenas ( Sánchez, 1996 ). El hecho de que Jaime Roldós, elegido presidente en 1979, pronunciara parte de su discurso de aceptación en Quichua ha sido

[538] Belote & Belote ( 1991 ) argumentan que en la región de Saraguro todo el mundo se clasifica como indígena o blanco mientras que el término campesino sólo es empleado para referirse a este último.

[539] Otro de los ejemplos sobre la desconsideración de las élites estatales en relación a las culturas indígenas puede encontrarse en la respuesta del presidente Rodríguez Lara en septiembre de 1972 cuando fue preguntado sobre los requisitos para que la agricultura de subsistencia indígena pudiera compatibilizarse con los planes estatales sobre la agricultura orientada a la exportación en la región de Puno ( Stutzman, 1981 ); dijo que él creía que todos los ecuatorianos, incluido él mismo, eran, en parte, indígenas y que no existía ningún problema indígena y que todos se convertían en "blancos" cuando aceptaban los objetivos de la cultura nacional.

interpretado como un giro hacia el reconocimiento de la población indígena. Las palabras de su discurso fueron más que un compromiso para trabajar para todos los ecuatorianos, no sólo para la población hispánica ya que el valor simbólico de este acto fue enorme y dio legitimidad al lenguaje ( Selverston, 1994 ). Desde entonces ha sido imposible para las élites estatales ignorar a la población indígena ecuatoriana.

A pesar de este giro, el estado, durante gran parte de la historia de Ecuador, se ha mostrado despreocupado en relación a los símbolos culturales indígenas. La población mestiza ha tendido a resolver sus problemas de identidad adoptando el estilo de vida y la correspondiente orientación ideológica de los descendientes de los españoles, convirtiéndose, de este modo, en el mejor aliado de la población "blanca" ( Sánchez. 1994 ). Como consecuencia, el espacio disponible para que los indígenas se auto-definan ha sido más amplio. Las poblaciones indígenas pudieron así construir sus propios discursos culturales ( Sánchez, 1994 ) aunque la ausencia de programas estatales de cara a mejorar las condiciones de vida de las poblaciones indígenas desembocó en unos cuantos intentos por cooptar las iniciativas de las organizaciones indígenas ( Becker, 1995 ).

### 7.3.3. El papel de la educación

Por otra parte, destacar que el sistema educativo se convirtió en una de las mayores herramientas para el ejercicio del poder estatal, promoviendo ciertas identidades culturales y no favoreciendo a otras. La elección del estado de las lenguas oficiales, los símbolos nacionales, etc. revela algunas ideas sobre el valor y el status de las culturas minoritarias dentro del estado. En este sentido, debe tenerse en cuenta que el periodo de modernización y su objetivo de homogeneización nacional implicó la extensión del sistema educativo en ecuador. De este modo, y a partir de la década de los sesenta en adelante, las cifras relativas a la educación primaria de las poblaciones indígenas empezaron a aumentar notablemente (Ramón, 1993). La ausencia de escolarización en los grupos marginados empezó a contemplarse como un obstáculo para la creación de una identidad nacional en Ecuador (Stutzman, 1981) y la consecuencia lógica fue la extensión y mejora del sistema educativo. La asunción era que los indígenas ( que tenían unos niveles de analfabetismo elevadísimos) automáticamente se convertirían en

ecuatorianos reales y se identificarían con la cultura nacional si recibían educación. Los indígenas fueron contemplados como ignorantes y se asumió que los indígenas que fueran educados se convertirían automáticamente en mestizos ( Clarke, 1998 ).

La ideología del mestizaje, comprendida como "blanqueamiento" cultural, se refleja claramente en el sistema escolar ecuatoriano de la década de los cincuenta a la de los setenta. Los principales objetivos del ministerio de educación durante este periodo fueron la unificación y la modernización ( Yáñez, 1995 ) suponiendo que esto ocurriría a través de la asimilación de las poblaciones indígenas. De la Torre ( 1997 ) indica que la escuela asumía una misión civilizatoria en las comunidades indígenas y con el objetivo de transformar a los indígenas en mestizos[540]. Si bien la escuela aspiraba a crear ciudadanos iguales para el futuro, el trato hacia los niños indígenas y mestizos no fue igual[541].

Los primeros signos de reconocimiento público de la diversidad cultural en el país aparecieron en 1980 tras el discurso inaugural del presidente Jaime Roldós en Quechua y cuando el gobierno decidió apoyar el programa de educación bicultural iniciado por el Centro de Investigación de Educación Indígena ( CIEI ) de la Universidad Católica ( Selverston, 1997 ). El programa desarrolló material didáctico para la educación bicultural y bilingüe y trató de formar a los adultos indígenas alfabetizados para que desarrollaran tareas de enseñanza en las comunidades indígenas; esta actitud suponía un cambio importante en las políticas del gobierno. Más de 1000 educadores del CIEI se desplazaron a 2000 nuevas escuelas rurales y bilingües durante el periodo 1980-1984 contribuyendo así a la reducción del analfabetismo de un 25.7% en 1979 a un 12.6% en 1984. En 1983, el programa del CIEI adoptó la iniciativa de establecer el derecho de los niños indígenas a la educación bilingüe en la constitución, una medida que formalmente no se adoptó en Ecuador ( Yánez, 1995 ).

El apoyo estatal al programa del CIEI puede contemplarse como el resultado de un incipiente proceso de organización indígena y la presión ejercida por éste; el programa

[540] Storaker ( 2001 ) afirma que los niños indígenas fueron castigados por hablar quichua o por mostrar algún símbolo de indianidad ( por ejemplo usar sandalias ). Se esperaba que, con estos tratos, la cultura indígena desapareciera.

[541] De la Torre ( 1997 ) como ejemplo indica que las niños indígenas recibían mayores castigos físicos que los mestizos.

contribuyó al fortalecimiento del liderazgo y la identidad indígena. Como se verá en las siguientes páginas, las primeras organizaciones indígenas en las tierras altas empezaron a formarse en la década de los setenta en el país. Si bien los reclamos de clase predominaron en las tierras altas hasta el final de la década de los setenta, en el quinto congreso de ECUARUNARI en 1979 se declaró que el problema indígena tenía una doble dimensión: de clase y etnicidad; así, ECUARUNARI decidió reclamar la educación bilingüe y un mayor respeto por las expresiones culturales. Sin embargo, exclamó que el programa del CIEI era una medida de cooptación por parte del estado en tanto que no se permitía que las organizaciones indígenas contribuyeran en la elaboración del programa y se criticó a aquellos indígenas que participaron en el programa acusándolos de haberse "vendido" al gobierno ( Selverston, 1994 ).

A pesar de estos conflictos, no hay duda de que el programa del CIEI dio a los educadores indígenas[542] una valiosa experiencia y formación, e igualmente importante, enseñó a los niños indígenas a valorar su lengua y cultura; en un país en el que sólo una década antes, los escolares fueron forzados a cortar sus trenzas y hablar castellano, este proceso constituía un cambio muy significativo (Selverston, 1997). Degregori (1993) comenta que las campañas masivas en pro de la alfabetización se desarrollaron en un contexto marcado por las organizaciones de izquierda, débilmente organizadas, y por las incipientes organizaciones indígenas siendo esta coyuntura muy importante para el fortalecimiento de la identidad indígena en el país.

Un mayor control sobre la educación bilingüe e intercultural ha sido una demanda constante de ECUARUNARI y, más tarde, de la CONAIE; en 1988 CONAIE firmó un acuerdo con el Ministerio de Educación y Cultura que condujo al establecimiento de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB); el equipo de dirección estaba formado por miembros de la CONAIE que ostentaban el derecho para designar a los profesores bilingües (Selverston, 1997). Si bien DINEIB se ha enfrentado a diversos problemas por falta de apoyo y de fondos, su creación ha sido considerada como una de las victorias más importantes del movimiento indígena (Yánez, 1995)[543].

[542] Por ejemplo a Luis Macas que más tarde sería presidente de la CONAIE.

## 7.4. Los conflictos de la tierra: regímenes de ciudadanía, desigualdades e incentivos para la movilización

Uno de los mayores reclamos de la mayoría de movimientos indígenas en América Latina (y en el mundo, en general) ha sido la demanda por la tierra (ver tabla 112). La mayoría de las movilizaciones indígenas de carácter político actuales y pasadas – desde marchas masivas a invasiones de tierras – han supuesto luchas por la posesión, el reconocimiento legal, la demarcación y la protección de los títulos de las tierras tradicionales (Van Cott, 1994). La tierra es un recurso vital sobre el que depende, en última instancia, la supervivencia de las poblaciones indígenas. La propia CONAIE (2000) expresa que una población sin tierra es una población sin vida y es el sustento de las poblaciones indígenas. El cómo y la extensión en que los estados modernos han enfrentado la necesidad de las poblaciones indígenas y campesinas por la tierra es un factor decisivo para explicar las variaciones en relación a la movilización indígena. Se observarán, a continuación, las relaciones estado-indígenas en relación al desarrollo del sistema de haciendas en el país y también en referencia a las reformas de la tierra desarrolladas durante la segunda mitad del siglo XX.

**Tabla 112. Provincia de Chimborazo: Número de reclamos por la tierra (extensiones de 20 o más hectáreas) por años y regiones (1971-1991)**

| Año | Región Norte | Región Central | Región Sur | Total Provincia |
|---|---|---|---|---|
| **1971** | | 2 | | 2 |
| **1972** | | 1 | | 1 |
| **1973** | | | 1 | 1 |
| **1974** | 1 | 5 | 4 | 10 |
| **1975** | 4 | 7 | 4 | 15 |
| **1976** | 6 | 26 | 4 | 36 |
| **1977** | 5 | 20 | 7 | 32 |
| **1978** | 4 | 14 | 4 | 22 |
| **1979** | 4 | 10 | 6 | 20 |
| **1980** | 2 | 9 | 2 | 13 |
| **1981** | 3 | 4 | 2 | 9 |
| **1982** | 1 | 18 | 3 | 22 |
| **1983** | 2 | 7 | 2 | 11 |
| **1984** | 1 | 5 | 1 | 7 |
| **1985** | 6 | 9 | 1 | 16 |
| **1986** | 3 | 3 | 2 | 8 |
| **1987** | 1 | 3 | 5 | 9 |
| **1988** | 1 | 1 | 2 | 4 |
| **1989** | 2 | 7 | 5 | 14 |

[543] Por el momento, los objetivos de CONAIE al respecto pasan por mejorar la financiación de DINEIB y por la formación de los profesores bilingües así como el intento de extender la educación bilingüe a niños no indígenas.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| **1990** | 5 | 4 | 8 | 17 |
| **1991** | 2 | 5 | | 7 |
| **Total reclamos** | 53 | 160 | 63 | 276 |
| **Nº de comunidades** | 200 | 238 | 76 | 514 |
| **Nº de reclamos / 10 comunidades** | 2,7 | 6,7 | 7,9 | 5,4 |

Fuente: Korovkin (1992)

En Ecuador, el sistema de haciendas se basaba en un conjunto de relaciones asimétricas que favorecían a los propietarios de dichas haciendas y provocaban que las poblaciones indígenas dependieran de ellas ( Ramón, 1993 ). A principios del siglo XIX, más del 80% de indígenas eran parte de las haciendas o trabajaban para ellas. Ramón ( 1993 ) precisa que el sistema se basaba más en los arreglos clientelistas y no tanto en los mecanismos de represión lo que hacía que el sistema fuera más perdurable. El clientelismo imperante en el país puede ilustrarse a través de la situación detectada en la región de Otavalo. Salomon ( 1981 ) indica que Otavalo tenía y tiene aún algunos latifundios de considerables dimensiones pero que, a diferencia de lo sucedido en la zona sur de los andes, no convirtieron a pueblos enteros en colonias de peones sin tierras; los latifundios otavaleños se basaban más en trabajo asalariado por parte de minfundistas y menos sobre colonias de indígenas endeudados. Este tipo de arreglos parecen haber sido los que han hecho que el sistema de hacienda sea más soportable en Ecuador, aunque las grandes haciendas controlaban más del 75% de las tierras cultivables del país en 1954 ( Zamosc, 1994 ). No se había producido reconocimiento de las comunidades indígenas ni protección legal para las tierras indígenas. La Ley de Comunas de 1937 establecía que las comunidades podían organizar su propio gobierno local ( cabildo ) y obtener un control limitado sobre los recursos naturales y los asuntos comunitarios pero la ley no estaba relacionada especialmente a las comunidades indígenas ( Selverston, 1994 ). Sin embargo, diversas comunidades se han servido de esta ley, principalmente tras la reforma agraria de 1964 en la medida en que la ley no se aplicaba a los huasipungeros ( indígenas sujetos a tareas de servicio o trabajo no remunerado en las haciendas ).

En líneas generales, Storaker (2001) precisa que el acceso de las poblaciones indígenas a la tierra en Ecuador ha sido controlado o restringido por los propietarios de haciendas hasta mediados del siglo XX. Las protestas rurales en la década de los cincuenta y sesenta pueden calificarse de débiles si se comparan con las de otros países (por ejemplo Perú). Las principales protestas que se produjeron fueron organizadas por la Federación

Ecuatoriana de Indios (FEI), fundada en 1944 por el Partido Comunista Ecuatoriano en un primer intento de organizar al campesinado ecuatoriano (Guerrero, 1993). La FEI pretendía remplazar el huasipungo ( relación de servicio ) con una relación salarial, un hecho que sólo sucedió más tarde con la Ley de Reforma Agraria de 1964. Si bien esta ley se ha atribuido a las protestas de la FEI (Korovkin, 1997) debería contemplarse también como parte de una estrategia de modernización más amplia perseguida por el régimen militar del periodo 1963 -1966 (Isaacs, 1993). Los esfuerzos de modernización se vieron facilitados por el aumento de los ingresos provinentes de la agricultura de exportación en la costa y la emergencia de una clase media urbana que redujo el poder de los propietarios de haciendas (Guerrero, 1993; Zamosc, 1994).

La reforma de la tierra de 1964 tuvo un mínimo efecto redistributivo. Los campesinos indígenas fueron liberados del trabajo no remunerado y se les garantizaron títulos de propiedad de pequeñas parcelas de tierra; sin embargo, perdieron el acceso a los pastos y bosques de los propietarios de haciendas (Selverston, 1994). Korovkin (1997) señala que en Chimborazo, la provincia con una mayor proporción de población Quichua-hablante, sólo se transfirió un 3% de la tierra a los campesinos por parte del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) (ver tabla 113); sin embargo, las invasiones de tierra por parte de los campesinos no han sido tan frecuentes como en otros países de la zona andina (Salomon, 1981) y, en la década de los setenta, las comunidades indígenas tratarían de comprar tierras y ser reconocidas como comunas (Zamosc, 1994; Korovkin, 1997).

**Tabla 113. Tierra transferida por IERAC por años y regiones (en hectáreas). Provincia de Chimborazo (1964-1991)**

| Año | Región Norte | Región Central | Región Sur | Total Provincia |
|---|---|---|---|---|
| **1964** | 238 | 150 | 186 | 574 |
| **1965** | 696 | 4,481 | 1,081 | 6,258 |
| **1966** | 40 | 1,891 | 730 | 2,661 |
| **1967** | 20 | 755 | 194 | 969 |
| **1968** | | 1,558 | 314 | 1,872 |
| **1969** | | 2,419 | 4,647 | 7,066 |
| **1970** | | 10 | 112 | 122 |
| **1971** | | 763 | 131 | 894 |
| **1972** | 1 | 3 | 16 | 20 |
| **1973** | | 345 | 8 | 353 |
| **1974** | | 820 | | 820 |
| **1975** | 7,365 | 3,559 | 339 | 11,263 |
| **1976** | 1,923 | 23,409 | 509 | 25,841 |
| **1977** | 473 | 2,449 | 4,808 | 7,730 |
| **1978** | 222 | 440 | | 662 |
| **1979** | 2,585 | 12,259 | 1,022 | 15,863 |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| **1980** | 56 | 1,827 | | 1,883 |
| **1981** | 1 | 2,173 | 772 | 2,946 |
| **1982** | 15 | 2,300 | | 2,315 |
| **1983** | 71 | 7,839 | 52 | 7,962 |
| **1984** | 88 | 962 | 4,309 | 5,359 |
| **1985** | 34 | 4,694 | 245 | 4,973 |
| **1986** | 121 | 3,002 | 396 | 3,519 |
| **1987** | | 26 | 1 | 27 |
| **1988** | 1 | 27 | 310 | 338 |
| **1989** | 2 | 472 | 357 | 831 |
| **1990** | | 1,221 | 1,221 | |
| **1991** | | 576 | 13 | 589 |
| **Total transferencias** | 13,949 | 80,430 | 20,552 | 114,931 |
| **Total tierra** | 198,700 | 233,100 | 215,300 | 647,100 |
| **% Transferencias** | 7 | 34 | 10 | 18 |

La región norte incluye los cantones de Riobamba, Guano, Penipe y Chamba; la central: Colta, Guamote y Pallatanga; la sur: Alausí y Chunchi
Fuente: Korovkin (1992)

La reforma agraria de 1972 por parte del régimen militar acabó siendo menos redistributiva de lo que pretendía. Si bien se produjo un compromiso real por parte de los militares en referencia a esta reforma agraria, la Cámara de Agricultura, muy poderosa políticamente, acusó al régimen de adoptar ideologías no convenientes con lo que muchas de las cláusulas más radicales acabaron siendo omitidas ( Isaacs, 1993 ). De hecho, sólo el 13% de las tierras agrícolas, de la las propiedades de la iglesia y de las haciendas, fueron distribuidas a los campesinos ( Sánchez, 1996 ). Sin embargo, el riesgo de expropiación condujo a muchos propietarios de haciendas a poner parte de sus tierras en venta ( Zamosc, 1994 ). En las tierras altas del norte, más productivas, los propietarios de haciendas vendieron parte de sus tierras y evitaron así la expropiación; en la zona central y sur de las tierras altas, dónde la tierra era menos productiva, los propietarios de haciendas vendieron sus tierras en pequeñas parcelas, habitualmente a campesinos indígenas, enfatizando así una competencia en cuanto al aumento de preciso. El efecto combinado de las reformas de la tierra y la venta de ésta fue considerable: las tierras en manos de las haciendas se redujeron de un 75% en 1954 a un 36.2% en 1985; las unidades de tamaño medio y pequeño se encontraban ya en 30.3% y 33.5% respectivamente en 1985.

Sin embargo, los propietarios de haciendas se aseguraron para ellos las mejores y más provechosas tierras y determinaron su posición tradicional de dominio, especialmente en el norte de las tierras altas ( Sánchez, 1996 ). Sin embargo, las haciendas

desaparecieron en muchas áreas ( Chiriboga, 1987 ). Así, muchos campesinos tuvieron acceso a la tierra pero gran parte de ésta era improductiva ( Zamosc, 1994 ).

De este modo, la tradicional la élite tradicional de propietarios de haciendas no fue destruida por las reformas agrarias y seguían ostentando más de un tercio de la mejor tierra para la agricultura. El problema del acceso a la tierra es clave en la emergencia del movimiento indígena ecuatoriano; éste emergió porque el gobierno negaba a las poblaciones indígenas aquello que ellos consideraban que les pertenecía: el acceso a la que llaman la "madre tierra" y que es para ellos el recurso más importante. La presencia de algunas haciendas y la pervivencia del poder de las élites también implicó una cierta continuidad de las relaciones coloniales y la posibilidad para las poblaciones indígenas de definirse en oposición a un "enemigo" en común. Los campesinos indígenas en la zona norte de las tierras altas acabaron viviendo cerca de los propietarios de haciendas lo que suponía un recuerdo de las divisiones étnicas.

Sin embargo, la falta de acceso a las tierras no es suficiente para explicar el desarrollo de organizaciones indígenas fuertes e influyentes. Se ha visto que la ideología nacional del mestizaje, entendida como el "blanqueamiento" racial y cultural, ha ocupado una posición hegemónica en el país, excluyendo a las poblaciones indígenas de la nacionalidad ecuatoriana. Pero la exclusión de las poblaciones indígenas es un argumento necesario pero no suficiente para explicar la movilización indígena; aunque ha hecho posible la construcción de un discurso cultural propio y ha permitido elevar demandas legítimas. Por otra parte, las ideologías en la construcción de la nación se reflejan en las políticas lingüísticas y educativas, especialmente visibles durante los regímenes militares de la década de los setenta. El tema de la educación bilingüe, junto a los procesos de redistribución de las tierras de las haciendas, son incentivos de primer orden para comprender la movilización de las poblaciones indígenas. Sin embargo, no son argumentos suficientes para explicar la posterior movilización y organización indígena.

Es necesario atender a la evolución histórica de los regímenes de ciudadanía y comprobar sus vínculos con los conflictos de la tierra; se defiende aquí que el cambio de régimen supone un incremento de la desigualdad percibida por las poblaciones indígenas lo que genera incentivos para la movilización y politiza la identidad étnica.

### 7.4.1. El estado corporativista y la organización campesina

Las organizaciones indígenas, de carácter político y cultural, tienen sus raíces en las organizaciones de clase que se establecieron durante el régimen corporativista ecuatoriano y que prevaleció con los regímenes civiles y militares desde mediados de siglo hasta su desmantelamiento con las reformas neoliberales de principios de la década de los ochenta y que se prolongaron durante la de los noventa. La transición de un régimen corporativista a un modelo de estado neoliberal tuvo importantes implicaciones para los movimientos sociales y las políticas étnicas en el país en la medida en que se cuestionaron los conceptos establecidos de gobernanza, derechos de ciudadanía y participación política ( Demmers, 2001 ).

Bajo el modelo de régimen corporativista el estado extendió ciertos beneficios de carácter social a la ciudadanía – incluyendo subsidios, energía, bienes de consumo básicos; créditos agrícolas de bajo coste; educación, bienestar, etc. – a cambio de la formación de modos particulares de organización y participación política aprobados por el estado. Un elemento central de este modelo fue la conceptualización de una ciudadanía basada en la idea de una nación mestiza homogénea (Stutzman, 1981; Yashar, 2002). Bajo las ideologías de integración a la nación y de un desarrollo económico liderado por el estado, se esperaba que las poblaciones indígenas adoptaran la identidad de ciudadanos de la nación (Radcliffe, 1996; Radcliffe & Westwood, 1996). De acuerdo con este modelo, arraigado en las ideologías de modernización económica y cultural, las distintas identidades étnicas fueron percibidas como un estorbo para el desarrollo y la formación de una nación moderna y homogénea. En Ecuador, este sentimiento fue claramente articulado por el presidente del gobierno militar, el General Guillermo Rodríguez Lara.

Bajo el modelo corporativista, las comunidades indígenas ecuatorianas tuvieron acceso a los beneficios estatales en la medida en que se organizaron en las organizaciones de clase o de trabajadores aprobadas por el estado. Este hecho estimuló la formación de asociaciones comunitarias y de cooperativas de producción en todo el país. Este proceso fue promovido, de manera más efectiva, por las reformas agrarias de 1964 y 1973 en la que la tierra fue distribuida y el crédito agrícola estuvo disponible sólo a través de la

membresía / pertinencia a las asociaciones campesinas. Este modelo fue promovido, más tarde, por los programas de desarrollo rural dirigidos por el estado en la década de los ochenta como última expresión de la asistencia estatal a la agricultura campesina ecuatoriana (ver tablas 114 y 115). La reforma de la tierra y el reconocimiento oficial de las comunidades indígenas / campesinas reorganizó el entorno rural a través de los lineamientos corporativistas regulados por el estado; muchas comunidades campesinas se unieron a las federaciones campesinas con la esperanza de obtener acceso a la tierra y al estado. El estado y las organizaciones sindicales impusieron una identidad de clase sobre los indígenas como requisito para la incorporación política y el acceso a los recursos.

**Tabla 114. Provincia de Chimborazo: Número de Comunidades oficialmente reconocidas por años y regiones (1937-1991)**

| Año | Región Norte | Región Central | Región Sur | Total Provincia |
|---|---|---|---|---|
| **1937-1963** | 73 | 54 | 29 | 156 |
| **1964** | 9 | 3 | 1 | 13 |
| **1965** | 2 | 14 | 2 | 18 |
| **1966** | 2 | 3 | | 5 |
| **1967** | 3 | 4 | | 7 |
| **1968** | 2 | 10 | 2 | 14 |
| **1969** | 8 | 9 | 10 | 27 |
| **1970** | 4 | 11 | 2 | 17 |
| **1971** | 3 | 5 | | 8 |
| **1972** | 4 | 10 | 3 | 17 |
| **1973** | 13 | 9 | | 22 |
| **1974** | | 2 | 1 | 1 |
| **1975** | 1 | 4 | | 5 |
| **1976** | 4 | 10 | 1 | 15 |
| **1977** | 1 | 4 | 1 | 6 |
| **1978** | | 7 | | 7 |
| **1979** | | 6 | | 6 |
| **1980** | | 16 | 1 | 17 |
| **1981** | 1 | 17 | | 18 |
| **1982** | 4 | 10 | 1 | 15 |
| **1983** | 10 | 3 | 1 | 14 |
| **1984** | 5 | 5 | 5 | 14 |
| **1985** | 12 | 7 | | 19 |
| **1986** | 6 | 2 | | 8 |
| **1987** | 1 | | | 1 |
| **1988** | 2 | 3 | | 5 |
| **1989** | 3 | 5 | 2 | 10 |
| **1990** | 11 | 3 | 6 | 20 |
| **1991** | | 14 | 3 | 17 |
| **Total comunidades** | 200 | 238 | 76 | 514 |
| **Total población áreas rurales** | 285,418 | 81,565 | 50,802 | 417,785 |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| **Nº comunidades / 1000 hab. Área rural** | 0.7 | 2.9 | 1.4 | 1.2 |

Fuente: Korovkin (1992)

De este modo, el modelo corporativista de desarrollo rural influenció el acceso a los recursos y la organización étnica en el entorno rural ecuatoriano (Perrault, 2003).

| **Tabla 115. Ecuador: distribución de organizaciones por periodos según provincias** | | | | |
|---|---|---|---|---|
| **Áreas de población mestiza** | **1961-1964** | **1965-1974** | **1975-1992** | **Total** |
| Comuna | 61,34 | 20,22 | 18,44 | 100 |
| Cooperativa | 24,1 | 48,39 | 27,51 | 100 |
| Asociación | 0,5 | 2,73 | 96,77 | 100 |
| **Total** | 34,89 | 24,51 | 40,6 | 100 |
| **Áreas de Población Indígena** | | | | |
| Comuna | 41,4 | 26,13 | 32,47 | 100 |
| Cooperativa | 13,01 | 60,42 | 26,57 | 100 |
| Asociación | 0,42 | 5,09 | 94,49 | 100 |
| Total | 28,31 | 27,53 | 44,16 | 100 |

Fuente: Zamosc (1995)

Durante este periodo, la formación de las organizaciones campesinas y de trabajadores se vio facilitada por las agencias estatales como el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización ( IERAC ) así como por las organizaciones de desarrollo no-estatales, los sindicatos de trabajadores, las iglesias católicas y protestantes ( junto con sus organizaciones afiliadas ) y una variedad de agencias internacionales. La Federación Ecuatoriana de Indios ( FEI ), afiliada al Partido Comunista Ecuatoriano, se mostró muy activa al facilitar la organización de las comunidades indígenas; así mismo, destacar el papel de la Federación Ecuatoriana Nacional de Organizaciones Campesinas ( FENOC ) afiliada al Centro de Organizaciones de Clase ( CEDOC ) ( Perrault, 2000 ). Estas organizaciones, operando en una variedad de escalas desde un nivel internacional al local, trabajaron para organizar a las comunidades indígenas a través de lineamientos de clase de acuerdo al modelo corporativista prevaleciente en este periodo.

De este proceso destaca, en la amazonía, la formación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana ( CONFENIAE ); una organización regional que agrupaba a varias organizaciones regionales y comunidades basadas en la clase, reflejándose en la formación de ECUARUNARI, que se había formado ocho años antes, en 1972, en las tierras altas andinas. Tras estos dos casos, en 1986, se formaba la organización indígena más visible e influyente del país, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE). En las siguientes páginas, se entrará con mayor detalle en estos procesos.

Rubinstein (2001) nota que el proceso organizativo en las comunidades indígenas sirvió para extender e intensificar la presencia estatal en la región actuando como enclaves para la administración estatal y como parte de la estrategia "espacial" del estado. Sin embargo, la formación de las federaciones indígenas, de acuerdo a las guías estatales, facilitó la movilización política indígena que habría sido poco probable en ausencia de una red organizativa de múltiples niveles.

### 7.4.2. La reforma neoliberal y la emergencia de las políticas étnicas

El modelo corporativista ecuatoriano empezó a erosionarse en la década de los ochenta con el empeoramiento de las crisis económicas y el endeudamiento así como por la relevancia global que iba adquiriendo el neoliberalismo. La reforma estatal empezó con el regreso al gobierno civil en 1979 aunque evolucionó de manera lenta y desigual y con la oposición de los trabajadores, los partidos de la oposición así como del creciente movimiento indígena (Carriére, 2001). Bajo el modelo neoliberal, las administraciones neoliberales desmantelaron los programas sociales populistas establecidos durante el régimen corporativista (Hey & Klak, 1999). Siguiendo los dictados de las políticas de estabilización neoliberal y de los programas de ajuste estructural promovidos por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI), el estado redujo o eliminó los subsidios en relación a los alimentos, al combustible y bienes de consumo; también los créditos para la agricultura campesina y los fondos para la educación o sanidad. Los mercados de tierra se privatizaron y los precios agrícolas quedaron sujetos a las fuerzas de mercado, lo que derivó en una crisis económica y social en aquellas comunidades dependientes de la agricultura. Las medidas para garantizar la seguridad en cuanto a los niveles de vida y bienestar social provistas por el estado corporativista habían sido sistemáticamente desmanteladas bajo el neoliberalismo, una condición que, como se verá más adelante, sigue siendo una fuente de conflicto socio-político considerable (Collins, 2000).

A nivel político, el paquete de reformas neoliberales enfatizó la descentralización de la gobernanza y la eliminación del apoyo estatal hacia las organizaciones de clase y las formas corporativistas de intermediación de intereses. Como resultado, estas

organizaciones dejaron de proveer el apoyo logístico, financiero y político del que anteriormente habían gozado las federaciones indígenas locales y regionales. Los grupos indígenas, al igual que otros sectores sociales, perdieron la seguridad estatal en cuanto a la posibilidad de gozar de un nivel de vida básico y, de forma similar, perdieron sus principales medios institucionales para acceder e influenciar, ocasionalmente, al estado. Al mismo tiempo, la presencia de ONGs y agencias de asistencia, aumentaron; en parte, como respuesta al declive de la inversión estatal en servicios sociales, agrícolas o medioambientales; en parte, como resultado del creciente alcance de las redes apoyo transnacionales durante los ochenta ( Keck & Sikkink, 1998; Brysk, 2000 ). La creciente presencia de ONGs transnacionales supuso nuevas fuentes de apoyo y legitimidad para las organizaciones indígenas. Con este apoyo, se han producido formas alternativas de organización política y cultural, frecuentemente centradas en la identidad étnica (Swyngedow, 1997a, 1997b) – en otras palabras, la (re) construcción de identidades y organizaciones arraigadas en enclaves locales (comunidades, territorios), y que son simultáneamente globales por naturaleza (representadas y forjadas en parte por las redes nacionales y transnacionales).

Bajo la reforma política liberal, estos arreglos organizacionales y descentralizados, y otros similares, significaron que el contacto con el estado, para las poblaciones indígenas campesinas, ocurriría a través de formas diversas de gobernanza a nivel local (Perreault, 2003). Como Laurie (2001) indica, la reestructuración institucional había cambiado los términos de ciudadanía para la población indígena ecuatoriana en la medida que dicha ciudadanía ya no suponía un compromiso directo con un estado fuertemente centralizado; el activismo y la representación política ocurriría a través de administraciones estatales a nivel local y asociaciones civiles, y a través del compromiso con ONGs y agencias casi-gubernamentales.

Entre estas agencias estatales puede incluirse a la Dirección Nacional de Educación Intercultural y Bilingüe (DINEIB) o el Consejo para el Desarrollo de las Poblaciones y Nacionalidades de Ecuador (CODENPE). También se incluyen organizaciones como el Proyecto para el Desarrollo de las Poblaciones Indígenas y Negras de Ecuador (PRODEPINE) apoyado por el Banco Mundial que trabaja con CODENPE para diseñar y fundar proyectos de “etno-desarrollo” (ver tabla 116) en el país (Radcliffe, 2001). La preocupaciones e intereses por parte de los activista indígenas, particularmente aquellos

asociados a CONAIE y cuyos intereses no se encontraban representados en el estado, condujeron a la creación del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP), la emergencia del cual se ha visto facilitada por las reformas liberalizadoras. En cuanto a los supuestos prácticos, el MUPP funciona como un partido político y ha respaldado a varios candidatos en diferentes niveles de gobierno en recientes elecciones (Beck & Mijeski, 2001). Se entrará en estas cuestiones en los siguientes apartados de este capítulo.

**Tabla 116. Ecuador: Proyectos financiados por PRODEPINE**

| Tipo de proyecto | Sierra Norte | | Sierra Centro | | Sierra Sur | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | Nº | Porcentaje | Nº | Porcentaje | Nº | Porcentaje |
| Agua Potable | 9 | 14.8 | 23 | 14.4 | 6 | 13.00 |
| Riego | 1 | 1.6 | 50 | 31.3 | 3 | 6.5 |
| Producción Agrícola | 10 | 16.4 | 20 | 12.5 | 2 | 4.3 |
| Producción pecuaria | 1 | 1.6 | - | 0.0 | - | 0.0 |
| Producción Apícola | 2 | 3.3 | - | - | - | - |
| Abono orgánico | 3 | 4.9 | 1 | 0.6 | - | 0.0 |
| Forestación | 9 | 14.8 | 6 | 3.8 | 2 | 4.3 |
| Maquinaria agrícola | - | 0.0 | 2 | 1.3 | - | 0.0 |
| Infraestructura Comercialización | - | 0.0 | 3 | 1.9 | - | 0.0 |
| Infraestructura educación | 9 | 14.8 | 10 | 6.3 | 10 | 21.7 |
| Equipamiento salud | 1 | 1.6 | 5 | 3.1 | 2 | 4.3 |
| Agroindustria | 1 | 1.6 | 5 | 3.1 | - | 0.0 |
| Manejo Microcuencas | - | 0.0 | 8 | 5.0 | 3 | 6.5 |
| Conservación páramos | - | 0.0 | 12 | 7.5 | - | 0.0 |
| Roturación suelos | - | 0.0 | 8 | 5.0 | - | 0.0 |
| Caminos vecinales | 7 | 11.5 | - | 0.0 | - | 0.0 |
| Casa Comunal | 5 | 8.2 | - | 0.0 | 2 | 4.3 |
| Infraestructura | - | 0.0 | 6 | 3.8 | 6 | 13.0 |
| Organización | 2 | 3.3 | - | 0.0 | 9 | 19.6 |
| Otros | 1 | 1.6 | 1 | 0.6 | 1 | 2.2 |
| Total | 61 | 100 | 160 | 100.00 | 46 | 100.00 |

Fuente: PRODEPINE (2000)

La creciente participación de los indígenas en la gobernanza ecuatoriana se ha visto facilitada, por un lado, por la descentralización estatal y, por otro, por las reformas constitucionales de 1997 – 1998 que expandieron los derechos políticos de carácter colectivo para las poblaciones indígenas. Estas reformas constitucionales pueden ser vistas como respuestas, por parte de los estados andinos, a la emergente influencia de los movimientos étnicos que, particularmente en Ecuador y Bolivia, son fuerzas

políticas importantes. Estas reformas también son intentos por cumplir con las normas internacionales que abogan por el reconocimiento de los derechos civiles y humanos para las minorías étnicas y las poblaciones indígenas (Healy & Paulson, 2000; Van Cott, 2000). Por tanto, las reformas neoliberales han reducido los derechos sociales pero han extendido los derechos políticos y civiles en forma de una creciente participación política así como con las libertades de expresión y organización (Yashar, 2002). Dentro de este contexto, las organizaciones indígenas, formadas bajo el tutelaje paternalista del estado corporativista, se han adaptado a las nuevas condiciones político-económicas, reconstituyéndose y afirmando su identidad étnica. Las comunidades indígenas organizadas bajo lineamientos corporativistas actuaron como espacios para la organización política así como para la reproducción cultural y social. Con el cambio de régimen este hecho se vio alterado aunque el trabajo y la situación previa sirvieron de apoyo para las movilizaciones contemporáneas (ver tablas 117 y 118 para síntesis histórica de este proceso).

| **Tabla 117. Ecuador: el estado y la cuestión indígena (1830-1998)** | |
|---|---|
| 1830-1856 | El tributo indígena se promulga como una imposición fiscal; Había una legislación específica acerca de las tierras, autoridades propias y obligaciones de los indígenas con el Estado. |
| Desde 1857 | Se suprime el tributo, los indígenas son integrados dentro de la Legislación general del país; Formalmente eran ciudadanos pero estaban excluidos de los procesos electorales por pobres y analfabetos; Entre los conceptos desarrollados por el Estado, se creó y aplicó, en el siglo XIX, la noción de raza para definir a los distintos grupos étnicos nativos existentes. |
| 1895 | Abolición del concertaje, por la Revolución Liberal |
| 1920 | Se conforma el indigenismo, como corriente político intelectual, que da una nueva definición del indio de la sierra. Como políticas públicas y de Estado privilegiaban la educación y la redistribución de la tierra; No hay una relación horizontal con los indígenas. |
| 1937 | Promulgación de la ley de Comunas, se plantea una legislación protectora de la organización comunal se incorpora al ordenamiento Jurídico-Administrativo Estatal a la población indígena de la sierra. |
| 1930 - 1960 | Existe el problema indígena pero concebido como una falta de integración social a la sociedad nacional. Caso de las actividades desarrollada por la Misión Andina y programas de cooperación |
| A partir de 1960 | Tiende a privilegiarse el "problema Agrario", en particular con las políticas de reforma agraria, de 1964 y 1973, que uniformizan el tratamiento a toda la población rural como campesinos. |
| A finales de 1970 | Se reinicia una nueva identificación de la población indígena como sujeto de las políticas estatales, en donde destacan: Creación de FODERUMA (1978), para la atención de la población marginada rural; Plan nacional de Alfabetización Bilingüe, de 1979; Eliminación de las restricciones al Voto del Alfabeto (1979). |
| En los años 80 | Gracias al desarrollo de las organizaciones étnicas se propone una nueva visión de la cuestión indígena, a partir de una autodefinición que incluye la lengua y las tradiciones ancestrales, la participación organizada y un conjunto de demandas unificadoras de carácter social y agrarias planteadas al Estado. |
| En los 90 | La intelectualidad indígena rescata y define una propuesta política de la cultura propia, sustentada en una valoración de su idioma, su territorio, costumbres y pautas organizativas, donde se incluye la existencia y funcionamiento de la administración de Justicia Indígena. Lo que es recogido y plasmado por la Asamblea Constituyente en la Constitución de 1998, |

| | |
|---|---|
| | en el Art. 191. |

| Tabla 118. Ecuador: el artículo 191 de la Constitución de 1998 |
|---|
| "...Las autoridades de los pueblos indígenas ejercerán funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios para la solución de conflictos internos de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario, siempre que no sean contrarios a la Constitución y las leyes. La ley hará compatibles aquellas funciones con las del sistema judicial nacional..." |
| 1) El artículo reconoce, por parte de los asambleístas, la interculturalidad existente en Ecuador, expresada, entre otras manifestaciones, en la vigencia de la cultura indígena y su institucionalizad. |
| 2) Se produce la aceptación política y nacional de la existencia social en el país de diversos sistemas de justicia que son la manifestación concreta de la diversidad, pluriculturalidad y multietnicidad, como también de su complejidad y dinamismo. |
| 3) Esta legitimación constitucional de los cuatro sistemas de justicia, asimismo responde a la existencia social de instituciones, normas, procedimientos y de capital humano especializado en los mismos, los cuales también están en correspondencia a los niveles específicos de implantación, antigüedad y cobertura de los mismos. |
| 4) Se produce un reconocimiento legal y social en términos de igual estatuto o nivel a los cuatro sistemas de justicia reconocidos en el país, ninguno es más o menos. Cada uno existe por si mismo y tiene sus propias características, organización y funcionamiento, no necesita del otro, u otros, para existir (ser) u operar (práctica). |
| 5) Este reconocimiento constitucional, desde la interculturalidad, otorga una valoración social a un sistema de justicia concreto y en ejercicio, caracterizado por responder a las características propias de un extenso grupo social, en su búsqueda equitativa y participativa de manejo y solución de los conflictos que se den entre sus miembros. |

Se han detectado los posibles incentivos / motivos ( pérdida de autonomía, pérdida de apoyo estatal, cuestiones referentes a la distribución y privatización de las tierras, etc; en resumen, el cambio de un régimen corporativista a uno neoliberal ) que causan la movilización indígena contemporánea en Ecuador. Pero esto no es suficiente ( en Perú existen y existieron los motivos para la movilización pero esta no se produjo ) y deben buscarse el resto de factores que la provocan; según el planteamiento de la investigación desarrollada, la movilización sólo se produce cuando también confluyen la disponibilidad de redes y el espacio político asociativo. Se analizan estos aspectos a continuación.

## 7.5. El potencial para la movilización de las poblaciones indígenas: medios, redes y recursos

Los incentivos solos no pueden explicar la emergencia de un movimiento indígena fuerte en Ecuador (en Perú también se detectan importantes incentivos y, sin embargo, la movilización y organización indígena no se ha producido). Según el planteamiento sugerido, se abordará a continuación el análisis de los recursos organizacionales (redes) y las oportunidades políticas (espacio político asociativo) para explicar la emergencia de

los movimientos indígenas en Ecuador. Desde esta investigación, se defiende que la concentración territorial, la experiencia organizativa, la presencia de aliados y la ausencia de represión por parte del estado incrementan el potencial para la movilización indígena.

En referencia a la concentración, se considera que ésta aumenta las probabilidades de lograr interacción, cohesión y redes que resultan útiles en los procesos de movilización. En segundo lugar, se atiende a las experiencias de organización de las poblaciones indígenas en la segunda mitad del siglo XX; la participación previa en organizaciones ha promovido habilidades y conocimiento que actúan como recursos de importancia para la posterior movilización. En tercer lugar, se tendrá en cuenta la habilidad de las poblaciones indígenas para atraer aliados y formar coaliciones con otros actores; las alianzas incrementan la capacidad organizativa y las oportunidades políticas y, en consecuencia, el potencial para la movilización; así mismo, se tiene en cuenta que los discursos empleados en las organizaciones actúan como referentes / marcos de ideas que pueden ser importantes en el momento de legitimar la acción colectiva. Finalmente, se atiende a la apertura del sistema político y la tendencia del estado a usar la represión; un sistema político abierto ofrece mayores posibilidades de cara a la movilización indígena que uno que sea cerrado y represivo.

En referencia a la concentración / cohesión, decir, en primer lugar que Ecuador es el único país andino en el que el quichua es únicamente hablado por las poblaciones indígenas ( Ramón, 1993 )[544], lo que provoca que exista una identidad quichua común. Zamosc ( 1994 ) indica que la "nueva identidad indígena" en el país ha sido construida sobre tres factores: la lengua quichua, las características sociales y culturales del campesinado y el status de subordinación hacia los propietarios de tierras blancos y los mestizos en las ciudades.

En segundo lugar, recordar que Ecuador, a finales de la década de los noventa, concentraba a 3 millones (de un total de 12 en la población nacional) de personas en Quito y Guayaquil (Murphy, 1997). Las migraciones hacia estos dos núcleos urbanos no

[544] Por ejemplo, en las tierras altas peruanas el quechua también es comúnmente usado por los mestizos ( Sánchez, 1994 ) haciendo que esta lengua pierda importancia como común denominador de las poblaciones indígenas de las tierras altas. Así, en Perú no se detecta una identidad común en torno al quechua y cada región parece como una parte separada dentro de un mismo país ( NPIP, 1995 ).

parecen haber provocado la pérdida de identidad indígena. Esto puede estar relacionado con las menores distancias en el país (sobretodo si se compara esta situación con la de países vecinos como Bolivia o Perú) y la localización de la capital. Las poblaciones indígenas de las tierras altas que migraron a los núcleos urbanos indicados mantuvieron las conexiones con sus lugares rurales de origen y este hecho es de gran importancia para la preservación de la identidad indígena y su cohesión. Radcliffe (1999) indica que tanto los migrantes permanentes como aquellos de corto plazo en las ciudades ecuatorianas siguen en contacto con sus comunidades rurales de origen y siguen considerándose como campesinos o andinos. El factor comunicación resulta clave: viajar de la capital a cualquier en clave de las tierras altas supone un trayecto menor a las diez horas de duración; además los procesos migratorios en el país han sido menores y más limitados que los que se detectan en el resto de países andinos (especialmente en Perú): por ejemplo, en el periodo 1962-1982 se produjo la migración de un millón de personas aunque la mitad de esta migración fue estacional o simplemente diaria (Whitaker & Colyer, 1990). Así mismo, precisar que Quito era una ciudad indígena antes de la conquista española y se encuentra en el corazón de las tierras altas ecuatorianas. Es posible que esta circunstancia haga que las poblaciones indígenas de las tierras altas consideren la capital del país como su propio territorio.

Por tanto, las distancias y la localización de la capital tienen repercusiones en las posibilidades para los procesos de acción colectiva. Uno de los métodos de protesta más visibles por parte de las organizaciones campesinas y posteriormente indígenas han sido las marchas hacia la capital. En ellas, la gente ha caminado durante días y semanas desde diferentes partes del país hacia Quito para presentar sus reclamos al gobierno (Storaker, 2001). Estas marchas son menos complejas si se tiene en cuenta la localización de la capital y al hecho de que las distancias en el país sean relativamente cortas. Además, las grandes similitudes en las condiciones de vida de las poblaciones indígenas en Ecuador, y dado que una gran mayoría de migrantes mantiene las conexiones con las zonas rurales, hacen que sea más fácil el llegar a un consenso sobre las demandas más comunes, como las de la tierra.

Resumiendo, las poblaciones indígenas de las tierras altas ecuatorianas no se encuentran geográficamente tan dispersas y no presentan variaciones lingüísticas como las que se detectan en los países vecinos. Además, mantienen fuertes lazos con las comunidades

rurales. Estos tres factores promueven la cohesión y la interacción, generando una base para la movilización.

En cuanto a la experiencia organizativa, McAdam (1996) indicaba que las organizaciones y redes informales eran los elementos fundamentales en la construcción de los movimientos sociales; así mismo, precisaba que la movilización requiere recursos como el liderazgo, las habilidades organizativas y las redes entre las personas con intereses comunes. Las organizaciones promueven ideas y marcos de referencia compartidos para comprender qué es aquellos elementos de mayor importancia para legitimar la acción colectiva. A continuación se analiza el desarrollo de las organizaciones que involucraron a las poblaciones indígenas en Ecuador en la segunda mitad del siglo XX y se observa como la participación en esta organizaciones ha promovido las habilidades, la experiencia y las ideas legitimadoras que pueden actuar como recursos para la movilización indígena; debe tenerse en cuenta el tiempo y proceso organizativo de manera que es necesario fijarse en aquellas organizaciones antes de las reformas agrarias, en el periodo comprendido entre dichas reformas y la transición a la democracia y, finalmente, durante el periodo posterior a la etapa de transición.

Para ello, se parte de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) formada por el Partido Comunista Ecuatoriano en 1944 y que supuso el primer intento de cara a formar una organización nacional de trabajadores indígenas rurales. Dicha organización fue conducida por el partido más que por las poblaciones indígenas y perseguía remplazar las relaciones de servicio por relaciones remuneradas transformando a los indígenas de las haciendas en un proletariado agrícola militante (Selverston, 1994, Korovkin, 1997). Con el énfasis de la FEI, se formaron varios sindicatos dentro de las haciendas que trabajaron por la obtención de salarios mínimos y la aplicación de la legislación laboral ( Korovkin, 1997 ). En 1961, la FEI lograba movilizar entre 10.000 – 15.000 campesinos en Quito para demandar reformas agrarias y el final del sistema de servicio de huasipungo ( Guerrero, 1993 ); con la ley de reforma agraria de 1964, esta relación fue finalmente abolida. Guerrero ( 1993 ) indica que el principal logro de la FEI fue trasladar los conflictos, de carácter local, entre propietarios de las haciendas y los campesinos indígenas a la escena política nacional.

La FEI formuló sus demandas en términos de clase. Guerrero (1993) indica que la FEI era una organización más indigenista que indígena y actuó de mediador entre los campesinos y el estado, tendiendo a hablar en beneficio de los indígenas que eran considerados más como sujetos que como ciudadanos. El hecho de centrarse en los problemas económicos de los campesinos indígenas provocó que la FEI no tuviera en cuenta la conjunción de sus problemas: la explotación de clase y la discriminación étnica a la que estaban sujetos. Por este motivo, la organización no obtuvo representación nacional por parte de las poblaciones indígenas (Storaker, 2001). La FEI, empleó el término "Indio" en el nombre de la organización e incluyó a algunos indígenas en la dirección de la organización con lo que éstos obtenían una valiosa experiencia política que resultaría fundamental para la formación de las posteriores organizaciones indígenas (Sánchez, 1996). La FEI fue el ejemplo, la semilla para el nacimiento de nuevas organizaciones (Storaker, 2001).

La reforma agraria de 1964 se ha considerado como un punto de inflexión en las políticas indígenas ecuatorianas y como el inicio de las nuevas formas de organización indígenas y campesinas (Albó 1991; Selverston, 1994; Korovkin, 1997). Dicha reforma supuso el fin de la relación de servicio e introdujo las relaciones remuneradas aunque fue poco distributiva e implicó que los campesinos indígenas perdieran el acceso a los pastos de las haciendas con lo que su situación tendía a empeorar. Sin embargo, Korovkin (1997) argumenta que mientras la reforma fue un fracaso a nivel económico pero una victoria en términos organizativos ya que el colapso del sistema semi-feudal de las haciendas fue seguido de un rápido crecimiento de la organización indígena comunitaria.

La reforma agraria redujo la influencia de los propietarios de haciendas sobre los campesinos indígenas y dejó un vacío de poder que fue rápidamente llenado por las comunidades indígenas que se organizaron en comunas (Guerrero, 1993). La Ley de Comunas de 1937, que establecía que las comunidades podían organizar su propio gobierno local (cabildo) y obtener un control limitado sobre los recursos naturales y los asuntos comunitarios, no se aplicó a los huasipungeros (Selverston, 1994). En la provincia de Chimborazo, con la mayor proporción de población quechua-hablante del país, más de un centenar de comunidades fueron reconocidas como comunas en el periodo 1964 – 1970 (Korovkin, 1997). Anteriormente, los líderes de las comunidades

indígenas eran designados por los propietarios de haciendas; la organización de comunas condujo a la emergencia de una nueva generación de líderes indígenas jóvenes, con formación y con una buena comprensión de la política (Korovkin, 1997).

El crecimiento de las comunas se vio acompañado de la creciente actividad de la iglesia católica en las áreas rurales. Diversos miembros del clero ecuatoriano, inspirados por la teología de la liberación y por el encuentro de obispos de Medellín (Colombia) en 1968 – en la que se declaró una opción preferencial hacia los sectores empobrecidos –, progresivamente se fueron involucrando en proyectos educativos y de desarrollo en las comunidades indígenas (ver recuadro 32). En 1972, con el apoyo de la Iglesia de Chimborazo, un grupo de jóvenes líderes religiosos organizaron una reunión de líderes de las comunidades indígenas para crear una organización que pudiera detener la influencia de los comunistas en los sectores campesinos (Storaker, 2001). En el encuentro participaron más de 200 delegados que representaban a las comunidades indígenas y a las organizaciones campesinas de la mayoría de las provincias de las tierras altas ecuatorianas y este proceso condujo a la formación de Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI) que podría traducirse como "Despertar de las Poblaciones Indígenas Ecuatorianas" (Korovkin, 1997). En el encuentro también se decidió promover federaciones indígenas en cada una de las provincias de las tierras altas. Dichas federaciones se formaron en la mayoría de las provincias de las tierras altas en la década de los setenta y principios de la década de los ochenta; algunas de ellas adoptaron el nombre de federaciones campesinas y otras se refirieron a sí mismas como federaciones indígenas. La fuerza de estas federaciones se demuestra en el hecho de que tuvieron un mejor desempeño que la FEI al esbozar formas locales de organización indígena en la medida que reunían a representantes de los cabildos de las comunidades indígenas (Zamosc, 1994; Korovkin, 1997).

**Recuadro 32. La teología de la liberación en América Latina**

La teología de la liberación nace en el marco de una serie de cambios muy significativos de la Iglesia Latinoamericana, sobre todo luego del Concilio de Medellín (1968), que harían hincapié en la necesidad de lograr un mayor compromiso de la Iglesia con el cambio social y los sectores más empobrecidos. En ese marco, numerosos teólogos comienzan a buscar cierta secularización de la esperanza cristiana intentando quebrar una tendencia muy manifiesta en ciertos cortes conservadores de la Iglesia, en el sentido de ahistorizar el cristianismo. Estas ideas, que después fueron recogidas por numerosos teólogos fundamentalmente latinoamericanos terminarían por generar una verdadera corriente teológica (no exentas de diferencias según el autor que se trate) encarnada en la realidad social del continente más desigual del mundo. La idea fundamental de esta teología es que Dios libera al hombre en todos los planos, inclusive el social. Es así que el relato bíblico incluye hechos históricos concretos donde Dios intercede a favor de la justicia social y la liberación de su pueblo (caso del Éxodo, el regreso del exilio de

Babilonia, la figura del Jubileo, la labor de los Profetas, etc.). Apoyados en esta idea central, los teólogos de la liberación procuran una lectura más integral de la relación entre religión y sociedad. Es así que apoyan sus elaboraciones con las de las ciencias sociales (de allí el vínculo que han tenido con ciertos instrumentos del método marxista utilizados por algunos teólogos), mostrando especial interés por la praxis liberadora. A pesar de estos parámetros, es difícil definir la Teología de la Liberación dado a sus complejos y múltiples puntos de vista pero, en líneas generales, puede decirse que busca analizar el significado de las clases sociales y la pobreza y la justicia.

La Iglesia católica en Ecuador jugó un papel importante al fomentar las organizaciones indígenas y la participación en estas organizaciones desembocó en el desarrollo de líderes indígenas que más tarde se colocarían al frente de un movimiento indígena más autónomo ( Storaker, 2001 ). Con la fundación de ECUARUNARI en Junio de 1972, surgieron opiniones divergentes sobre los objetivos de la organización y en referencia a las tendencias que iban en contra del clero católico. En el primero de sus encuentros se produjeron discusiones en referencia a si la organización debería ser únicamente de poblaciones indígenas ( como proponía el clero ) o si debería ser una organización proletaria que uniera a los sectores empobrecidos del entorno rural y de las ciudades en la lucha por la revolución. Esta última fue la postura más débil y se decidió que el movimiento debería ser pacífico y que cada provincia debería tener un sacerdote católico como asesor ( Storaker, 2001 ). Sin embargo, las diferentes posiciones en relación al carácter de la organización – etnicidad versus clase – supuso una fuente de divisiones durante la década de los setenta.

En los años siguientes a su creación, ECUARUNARI sufrió una crisis ideológica, política y organizativa. Tras la adopción de la segunda reforma agraria en octubre de 1973 por parte del gobierno militar de Rodríguez ( 1972-1976 ), ECUARUNARI, FEI y FENOC ( Federación Nacional de Organizaciones Campesinas )[545] empezaron a presionar para obtener la aplicación de la ley. Se produjeron diversos actos de protesta y también algunas invasiones de tierra que provocaron la represión gubernamental[546]. La represión hacia los líderes indígenas condujo a la radicalización de ECUARUNARI e incrementó la tensión entre el clero y los líderes indígenas. A mediados de los setenta, los sectores más progresistas se habían debilitado dentro de la Iglesia Católica. La

[545] FENOC era una ala de la organización católica de trabajadores CEDOC, fundada en 1938. En 1975, los militantes socialistas remplazaron el liderazgo demócrata cristiano y la convirtieron en una organización socialista ( Zamosc, 1994 ).

[546] Así, en 1974, el líder de ECUARUNARI en Cotopaxi fue asesinado en una confrontación entre organizaciones indígenas y propietarios de haciendas.

participación en el segundo congreso de ECUARUNARI en 1975 fue menor a la del encuentro anterior en la medida en que varios líderes indígenas decidieron convocar sus propias reuniones sin el apoyo de los asesores religiosos. En los siguientes do años, ECUARUNARI estaba dividida y se produjeron infiltraciones por parte de los partidos políticos de izquierda. Junto a esta circunstancia, debe destacarse la creciente competitividad entre los grupos religiosos católicos y protestantes que trabajaban en proyectos de desarrollo y educativos en las comunidades indígenas (Korovkin, 1997; Radcliffe, 1999) así como la creciente penetración de las agencias de desarrollo estatales que trataron de establecer relaciones clientelares con las comunidades indígenas (Storaker, 2001).

Tras algunos intentos fallidos por reunificar a ECUARUNARI, se llevó a cabo un cuarto congreso en julio de 1977 bajo el lema "Unidad y consolidación de ECUARUNARI" con la participación de 180 personas de las cuales 100 eran delegados oficiales de las organizaciones campesinas e indígenas locales y provinciales (Storaker, 2001). Los asesores religiosos no participaron. Se enfatizó en el congreso una ideología basada en la clase lo que suponía una aproximación entre ECUARUNARI y el movimiento de trabajadores. Durante los siguientes años, la organización pudo sobrevivir con dos corrientes ideológicas – una basada en la clase y la otra en la etnicidad – definiéndose como una organización indígena, campesina y de clase apuntando a la formación de un estado socialista (Ramón, 1993). En abril de 1978, la dirección de ECUARUNARI se reunió con los líderes de FEI y FENOC para formar el Frente Unido para la Lucha Campesina e Indígena (FULCI). En las primeras elecciones verdaderamente democráticas en la historia de Ecuador, en 1978 y 1979 (con dos rondas de votación), los sectores indígenas y campesinos, en líneas generales, apoyaron al equipo presidencial de centro-izquierda de Jaime Roldós y Osvaldo Hurtado que obtuvieron la victoria en abril de 1979 (Isaacs, 1993).

Durante la etapa de transición a la democracia, los sectores empresariales siguieron manteniendo una fuerza considerable y las organizaciones de izquierda fueron relativamente débiles (Isaacs, 1993). Esta situación tuvo implicaciones en el desarrollo de ECUARUNARI y en el proceso de movilización indígena. El gobierno de Roldós-Hurtado fue inaugurado en agosto de 1979 y, en octubre ECUARUNARI llevó a cabo su quinto congreso con la participación de 350 delegados indígenas que representaban a

diez provincias, incluyendo a los delegados de FEI y FENOC. Storaker (2001) expresa que en dicho evento quedó claro que el problema indígena tenía una doble dimensión: una étnica y otra de clase y que las soluciones al problema debían buscarse partiendo de esta perspectiva. El congreso decidió elevar las demandas que incluían la distribución de las tierras a favor de los campesinos, la participación de las organizaciones campesinas en los programas de desarrollo gubernamentales, la administración de justicia por autoridades indígenas en las comunidades indígenas, la educación bilingüe y la expulsión de los grupos religiosos foráneos que trabajaban en las comunidades indígenas.

También se decidió fortalecer al FULCI y establecer vínculos con las organizaciones indígenas de la amazonía ecuatoriana como la Federación Shuar. Además, se trató de establecer relaciones de intercambio con otras organizaciones a nivel internacional y entre las organizaciones. En agosto de 1980, diversas organizaciones indígenas de la amazonía ecuatoriana formaban la Confederación nacional de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) y siguiendo una iniciativa provinente de la dirección de la propia CONFENIAE y ECUARUNARI, las dos organizaciones decidieron llevar a cabo el Primer Encuentro de Nacionalidades Indígenas de Ecuador durante el mes de octubre de ese mismo año. El resultado de este encuentro fue el Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas (CONACNIE) cuya existencia implicó un mayor contacto entre las organizaciones indígenas de las tierras altas y las de los grupos amazónicos permitiendo el arranque del Primer Congreso de Nacionalidades Indígenas de Ecuador en noviembre de 1986 y que desembocó en la formación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE).

El trabajo de CONACNIE se centró principalmente en el fortalecimiento de las organizaciones indígenas en todos los niveles: local, municipal, provincial regional y nacional. ECUARUNARI y CONFENIAE siguieron celebrando congresos de forma separada. El fortalecimiento de la organización fue la principal tarea de CONAIE en los años inmediatamente siguientes a su formación; Zamosc (1994) indica que las energías se concentraron el construcción de redes, la reducción de las diferencias entre los grupos andinos y amazónicos, el contacto con las organizaciones no gubernamentales en busca de apoyo y la estabilización de los arreglos internos esenciales de cara a un funcionamiento efectivo. El principal conflicto dentro de CONACNIE y CONAIE en

los ochenta fue la relativa importancia de la clase y la etnicidad, una división que en parte se correspondía con las diferencias entre los grupos andinos y amazónicos (Selverston, 1997). Existían dos visiones: la visión indigenista cultural, centrada en la educación bilingüe y la de clase, centrada en los conflictos en relación a la tierra. Ambas emergieron en la medida que era explícito que las culturas indígenas iban inexorablemente ligadas a la tierra. El primer gran logro de CONAIE se produjo con la elección de Rodrigo Borja como presidente del país en 1988 y que reconoció a CONAIE (ver tablas 119 y 120 para detalle sobre su organigrama) como la entidad representativa de las poblaciones indígenas en el país y otorgó a la organización la responsabilidad administrativa en relación a la educación bilingüe (Selverston 1997; Pitsch, 1999).

| **Tabla 119. Organigrama de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)** | | |
|---|---|---|
| **CONAIE** | **Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa de la Sierra (ECUARUNARI)** | Pueblo Caranqui |
| | | Pueblo Otavalo |
| | | Pueblo Cayambi |
| | | Pueblo Quitu |
| | | Pueblo Panzaleo |
| | | Pueblo Chibuelo |
| | | Pueblo Salasaca |
| | | Pueblo Waranka |
| | | Pueblo Puruhá |
| | | Pueblo Cañari |
| | | Pueblo Saraguru |
| | | Comunidades |
| | **Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía (CONFENIAE)** | Nacionalidad Shuar-Ashuar |
| | | Nacionalidad Kichwa |
| | | Nacionalidad Haorani |
| | | Nacionalidad Cofán |
| | | Nacionalidad Siona |
| | | Nacionalidad Secoya |
| | | Nacionalidad Zápara |
| | | Comunidades Centros |
| | **Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE)** | Nacionalidad Tsachila |
| | | Nacionalidad Chachi |
| | | Nacionalidad Epera |
| | | Nacionalidad Awá Coaiquer |
| | | Comunidades Centros |

Pero fue con el levantamiento indígena de 1990 cuando quedó claramente establecido que el movimiento indígena se había convertido en un actor importante dentro de la escena política ecuatoriana. Fue la mayor movilización popular en la historia reciente de Ecuador (Zamosc, 1994). A principios de 1990, 73 conflictos en relación a la tierra estaban aún pendientes en las provincias de Chimborazo, Bolívar, Cotopaxi e Imbabura; en un momento marcado por una recesión económica que incrementaba los costes de

vida y reducía las posibilidades del trabajo temporal en las ciudades, dañando claramente al campesinado (Zamosc, 1994). El 27 de mayo de 1990, 160 activistas indígenas ocuparon la catedral de Santo Domingo en Quito solicitando una resolución inmediata de las disputas relativas a la tierra (Pitsch, 1999). Al día siguiente, más de mil indígenas, representando a más de 70 organizaciones de las tierras altas, marcharon hacia Quito para presentar al presidente un listado con 16 reclamos entre los que se incluía la devolución de las tierras a las comunidades indígenas, infraestructura básica en las comunidades, fondos para la educación bilingüe y enmiendas constitucionales que proclamaran a Ecuador como un estado multi-nacional (Field, 1991). La siguiente semana estuvo marcada por sucesos como las manifestaciones, los bloqueos de carreteras en la mayoría de las ciudades de las tierras altas ecuatorianas y el hecho de que los campesinos indígenas dejaron de vender sus productos causando escasez de alimentos en las ciudades (Field, 1991).

Inicialmente, el gobierno ecuatoriano no reconoció las manifestaciones como un levantamiento indígena sino que las contempló como la manipulación de las poblaciones indígenas por parte de unos cuantos subversivos (León, 1994). El ejército y la policía desplegaron sus fuerzas y un líder indígena de Chimborazo resultó muerto (Field, 1991). El levantamiento fue el resultado de una meticulosa planificación por parte de las organizaciones indígenas, especialmente las regionales, y el trabajo desempeñado a nivel local es sumamente importante para explicar esta masiva participación (Zamosc, 1994). Si bien la participación de los grupos amazónicos fue marginal se produjeron protestas masivas en las tierras altas. Por ejemplo, sólo en Chimborazo entre 150.000 y 200.000 personas participaron siguiendo a sus líderes locales (Korovkin, 1997).

| **Tabla 120. Esquema organización territorial de la CONAIE** | |
|---|---|
| **Territorio Regional** | Organizaciones de la Sierra |
| | Organizaciones de la Amazonía |
| | Organizaciones de la Costa |
| | Pueblos de la Sierra |
| **Territorio Provincial** | Organizaciones Provinciales |
| **Territorio Cantonal** | Organizaciones de Segundo Grado o Uniones de Comunidades |
| **Territorios Locales** | Organizaciones comunales: comunidades - centros |

Las protestas indígenas obtuvieron el respaldo de otros sectores de la sociedad civil ecuatoriana y de los actores internacionales y, tras una semana de manifestaciones, el gobierno decidió negociar (Pitsch, 1999). El vicepresidente de CONAIE, Luis Macas, actuó como portavoz de las poblaciones indígenas y el arzobispo de Quito como mediador. Las imágenes quebrantaron la imagen popular de los pueblos indígenas como pasivos y sumisos y dieron legitimidad a la CONAIE que, desde entonces, ha actuado como interlocutor entre las poblaciones indígenas y el gobierno (Selverston, 1994).

Desde 1990, el movimiento indígena liderado por CONAIE ha llevado a cabo acciones políticas de manera continuada. Ya en 1994, tras otro levantamiento indígena de escala nacional, el movimiento indígena logró detener una ley que podía haber desembocado en la separación de las tierras comunales (Pacari, 1996). Las negociaciones entre el gobierno y la dirección de la CONAIE fueron transmitidas a través de la radio para garantizar la transparencia del proceso. Ya en 1996, los candidatos indígenas ganaron 8 de los 82 escaños en el parlamento y 71 cargos oficiales a nivel local, con lo que se inauguraba el inicio de la participación indígena en el terreno de la política formal (Pitsch, 1999).

Como se ha visto, el éxito de la movilización indígena es una cuestión que pasa por la auto-definición de las poblaciones indígenas pero también del papel desempeñado por el estado y otros actores influyentes (fundamentalmente la iglesia). Por eso es necesario analizar la influencia de los aliados de las poblaciones indígenas. La presencia de aliados con los que formar coaliciones incrementa la capacidad organizativa (redes) y las oportunidades políticas (espacio político asociativo) y, por tanto, el potencial para la movilización. A continuación, se observa el papel jugado por la izquierda política, la iglesia, las ONGs y los grupos indígenas amazónicos para contemplar como sus posiciones han influido en el potencias de las poblaciones indígenas en relación a las posibilidades de movilización.

En la medida en que los campesinos indígenas de las tierras altas ecuatorianas han pertenecido (y pertenecen) a los sectores más empobrecidos y explotados de la población, las organizaciones políticas de izquierda han tendido a verlos como aliados naturales. Sin embargo, las organizaciones de clase principalmente se han preocupado de las condiciones de los campesinos indígenas como parte del proletariado rural y no

han atendido a su condición de poblaciones étnicamente diferentes. Tratando de promover una conciencia unitaria de clase campesina, dichas organizaciones han calificado a la etnicidad como un factor de división hostil a sus proyectos de transformación social (Zamosc, 1994). Si bien las organizaciones de izquierda han jugado un papel importante en las luchas por la distribución de tierras a favor de los campesinos indígenas, el liderazgo mestizo de estas organizaciones ha determinado un cierto paternalismo en relación con las poblaciones indígenas (Montoya, 1989). Esta actitud paternalista ha sido compartida por los actores políticos tanto de izquierda como de derecha (León, 1994) aunque han sido las organizaciones de izquierda las que se han implicado más con las poblaciones indígenas. Selverston (1997)[547] indica que, en Ecuador, tanto el trabajador como el indígena se encuentran explotados pero el trabajador tiene un status social más elevado y tiene el privilegio de insultar al indígena. La falta de consideración en referencia a la etnicidad y las actitudes paternalistas parecen haber trabajado en contra de la capacidad organizativa autónoma de las poblaciones indígenas (Storaker, 2001). Sánchez (1996) precisa que las organizaciones de izquierda han tratado de establecer relaciones clientelares y de cooptación con las bases indígenas rurales.

Siguiendo a Selverston (1997) puede decirse que la historia de las organizaciones indígenas modernas en Ecuador puede ser explicada en términos de una lucha práctica y teórica entre los movimientos de clase y aquellos de base étnica. En el periodo de transición a la democracia, las organizaciones de izquierda eran relativamente débiles (Isaacs, 1993) aunque la retórica de clase dominaba aún sobre los discursos basados en la etnicidad (Zamosc, 1994). En la segunda mitad de la década de los setenta, el discurso de ECUARUNARI difería mucho del de FENOC aunque ambos se centraban en la lucha por la tierra, la alianza entre trabajadores y campesinos y los ideales socialistas. En las elecciones de 1979, las organizaciones indígenas provinciales se afiliaron con los partidos políticos de izquierda de cara a promover candidatos indígenas (Selverston, 1997). Sin embargo, durante la década de los ochenta, se tuvieron lugar dos procesos simultáneos: las organizaciones de trabajadores y campesinos empezaron a menguar y las organizaciones indígenas se volvieron más fuertes y desarrollaron una ideología indígena que penetró con éxito en la sociedad ecuatoriana (Selverston, 1997).

[547] Citando una entrevista realizada a Luis Macas en 1991 y en la que éste defendía la preocupación central por la etnicidad en la CONAIE.

La crisis experimentada por las organizaciones de trabajadores y campesinas en la década de los ochenta puede explicarse por una crisis ideológica y por la inhabilidad para adaptarse a las nuevas circunstancias. Las organizaciones de izquierda no lograron redefinir sus proyectos de transformación revolucionaria y ofrecer alternativas claras a las políticas neoliberales tras la transición a la democracia ( Zamosc, 1994 ). En el caso de FENOC, la crisis ideológica se vio acompañada por el atrincheramiento burocrático de la dirección y la falta de atención a la necesidad de servicios y créditos en las regiones donde la tierra había sido redistribuida como resultado de la reforma agraria ( Zamosc, 1994 ). Con el levantamiento de 1990, CONAIE se había convertido en la organización más importante en el entorno rural ecuatoriano y también recibió el respaldo de los campesinos no-indígenas. Sin haberlo previsto ni planificado, CONAIE comprobó que era la única organización popular que podía representar a la población rural de la sierra ( Zamosc, 1994 ). La posición de la CONAIE como la organización más eficaz para expresar las quejas y reclamos rurales también se ilustra por el hecho de que, tras el levantamiento, los campesinos no indígenas solicitaron que la CONAIE los representara en las disputas en relación a la tierra y en las negociaciones con el gobierno ( Storaker, 2001 ).

Así, la emergencia de un movimiento indígena fuerte en Ecuador se explica no sólo por el desarrollo de las organizaciones indígenas sino también por el fracaso de otras organizaciones populares. En este sentido, el espacio político disponible para las organizaciones indígenas fue considerablemente amplio en Ecuador. Además, la creación de organizaciones indígenas en Ecuador se vio ayudada por la iglesia, que impulsó la movilización indígena.

Zamosc ( 1994 ) identifica dos tendencias principales en relación a los aliados del campesinado indígena en Ecuador: primero, se produjo un declive en la influencia de las organizaciones de izquierda y, segundo, la creciente influencia de los sectores progresistas de la iglesia católica. Como se ha visto, ECUARUNARI se formó tras una iniciativa de aquellos sectores del clero inspirados en la teología de la liberación en la provincia de Chimborazo ( Espinosa, 1992 ). El objetivo del clero no era solamente el de mejorar las condiciones de las poblaciones indígenas sino también detener la influencia de los comunistas entre los sectores indígenas y campesinos. Con este

propósito, la iglesia apoyó la formación de organizaciones indígenas locales y provinciales y diseñó proyectos de desarrollo y educación bilingüe ( Korovkin, 1997 ). Las escuelas radiofónicas de Riobamba y Chimborazo impulsadas por los sacerdotes católicos en la década de los sesenta y setenta son las más conocidas en la medida en que fueron las primeras en lanzar programas tanto en castellano como en quechua ( Yánez, 1995 ). Además de alfabetización básica, transmitían noticias locales, daban información sobre temas como las técnicas agrícolas y, al mismo tiempo, promovían la evangelización. Storaker ( 2001 ) considera que las transmisiones radiofónicas y la asistencia por parte de la iglesia en la formación de organizaciones indígenas tuvo un efecto empoderador sobre la población indígena involucrada.

Aunque ECUARUNARI se "independizó" de la iglesia a mediados de los setenta, los sectores progresistas dentro de la misma continuaron actuando como aliados de las poblaciones indígenas (Espinosa, 1992). El levantamiento de 1990 fue respaldado por sectores importantes de la iglesia católica, esto puede explicar que 160 activista indígenas ocuparan la Catedral de Santo Domingo en Quito usándola como base durante el levantamiento. El hecho de que el gobierno accediera finalmente a negociar con la CONAIE y no a suprimir el levantamiento puede explicarse, en parte, por la presión de la iglesia católica que criticó los métodos del ejército calificándolos de excesivamente violentos. Ramón (1993) precisa que la iglesia católica ha desempeñado un papel importante al evitar la formación de un bloque poderoso entre el gobierno, el ejército y los propietarios de tierras que habrían optado por la represión antes que por la negociación. En 1990, la iglesia católica actuó de mediador entre el gobierno y la CONAIE y cuando se alcanzó el acuerdo éste fue celebrado con una "misa de triunfo" en quechua en la Catedral de Santo Domingo (Espinosa, 1992). Sánchez (1996) argumenta que sin el apoyo de la iglesia católica, inspirada en la teología de la liberación, la emergencia del movimiento indígena en Ecuador sería difícil de explicar[548].

[548] La influencia de la iglesia no ha sido únicamente positiva para las poblaciones indígenas en Ecuador. Históricamente, la iglesia ha sido parte del sistema dominante, contribuyendo a la colonización y explotación y demostrando una actitud paternalista hacia las poblaciones indígenas. El aspecto positivo de la influencia de la iglesia se demuestra en aquellos esfuerzos destinados a promover las organizaciones indígenas y el respeto por su autonomía; el aspecto negativo radica en los intentos por controlar estas organizaciones ( Storaker, 2001 ). Algunos líderes indígenas, según Storaker ( 2001 ), acusan a otros actores, como las ONGs, de promover una actitud paternalista y preferir trabajar sólo con los líderes de las comunidades indígenas más que con el resto de las poblaciones que reciben escasos beneficios. La competencia entre la iglesia católica y los grupos protestantes también ha provocado conflictos dentro de

### 7.5.1. La alianza entre los grupos indígenas de las tierras altas y los grupos indígenas amazónicos

El encuentro entre ECUARUNARI y CONFENIAE en 1980, que condujo a la formación de CONACNIE y más tarde CONAIE, es un evento de gran importancia en la formación del movimiento indígena ecuatoriano. Storaker (2001) menciona que ambas organizaciones eran conscientes de que la unidad de todas las poblaciones indígenas era indispensable para el movimiento de cara a tener la fuerza necesaria para perseguir objetivos económicos, sociales, culturales y políticos. La colaboración entre las organizaciones indígenas amazónicas y aquellas de las de las tierras ha sido vital para definir al movimiento como explícitamente indígena así como para obtener repercusión y apoyo internacional.

Los grupos indígenas amazónicos son demográficamente débiles[549], étnicamente más diferentes que los sectores dominantes que las poblaciones indígenas de las tierras altas y ocupan vastos territorios dotados de una gran riqueza en cuanto a recursos naturales que son de importancia para el estado ecuatoriano (Zamosc, 1994 ). Este contexto ha hecho que la politización de sus derechos sea altamente visible. El hecho de que la CONACNIE y más tarde CONAIE centraran aún más su atención en la etnicidad y menos en la clase (Selverston, 1994) se debe, en gran parte, a la influencia de los grupos amazónicos en la organización. Las organizaciones amazónicas llevaron los conceptos de "territorialidad" y "nacionalidad", que no habían sido anteriormente empleados por las organizaciones indígenas de las tierras altas, al discurso del movimiento indígena (Ruiz, 1992). El diálogo resultante entre los grupos indígenas amazónicos y los de las tierras altas sobre el significado de estos conceptos ha enriquecido al movimiento indígena y ha servido para llenarlo de un contenido ideológico de carácter étnico.

---

las comunidades, especialmente cuando los protestantes han tratado de prohibir festivales religiosos comunitarios que asocian con el alcohol y el gasto improductivo ( Korovkin, 1997; Radcliffe, 1999 ). Este tipo de problemas pueden explicar por qué una de las primeras resoluciones de la CONACNIE en 1980 expresaba la intención de rechazar la manipulación por parte de los partidos políticos, los misioneros y otras instituciones que siempre han tratado de establecer relaciones paternalistas de dependencia con las poblaciones indígenas. Sin embargo, en la actualidad CONAIE recibe fondos de organizaciones como OXFAM América, la Inter.-American Foundation y la Rainforest Action Network si bien CONAIE coordina los fondos y decide como se gastarán ( Selverston, 1994 ).

[549] Juntos, los diversos grupos amazónicos reúnen una cifra de 123.000 personas ( Ruiz, 1992 ).

La participación de los grupos indígenas amazónicos y la atención en la etnicidad, han provocado que el movimiento indígena ecuatoriano sea más visible internacionalmente. Brysk (1996) expresa que el debate dentro de los movimientos indígenas sobre clase versus etnicidad debe ser observado a través de un examen profundo del poder internacional que tiene la etnicidad como mecanismo de información y que ha empoderado a un movimiento rico en identidad pero pobre en todo lo demás[550]. La internacionalización de los derechos indignas ha fortalecido a las organizaciones (Storaker, 2001) y la participación en los foros indígenas internacionales ha conducido al intercambio de ideas y propuestas; de este modo, los movimientos indígenas de otros países se han convertido en importantes aliados del movimiento indígena ecuatoriano. Este tipo de participación ha motivado que el gobierno ecuatoriano tome más en serio al movimiento indígena. En conflictos con las compañías petrolíferas (ver recuadro 33 para rasgos principales del conflicto en la región de Pastaza), las organizaciones indígenas amazónicas han hallado influyentes aliados tanto en las organizaciones ecologistas y en las preocupadas por la defensa de los derechos humanos (Selverston, 1994).

| **Recuadro 33. Conflictos petrolíferos en Ecuador: el caso de Pastaza** |
| --- |
| Si bien pueden encontrarse diversas disputas en relación a temas medioambientales en América Latina, uno de los de mayor repercusión ha sido el de la provincia de Pastaza, en Ecuador. Durante los últimos 25 años, Ecuador ha crecido sobre una base económica que se ha sustentado en la explotación y exportación de petróleo. No obstante la importancia en la generación de divisas, la actividad petrolera ha sido cuestionada por los graves impactos y conflictos provocados, sobre todo, en el nororiente de la amazonía ecuatoriana. Hasta mediados de la década de los años 80, las actividades petroleras se habían concentrado en las provincias nororientales, pero ante una política de apertura al capital extranjero, el desarrollo de las actividades petroleras se extiende a otras provincias amazónicas como es Pastaza, donde la población indígena ha protestado por la ocupación de sus territorios lo que ha derivado en una serie de disputas socio-ambientales. Así, en la zona destaca el conflicto que se ha mantenido entre consorcio Arco Oriente que opera desde 1988 con pueblos indígenas que se han opuesto al desarrollo petrolero por temor a que se repliquen las prácticas petroleras de la zona nororiental que causaron contaminación, destrucción de amplias zonas de bosque y recursos naturales. Frente a todos los conflictos, el Estado ecuatoriano se ha mantenido casi ausente y ha dejado que las negociaciones y el manejo de los conflictos sean asumidos por los actores directamente involucrados, incumpliendo el compromiso asumido frente a la Empresa de garantizar el desarrollo del proyecto, desatendiendo además la ejecución de obras de infraestructura básica y el desarrollo integral de los pueblos. |

Se ha visto que el apoyo de la iglesia católica y la alianza con los grupos indígenas amazónicos han incrementado el potencial para la movilización de las poblaciones

[550] Brysk ( 1996 ) indica que mientras los sectores dominantes de países como Ecuador tienden a ver a las poblaciones indígenas como amenazas y seres incivilizados, éstas son consideradas como exóticas y fascinantes para europeos y norteamericanos, un hecho que ha caracterizado el enfoque en los procesos de de organización y apoyo financiero para las poblaciones indígenas en el terreno internacional.

indígenas ecuatorianas. El rol desempeñado por la iglesia católica y los grupos indígenas amazónicos son importantes en la construcción de redes y para explicar el predominio del discurso étnico y la fuerza del movimiento. Sin embargo, debe atenderse a otro factor clave para explicar la movilización indígena en el país, la disponibilidad del espacio político asociativo.

### 7.6. Apertura del sistema político y tendencia del estado a la represión: la oportunidad para organizarse

El sistema político en Ecuador ha moldeado las posibilidades para la movilización de las poblaciones indígenas. La decisión de movilizarse se ve marcada por la evaluación estratégica de un grupo determinado en relación a las oportunidades y amenazas que pueden acompañar a dicha decisión. Un sistema político más abierto ofrece mayores posibilidades para la movilización indígena frente a uno cerrado o represivo. Para analizar la estructura de oportunidad política contemporánea en el país es preciso analizar la evolución histórica del sistema político.

La historia colonial y republicana de Ecuador está marcada por el sistema de haciendas y los arreglos clientelares. Según Ramón (1993), la relación entre los propietarios y los campesinos indígenas estuvo caracterizada por el predominio de las relaciones de poder asimétricas; además precisa que la relación entre los propietarios de haciendas y el estado, por una parte, y las poblaciones indígenas, por otras, ha estado caracterizada por las negociaciones. Esto, en parte, explica que las reformas agrarias en el país fueran menos radicales.

León (1994) pone el acento en la negociación y el consenso como principios importantes dentro de la política ecuatoriana aunque su explicación sobre la relevancia de estos principios no está relacionada al sistema de haciendas. Explica que el consenso puede explicarse por la necesidad de obtener unidad en un país pequeño amenazado por poderes externos y por fracturas internas entre la región de la costa y las tierras altas que son igualmente fuertes. En esta situación, el rol del estado es el de estructurar el equilibrio regional que es tanto un balance de historia como de intereses sociales. El conflicto pierde presencia y legitimidad social, un hecho que junto a las condiciones de

Ecuador como país predominantemente agrario, inhibe la legitimidad de un discurso de clase para articular diferentes intereses sociales. Así, León (1994) precisa que este rasgo del sistema político lo hace relativamente más abierto a las demandas étnicas y, en general, mucho más abierto que los sistemas políticos de Bolivia y Perú. Sin embargo, León no tiene en cuenta que las poblaciones indígenas de las tierras altas siempre se han percibido como una gran amenaza en países como Perú y donde el estado estableció una hegemonía política blanca / mestiza relegando a las poblaciones indígenas a la periferia[551].

En los primeros años de transición a la democracia, las organizaciones indígenas estuvieron realmente enfatizadas por el gobierno ecuatoriano en la medida en que parecían menos amenazantes que las organizaciones de clase (Selverston, 1994). Sin embargo, esta actitud, por parte del gobierno de Roldós-Hurtado, fue interpretada por ECUARUNARI como un intento de controlar a las organizaciones indígenas y de desmovilizarlas. Por ejemplo, la CONAIE criticó el programa de educación bilingüe ya que no se había consultado a las organizaciones indígenas y porque se intentaba incorporar a los líderes indígenas más combativos como promotores de dicho programa con lo que eran transformados en empleados del gobierno (Storaker, 2001).

A pesar de esto, los años de gobierno de Roldós-Hurtado fueron un periodo mejor para las organizaciones indígenas que los siguientes años marcados por el gobierno conservador de Febres Cordero (Selverston, 1994). Cordero suspendió las reformas agrarias y cuando los indígenas tomaron sus tierras de acuerdo a sus derechos en la legislación anterior fueron violentamente reprimidos. Isaacs (1993) precisa que se produjeron más violaciones de derechos humanos durante el gobierno de Cordero que durante los anteriores regímenes militares, lo que provocó las críticas de los organizaciones internacionales en pro de los derechos humanos. Este entorno condujo a que la CONAIE no se consolidara hasta mediados / finales de la década de los ochenta (Selverston, 1994). Las expectativas aumentaron con la elección de Rodrigo Borja en 1988 quién, poco después de su elección, reconoció a la CONAIE como la representante de los pueblos indígenas y otorgó a la organización la responsabilidad administrativa en relación a la educación bilingüe ( Selverston, 1994 ). Sin embargo, muchas expectativas

[551] Isaacs ( 1993 ) indica que el gobierno militar de Velasco en Perú, por ejemplo, estuvo más dispuesto a usar los mecanismos de represión que el gobierno militar de Rodrigues en Ecuador.

quedaron insatisfechas, en particular en lo que a la resolución de los conflictos de la tierra se refiere, y esta circunstancia proveyó el trasfondo para el levantamiento de 1990.

Cleary (2000) indica que la razón por la cual el movimiento indígena ecuatoriano nunca ha recurrido a la rebelión, ni en 1990, necesita explicarse. Su propuesta expresa que el régimen democrático ecuatoriano es relativamente responsable a lo que debe añadirse el papel de la iglesia católica al fomentar el diálogo y a un probable cálculo de riesgo por parte del movimiento indígena que, con mucha probabilidad, había tenido en cuenta el elevado coste de la represión. La disponibilidad para negociar, tanto por parte del gobierno como por parte de CONAIE, ha sido importante para la continuidad del movimiento indígena en la década de los noventa. Por ejemplo, Storaker ( 2001 ) menciona que, frente al presidente Mahuad, los indígenas le expresaron directamente que no querían enfrentamientos ni confrontaciones sino diálogo. En este sentido, a pesar de los periodos de persecución, el movimiento indígena ecuatoriano parece haberse beneficiado de la apertura democrática y la disponibilidad del gobierno para negociar con la CONAIE.

Prueba de ello es que si bien el país experimentó un declive económico en la década de los ochenta (Isaacs, 1993), esto no supuso una "década perdida" en términos de organización indígena; el levantamiento de 1990 fue la culminación de este proceso y sirvió para crear un ambiente de optimismo en las poblaciones indígenas (León, 1994; Radcliffe, 1999). Sin embargo, los políticos, en particular, y la política en general, recibieron valoraciones negativas en el país. Storaker (2001) indica que organizaciones como ECUARUNARI consideraban que, para los oligarcas ecuatorianos, uno de los mejores métodos para estafar a la población eran unas elecciones cada cuatro años; consideraban que, a través de costosas campañas se ofrecían diversos bienes ( alcohol, comida, ropa ) y se pagaba a los líderes de cada comunidad para que estos organizaran campañas a favor de dichos oligarcas que confundían a la población. Estas actitudes quizás expliquen la participación del movimiento indígena en el fallido golpe de enero de 2000.

Dadas estas percepciones de la política, es comprensible que el hecho de involucrarse en política siga siendo una cuestión contenciosa dentro del movimiento indígena. En el

momento en que la dirección de CONAIE trabaja para el reconocimiento político de las culturas indígenas y entra en negociaciones con el gobierno, está contribuyendo al fortalecimiento de la legitimidad de las instituciones estatales en sus comunidades (Colloredo – Mansfeld, 1998). Entre los sectores más empobrecidos de las poblaciones indígenas de las tierras altas dicha participación en política no es universalmente apoyada en la medida que tienden a interpretar las divisiones de la sociedad ecuatoriana como insalvables y basadas menos en las culturas que en la clase o la raza (Colleredo – Mansfeld, 1998). Este hecho supone un desafío para el movimiento indígena ya que incrementa las posibilidades de disparidad entre la dirección del movimiento, que defiende las culturas indígenas dentro del sistema político, y las bases indígenas más empobrecidas que tienen necesidades materiales más inmediatas. Sin embargo, Storaker (2001) afirma que, en el país, los diferentes actores políticos han tratado de negociar y hacer que el sistema político sea más abierto a las demandas étnicas. A continuación, se atenderá a las particularidades de la incorporación indígena al sistema político y electoral, en particular, dentro de su proceso de incorporación al sistema o marco institucional, en general.

## 7.7. El impacto del movimiento: incoporación de los sectores indígenas al marco institucional

La incorporación del sector indígena al marco político institucional ecuatoriano es un fenómeno reciente. Se ha visto como, históricamente, las demandas étnicas no contaban con una fuerte articulación ni se expresaban en organizaciones políticas, debates públicos o Asambleas Constituyentes donde los principales protagonistas fueran los propios indígenas, con sus organizaciones y sus dirigentes. Se ha analizado como en las últimas décadas se ha dado un proceso novedoso que ha transformado siglos de historia. Este fenómeno, que no es exclusivo del Ecuador sino que se ha dado con características particulares en otros países de América Latina (como por ejemplo Bolivia, otro de los casos de estudio de esta investigación) y ha coincidido con los procesos de transición a la democracia de esos sistemas políticos. Siguiendo a Sánchez López & Freindenberg (1998), la incorporación del sector indígena en Ecuador puede ser presentada en tres etapas: a) etapa simbólica de incorporación generada desde el Estado (promoción de la incorporación desde "dentro"); b) etapa de movilización de los sectores indígenas

(movilización desde "fuera") y c) etapa de integración institucional al sistema político ( promoción de la incorporación mixta: desde dentro y desde fuera). A continuación se repasa brevemente estas etapas (muchos de sus elementos ya han sido vistos) para centrarse con mayor detalle en la participación electoral de las poblaciones indígenas en el país.

### 7.7.1. Etapa simbólica de incorporación generada desde el estado (promoción de la incorporación desde "dentro).

Esta etapa se encuentra fundamentalmente marcada por las Leyes de Reforma Agraria y su desarrollo. Como se ha visto, la primera Ley de Reforma Agraria aparecía en 1964 y la segunda en 1973, durante el gobierno de Guillermo Rodríguez Lara y que tuvo mejores resultados si es comparada con la primera. Como ya se ha precisado, más allá de las reformas introducidas posteriormente para "suavizar" la ley, esta posibilitó un cambio real en las relaciones socio-económicas del sector rural aunque no supuso una total transformación en la tenencia de la tierra. La diferencia sustancial entre los dos intentos de Reforma fue que la segunda estuvo acompañada por la implementación de "Proyectos de Desarrollo"[552] que involucraban tanto al estado como a las organizaciones no gubernamentales, iglesias y organismos internacionales.

Este proceso de integración, se complementaría con una etapa de desarrollo rural integral, planteado entre 1978 y 1984. Las estrategias en esta oportunidad eran la participación social, la autogestión y la organización campesina. El Estado y las instituciones privadas pretendían impulsar la mejora de las condiciones de producción y de vida de los campesinos, entendiendo el problema del desarrollo como un problema integral y pretendiendo atender todas las esferas de la vida rural. Dentro de esta lógica de desarrollo se diseñaron planes más amplios de desarrollo rural como los implementados por el Estado: el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA), la Secretaría de Desarrollo Rural Integral (SEDRI), Programas DRI, y actualmente, en vista de sus prácticas, el actual Programa de Desarrollo Rural (PRONADER)[553].

[552] Estaban integrados por una serie de componentes que trataban las más variadas ,materias como la realización de módulo socio-organizativos, de capacitación y educación, de producción y de infraestructura.

Este tipo de procesos han tenido una serie de consecuencias al interior del sector indígena campesino y en la relación de este con el Estado y la sociedad. Así, tras la aplicación de algunas de esas políticas de desarrollo es posible identificar una serie de transformaciones de carácter integrador de los indígenas al sistema social y estos cambios forman parte de los elementos fundamentales en la integración de los indígenas al sistema político. Esas consecuencias podrían agregarse en dos: un primer grupo que concentra los cambios que se produjeron en la organización y actuación de las comunidades y un segundo grupo que agrega las transformaciones que modificaron las relaciones de éstas con su entorno.

Las alteraciones fueron las siguientes. En referencia a la organización y actuación de las comunidades: Estructuración del sector y canalización de sus demandas a través de organizaciones; formación de una élite dirigente gracias a los programas de capacitación; acceso al uso de la tierra; primera etapa de "*ciudadanización*" del sector indígena. En cuanto a las relaciones de las comunidades con su entorno: transformación de la imagen que los indígenas tenían del Estado; primeros intentos de incorporación de los indígenas a la institucionalidad por parte de las élites políticas y el Estado.

En cuanto a la organización y movilización de las comunidades, el primer aspecto a destacar es la estructuración del sector y la canalización de sus demandas a través de organizaciones. El requisito legal, impuesto por el Estado, para la entrega de las tierras a las comunidades fue el de la organización. Así, el ente estatal estableció que no se darían tierras a personas particulares sino que sólo se haría a entes organizados. Este requisito condujo a un fenómeno específico que fue el de la agregación de intereses de los sectores indígenas. Esto puede comprobarse en el crecimiento de las organizaciones en el sector rural en los distintos períodos en la provincia de Chimborazo ( la de mayor

[553] El Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA) era la entidad encargada de hacer llegar el crédito a los sectores que no tienen posibilidades de acceder al crédito formal del banco de Fomento mientras que la Secretaría de Desarrollo Rural Integral (SEDRI) estaba responsabilizada de propiciar el desarrollo de zonas campesinas con potencial para articularse al mercado. La única garantía exigida para acceder al FODERUMA era poseer un cierto nivel de organización de manera que algunos colectivos indígenas lograron acceder a estos recursos. Este fondo, que provenía del banco Central de Ecuador, se concentró en acciones de infraestructura y pequeños programas de apoyo a la educación, salud y promoción pero poco en lo que se refiere a emprendimientos de carácter productivo. En el lapso de 10 años, el FODERUMA ejecutó 156 proyectos en 19 provincias. Entre 1978 y 1988, el Banco Central destinó fondos para proyectos distribudos en un 48% para créditos y un 52% para fondos no reembolsables (Sylva, 1991).

población indígena del país )[554]. En este sentido, se observa que desde mediados de la década del sesenta se habían creado en esa provincia 662 organizaciones, entre las que prevalecen las de tipo comunal (494). En un primer período, los indígenas privilegiaron el tipo de organización comunal mientras que en periodos más actuales (1985-1991) se había incrementado el número de asociaciones (cerca de 57) casi igualando al de organizaciones comunales creadas en este período (58). Los cambios en los modelos organizativos responden en parte a los cambios en los paradigmas del desarrollo rural[555]. Esos entes que surgieron en primera instancia por razones legales, para satisfacer una cuestión económica y social, fueron las que sentaron las bases fundamentales para el posterior surgimiento de las organizaciones políticas, siendo estas instrumentos decisivos para la movilización política. Así, este requisito legal de organización se mostraría fundamental para el paso hacia la movilización política posterior, lo que en términos de Bartolini & Mair (1990) sería la manifestación de la tensión social en organizaciones y comportamientos políticos.

Un segundo punto a tener en cuenta aquí es el acceso diferencial a la tierra que experimentaron los sectores indígenas en los distintos períodos de la Reforma Agraria en la provincia de Chimborazo, siendo el más significativo el del período 75-79 cuando se adjudicaron cerca de unas 67.238 hectáreas solo en dicha provincia ( Bebbington & Ramón, 1992 ).

En relación al entorno, lo que debe señalarse en primera instancia es la transformación de la imagen que los indígenas tenía del estado. El aparato estatal comenzó a ser vislumbrado como un interlocutor válido donde canalizar las demandas, antes encauzadas a través de relaciones clientelares. A pesar de esa transformación que permitió acercar a las partes del conflicto, la desconfianza hacia el aparato estatal se mantiene actualmente.

Una evidencia de esa transformación de visiones está en el reconocimiento mutuo que se da entre Estado y Organizaciones en los procesos de negociación. El hecho de

[554] La población total del Ecuador para 1997, según el cálculo del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), fue de 11.937.000 habitantes. Para 1996, el mismo organismo, calculaba que la población rural comprendía el 38,3% de la población general.

[555] Por ejemplo, en el periodo de los setenta se produce el aumento de las cooperativas para después prácticamente dejar de ser una alternativa de organización.

negociar con la otra parte supone la aceptación del otro y la legitimidad del poder que ese pueda tener[556]. Junto a estos hechos, destacar aquí la extensión del derecho a voto a los analfabetos, la mayoría de ellos indígenas.

### 7.7.2. Etapa de movilización de los sectores indígenas (movilización desde "fuera")

Un aspecto que ya ha sido analizado previamente en las páginas anteriores. Faltaría incluir aquí que la CONAIE congrega, en la actualidad, a más de 220 organizaciones de todo el país y recordar que gran parte de su éxito, se debe al levantamiento de 1990. Sin embargo, la actividad del movimiento indígena, como se ha insinuado, no acabó allí.

En 1992 se celebraron elecciones generales pero las agrupaciones indígenas no participaron de manera formal y directa en esos comicios, pues se hallaban inmersas en un proceso de potenciación de sus estructuras y, además, porque su posición seguía siendo muy crítica a los mecanismos del régimen democrático (Sánchez López & Freidenberg, 1998). De la mano de esa negativa de participar a través de los mecanismos del marco institucional se fue produciendo la aglutinación de distintos sectores indígenas. Esta agregación de intereses fue favorecida por las actividades del Quinto Centenario, que condujeron a la formación de un gran movimiento social[557].

En la naturaleza misma del movimiento se presentaban sus particularidades definitorias: a) un conjunto de creencias y acciones orientadas hacia el cambio social, en este caso, dirigidas al reconocimiento de la plurinacionalidad del Estado, los derechos culturales y étnicos, b) el carácter colectivo de su propuesta, aglutinante de una pluralidad de demandas, c) la estructura interna encargada de elaborar su ideología y dirigir sus acciones, personificada en la CONAIE y en los sectores vinculados a lo que

[556] Otro dato que muestra que los gobiernos del período analizado han percibido el problema indio de una manera distinta a la tradicional se encuentra en la creación de secretarías de asuntos indígenas en todos los gobiernos (con distintos nombres), lo que alcanzó su mayor expresión en la creación del ministerio indígena en el gobierno de Bucaram (1996-1997).

[557] Reunido bajo la proclama de "500 años de Resistencia India, Negra y Popular". Entendemos a un movimiento social como a "...un intento colectivo de promover un interés común, o de asegurar un objetivo compartido, mediante la acción colectiva en el exterior de la esfera de las instituciones establecidas..." ( Giddens, 1994 ).

más tarde se llamaría Coordinadora de los Movimientos Sociales (CMS – ver recuadro 34 y 35), d) el uso de tácticas no convencionales o modos alternativos de acción política y e) la manifestación de conflictividad social, fundamentada en siglos de exclusión social y política desde el Estado y la sociedad ecuatoriana.

**Recuadro 34. La Coordinadora de Movimientos Sociales**

La Coordinadora de Movimientos Sociales CMS agrupa al sector de los trabajadores organizados ya sean asalariados como aquellos procedentes de la economía informal. Está formada por veintidós organizaciones nacionales. Pueden reconocerse en ella tres sectores. Un sector sindical-laboral, (trabajadores petroleros, cementeros, profesionales y eléctricos) que constituyen una de las cuatro grandes centrales sindicales del ecuatorianas, la CTE (Central de Trabajadores del Ecuador) y la CONASEP, organización de los servidores públicos. Un segundo sector sería el correspondiente al de la economía informal: los comerciantes minoristas, los sin techo, etc. Y, finalmente, un tercer componente vinculada a las comunidades eclesiales de base. Esta Coordinadora se compuso orgánicamente en 1995, al calor del conflicto protagonizado por los petroleros que se llamó "Los encadenados del oleoducto". Uno de los objetivos del movimiento consiste en confluir en objetivos de carácter político, nacional e internacional para transformar la lucha laboral, en una lucha laboral, social, cultural, política. Participan y han participado de coordinaciones estratégicas con el movimiento indígena. Un ejemplo en este sentido es la consulta que realizan conjuntamente en el año 1995. En cuanto a los procesos electorales, participaron en 1996 de la experiencia de Pachakutik- Nuevo País en alianza con la CONAIE, y ciertos sectores ciudadanos; la participaron en los comicios supuso la obtención del tercer lugar.

**Recuadro 35. Resoluciones y Conclusiones del Primer Congreso Nacional de la Coordinadora de Movimientos Sociales (Quito; 28-29 de abril, 2001).**

1. Iniciar un proceso de construcción de un nuevo país basado una nueva ética que promueva los valores de la solidaridad, la tolerancia, la honestidad, la equidad, la diversidad, la no discriminación, el diálogo y el rescate de la alegría y la esperanza para el Ecuador; 2. Comprometerse a trabajar por la construcción de un nuevo Ecuador desde nuestras organizaciones sociales aplicando y difundiendo los principios de esta nueva ética por todos los espacios cívicos y populares del país, regidos por el AMA QUILLA, AMA SHUA, AMA LLULLA: no mentir, no robar y no ser ocioso; 3.Rechazar el Plan Colombia y la iniciativa andina denominada Plan Cóndor a través del cual los Estados Unidos pretenden controlar militarmente la región, sin respetar la autoderminación y soberanía de los pueblos; 3. Exigir al Gobierno la inmediata salida de la base Norteamericana de Manta y convocar a las organizaciones sociales, gobiernos seccionales y poblaciones fronterizas de Colombia y Ecuador para trabajar conjuntamente buscando salidas políticas a los efectos del Plan Colombia en la región; 4.Demandar ante tribunales internacionales al FMI por haber impuestos políticas estructurales a nuestros pueblos que han profundizado la pobreza y la brecha social, desactivando el aparato productivo y cortando nuestras posibilidades de trabajar por un desarrollo sustentable basado en nuestros propios recursos humanos y naturales. Resolver el NO PAGO a la deuda externa por ser una deuda injusta que se ha pagado sobradamente con la expoliación de nuestros recursos e impulsar internacionalmente un código de arbitraje que medie ante los países y organismos acreedores; 5.Rechazar el Acuerdo de Libre Comercio de las Américas, ALCA, por lesivo a los pueblos de América Latina, liquidar la producción, generar desempleo y regionalizar la miseria, así como desconocer lo actuado por el Presidente de la República y el Canciller Moeller. Exigimos la realización de un plebiscito para que el pueblo exprese su decisión de pertenecer o no al ALCA. Exhortamos a las organizaciones sociales, pueblos y Estados del continente a avanzar en la unidad latinoamericana, desarrollando un real proceso de integración y unidad continental. Para ello fomentaremos la integración en las Redes Internacionales que luchan contra la globalización, el ALCA y el Plan Colombia; 6.Apoyar y hacer nuestra la propuesta de los emigrantes ecuatorianos y sus familiares para conseguir un trato justo y digno para aquellos que se han visto obligados a buscar recursos para una vida digna en otros países. En particular, apoyar la cruzada nacional de respaldo a esta propuesta que se iniciará el 7 de junio del 2001 en Loja y Zamora; 7. Promover la participación ciudadana y democrática en la toma de decisiones de los organismos del Estado, ejerciendo nuestro derecho a la rendición de cuentas por parte de los gobernantes y a la revocatoria del mandato por incumplimiento de los deberes cívicos; 8. Persistir en nuestra lucha contra el modelo neoliberal que nos impone la privatización del OCP y de las empresas estratégicas estatales, hundiendo nuestro país en la pobreza. Rechazar la privatización de Seguridad Social a través de

las ACAPS por no garantizar el derecho a la seguridad social para todos los ecuatorianos y promover la creación del Banco del Afiliado. Exigir al Congreso Nacional la ratificación de la oposición a la elevación del IVA y el diseño de una política tributaria redistributiva de los ingresos, donde los que más tengan sean los que más contribuyan a las arcas del Estado para financiar las políticas sociales. Apoyar que la propuesta que las aduanas sean administradas por el SRI, y que estos recursos sean destinados al gasto social; 9.Exigir el pago del Estado de la deuda con el IESS para poder atender los justos reclamos de los afiliados, jubilados y Seguro Social Campesino; 10. Establecer una veeduría y contraloría ciudadana sobre el Presupuesto General, el gasto público social, de la contratación y ejecución de obras de infraestructura y el servicio a la deuda, así como también sobre los fondos que recibe el Estado como donaciones o creditos de los organismos internacionales; 11. Fomentar la participación social en la formulación, ejecución y control de las políticas públicas, de los programas de desarrollo local y nacional, y en la reforma política del estado; 12. Exigir la participación ciudadana activa en la implementación de los servicios sociales básicos y en la atención integral a los sectores más vulnerables y marginados de la sociedad; 13. Exigir la vinculación de las políticas sociales y económicas en el marco del desarrollo centrado en las personas y en la equidad y no simplemente en el crecimiento económico; 14. Formular políticas sociales alternativas sobre la base de todos los sectores sociales sin dejar de integrar las demandas especificas, integrando las variables ambiental, de género, de edad, intercultural y de derechos humanos; 15. Fortalecer la CMS como un espacio de coordinación de los procesos sociales locales, provinciales, regionales y nacionales, a la vez que se consolida con un instrumento político-social que plantea propuestas alternativas al neoliberalismo y a la democracia excluyente; 16. Fortalecer la CMS en todo el país, especialmente en la Costa y en las grandes ciudades. Trabajar en la educación política y participativa de nuestras bases, ampliando nuestra representatividad y construyendo nuevos liderazgos. Nos comprometemos de manera particular a desarrollar la equidad de genero y generacional; 17. La CMS es un espacio autónomo, sin ser dependiente ni vinculada a ningún partido político o movimiento. El Congreso resuelve exhortar la unidad de todos los sectores afectados por el neoliberalismo para construir una alternativa política en el 2002, encontrando mecanismos democráticos y participativos que impidan la división de los diferentes sectores sociales y políticos de la tendencia; 18. El Congreso Nacional de la CMS es el espacio de participación de todos los movimientos sociales donde se definirá la política de la Coordinadora y se elegirá a los representantes sociales que formarán parte del Parlamento Nacional. El Parlamento nombrará un Comité Ejecutivo y una Presidencia Colegiada como organismos ejecutores y de gestión de la CMS. Este Primer Congreso de la CMS queda definido como Congreso Constituyente de la CMS; 20. Hacer pública constancia de gratitud a la Universidad Politécnica Salesiana por su compromiso con la construcción de una sociedad más justa y democrática al acoger este Congreso en sus instalaciones; 21. Apropiarse y defender las reivindicaciones y derechos de todas las plataformas, sectores y organizaciones miembros de la CMS para trabajar conjuntamente por la construcción de un poder popular que refleje la dignidad de los pueblos y la lucha por un Ecuador hecho con esperanza, alegría y oportunidades para todos los ecuatorianos. Y por eso convocamos a todos los ciudadanos y ciudadanas del país a salir a las calles el próximo 1 de Mayo para gritar al mundo nuestra esperanza por un presente y un futuro mejor, declarando este día como el día de la lucha contra la privatización del IESS y la implementación de las ACAPS.

El sentido amplio de la proclama presentada permitió que el movimiento integrara otras demandas, lo que influyó para que la naturaleza meramente social del mismo fuera transformándose en política. De este modo, el movimiento indígena se convirtió rápidamente en un actor aglutinante de los sectores populares en un momento en que las organizaciones sindicales estaban desestructuradas y dejaban vacíos de dirección y hegemonía dentro de los sectores de oposición al *establishment*. Se incorporaron también algunos grupos políticos de izquierda.

En este escenario se fue configurando un gran frente (que de acuerdo a las coyunturas fue adoptando distintos nombres) en el que la oposición al neoliberalismo y las

privatizaciones se convirtieron en el factor de identidad de grupos bastante heterogéneos. El movimiento integraba a los indígenas, a los sindicatos públicos, a los sectores de izquierda y a grupos minoritarios como el feminista y el ecologista.

En el tercer Congreso de la CONAIE, se resuelve, tras intensos debates, la participación de las organizaciones en las elecciones municipales. Las razones de los defensores de la participación electoral se centraba en el convencimiento de que el triunfo estaba garantizado en el ámbito local debido a la fortaleza que tenían sus organizaciones en ciertos cantones con población mayoritariamente indígena. De esta manera la Confederación comienza a abandonar de manera paulatina los modos alternativos de acción política y da los primeros pasos hacia la participación política convencional, esto es, la canalización de la participación de las organizaciones por cauces institucionalizados, lo que permitía a la Confederación continuar funcionando sin la necesidad de una movilización y agitación constante[558]. Esta decisión

Esta decisión de dar un primer paso desde la "acción política" a la "participación política" comienza a traslucir la toma de conciencia por parte de algunos sectores internos de que los espacios informales de la política en los que se habían movido hasta ese momento se habían agotado y que, para ciertos procesos, necesitaban recurrir a la formalidad que ofrecía la participación en las elecciones. Paralelamente, a través de una reforma constitucional aprobada en Consulta Popular, se permite a partir de 1994 la participación en las elecciones de candidatos no afiliados a partidos políticos[559], suponía la apertura de las élites políticas hacia estas organizaciones que siempre se habían mostrado críticas a los partidos políticos y a las instituciones.

El movimiento social que se había formado entorno a los sectores indígenas se fue consolidando, principalmente, por la oposición al proyecto de reforma económica del

[558] La participación política convencional se refiere a aquellas "... actividades que tradicionalmente han sido definidas como políticas y que son esperadas de...los... miembros de una sociedad en ciertos períodos, específicamente los electorales, pero también... cuando las instancias de poder necesitan de la reconfirmación del apoyo popular..." ( Montero, 1995 ).

[559] La posibilidad de participación de candidatos no afiliados a partidos políticos fue sometido a una primera Consulta Popular en 1986, durante el gobierno de León Febres Cordero; pero la reforma no obtuvo la mayoría necesaria para ser aprobada. Según muchos analistas esto se dio porque la consulta se desvirtuó y se convirtió en una "calificación" del gobierno. La convocatoria a Consultas Populares ha sido una constante en el último período poliárquico.

gobierno de Sixto Durán-Ballén. Al mismo tiempo, ese movimiento se fue instituyendo como actor político relevante por su participación en las movilizaciones y posteriores negociaciones que se dieron en el país a raíz de la aprobación de la Ley de Desarrollo Agrario. Si bien las organizaciones indígenas y campesinas consideraban a esa ley contraria a sus intereses, ya que la entendían como una ley de privatización aplicada al campo, rescataban como un triunfo el tipo de negociación que se había llevado a cabo para la formulación de esta política, dado que era la primera vez que se aprobaba una ley mediante mecanismos de negociación y de consenso. En este caso particular, habían participado del proceso las organizaciones sociales, el gobierno y las Cámaras de Agricultura y Ganadería que representaban a los grandes propietarios. Este hecho fue leído en el interior de la comunidad indígena como una victoria más de sus movimiento.

Más allá de estas cuestiones, el factor desencadenante de la participación electoral en el ámbito nacional de las organizaciones indígenas fue la segunda Consulta Popular que convocó el gobierno de Durán-Ballén en 1994. Desde el Ejecutivo se usó este mecanismo democrático como una salida a la crisis institucional provocada por el bloqueo del Congreso Nacional a las reformas económicas "neoliberales" del presidente. En la Consulta se preguntó al electorado acerca de una gama de temas, entre los cuales sobresalían preguntas relativas a la seguridad social y los derechos de los trabajadores públicos[560]. Los indígenas, las organizaciones de izquierda y los sindicatos públicos encabezaron la oposición a las reformas que planteaba el gobierno y que según ellos debían ser rechazadas por su contenido "neoliberal". Así, la derrota de las tesis del

[560] Algunas de las preguntas de interés para nuestro trabajo fueron: Pregunta 2. DERECHO A ESCOGER EL REGIMEN DE SEGURIDAD SOCIAL: ¿Debería incorporarse a la Constitución Política una disposición que diga: "Toda persona tiene derecho a escoger libre y voluntariamente tanto el régimen de seguridad social, como sus prestaciones, servicios y el destino de los aportes, para que estén a cargo del Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social o de otra institución privada o pública. El sistema de seguridad social se fundará en los principios de solidaridad y libre competencia?". Los resultados en el ámbito nacional fueron los siguientes: por el SI: 1.200.491 y por el NO: 1.824.636. Pregunta 4. PARALIZACIÓN DE LOS SERVICIOS PUBLICOS: ¿Debería incorporarse a la Constitución Política una disposición que diga: "Prohíbase, aun en el caso de huelga, la paralización de los servicios de salud, educación, transporte, agua potable, energía eléctrica, combustibles y telecomunicaciones. La violación de este precepto será considerada como una infracción penal y sancionada de conformidad a la ley?". Los resultados a nivel nacional fueron los siguientes: por el SI: 1.184.321 y por el NO: 1.799.785. Pregunta 10. ELIMINACION DE PRIVILEGIOS EN EL SECTOR PÚBLICO. Se sustituirán los dos últimos incisos del art. 128 de la Constitución Política por lo siguiente: " ...la ley garantizará los derechos y establecerá las obligaciones de los servidores públicos en el servicio civil y la carrera administrativa, sin admitir privilegios. En el sector público solo los obreros estarán amparados por el Código de Trabajo. Los resultados a nivel nacional fueron por el SI: 1.342.446 y por el NO: 1.712.452.

gobierno dio a estos grupos la sensación de que su proyecto político estaba listo para ser sometido al electorado nacional pues se tomó ese resultado como un éxito propio, como un triunfo de las tesis estatistas y antineoliberales que ellos defendían. A ese factor, además, habría que añadirle la participación dentro del movimiento social de muchos sectores que habían estado vinculado tradicionalmente a partidos con experiencia electoral, el cálculo político de algunos dirigentes indígenas y la presencia de un solo candidato en representación del centroizquierda para las siguientes elecciones nacionales en 1996.

A pesar de los elementos que parecían ser beneficiosos para el debut electoral del movimiento indígena, la discusión dentro de la CONAIE continuaba. En su interior se enfrentaban dos posiciones: la de los dirigentes de la sierra y la de los líderes de la amazonía. La primera proponía la formación de una organización plurinacional que no llegara a conformarse como un partido político y la segunda postulaba la creación de un Partido Indio.

La discusión entre de los sectores presentes en la alianza, los indígenas y lo que sería la CMS giraba en torno a tres consideraciones: a) la necesidad de contar con una forma de proyección política al conjunto de la sociedad; b) el ejercicio de formas de gestión alternativas y la consolidación de los poderes locales y c) la combinación de la acción institucional con la extra-institucional (Barrera, 1998).

En el Congreso extraordinario de la CONAIE, realizado en enero de 1996, se decidió la participación electoral en el ámbito nacional privilegiando a los sectores que proponían pasar a la participación convencional pero sin llegar a convertirse en un partido político, aprovechando de ese modo la apertura que las élites partidarias habían dado al sistema político a partir de la eliminación de la exigencia de que las candidaturas electorales fueran presentadas únicamente por partidos políticos. Así, los sectores indígenas percibieron que con el cambio de legislación se abría un espacio político que ellos podían ocupar. En este escenario, un mes mas tarde se constituyó el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP), integrado por la CONAIE, la Coordinadora de Movimientos Sociales (CMS), los trabajadores petroleros, el Movimiento de Ciudadanos por un Nuevo País, que auspiciaba la candidatura presidencial de Fredy Elhers y pequeños grupos de izquierda (cristianos y trostkistas,

entre otros). Pachakutik se originó como una nueva alianza de izquierda y de sectores críticos al modelo económico y estatal, que según Barrera (1998), buscaba re-significar el campo de lo político en torno a una serie de ideas fuerza: independencia y autonomía de las instituciones y organizaciones partidarias tradicionales del sistema político; espacio de encuentro entre el movimiento campesino indígena y los usuarios rurales con los sectores urbanos, esto es, el encuentro entre estos movimientos y los intelectuales progresistas; presentación de un programa para la sociedad; propuesta ética de la actividad política.

De esta manera, las reivindicaciones políticas del sector indígena alcanzaron magnitud nacional, gracias a la alianza que se dio entre estos, los sindicatos públicos, los sectores opuestos a las políticas de privatización, la izquierda que estaba en un proceso de reestructuración y la candidatura de Freddy Elhers[561]. Así, se da la alianza con el Movimiento Ciudadanos por un Nuevo País que proponía un discurso ético de la política, que facilitaba la proyección "nacional" del movimiento indígena al integrar demandas multisectoriales y que presentaba un programa próximo a la izquierda, lo cual lo ubicaba claramente en un espacio del mapa ideológico ecuatoriano. Es así que al producirse la alianza entre Pachakutik y Nuevo País, Elhers logra ingresar a la zona rural y los sectores indígenas obtienen el apoyo de los sectores urbanos y, en particular, de los intelectuales progresistas.

Con la formación de MUPP-NP logra , por una parte, traducirse a nivel de organizaciones políticas la línea de tensión étnica y la traducción política de esas tensiones que se mantenían latentes y que pasan a convertirse en un conflicto central al interior del sistema político. Tras las elecciones presidenciales los sectores indígenas pasan a controlar el Movimiento.

### 7.7.3. Etapa de incorporación institucional (promoción de la incorporación mixta)

La etapa de incorporación institucional de los sectores indígenas puede describirse en tres ámbitos: la participación electoral, la labor legislativa y la actuación en la Asamblea

[561] Este último era un presentador de un programa semanal de televisión que no había realizado política militante, que aparecía como un *outsider* sin los vicios propios de los políticos y que tenía altos niveles de intención de voto incluso antes de que se consolide la alianza.

Nacional Constituyente de 1998 del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País.

* Participación electoral. La primera vez que MUPP-NP participó electoralmente fue en los comicios de 1996. Hasta ese momento, nunca un movimiento o partido que reivindicara en su agenda las cuestiones indígenas[562] había tenido participación en los mecanismos de elección de candidatos establecidos por la Constitución y las reglas de los sistemas electorales. Así, la población indígena accedía por primera vez a una forma de representación política con sus propios dirigentes y sus propias organizaciones (Guerrero, 1997). En esa elección MUPP-NP presentó candidatos para todo tipo de cargos: presidente y vicepresidente, diputados nacionales y provinciales, alcaldes cantonales, prefectos provinciales, concejales cantonales y consejeros provinciales.

En la primera vuelta de la elección presidencial realizada el 19 de mayo de 1996 (ver tablas 121 y 122), el binomio conformado por Fredy Elhers y Rosana Vinueza de Tama obtuvo el 20,60 por ciento de los sufragios, lo cual significó 785.124 votos válidos situándose en el tercer lugar (por detrás del Partido Roldosista Ecuatoriano y el Partido Social Cristiano). A pesar de ser éste su debut electoral nacional, Pachakutik consiguió superar a la Democracia Popular que solo obtuvo el 13,47 por ciento de los votos válidos. Al mismo tiempo, en las elecciones legislativas, MUPP-NP consiguió un diputado nacional y siete provinciales (uno en Pichincha, uno en Cotopaxi, uno en Chimborazo, dos en Azuay, uno en Napo y uno en Pastaza), concentrando el mayor número de votos en aquellos lugares con mayor población indígena[563] y las ciudades de Quito y Cuenca en las que ganó Elhers.

| **Tabla 121. Ecuador: resultados elecciones presidenciales de 1996** | | | |
|---|---|---|---|
| **Primera Vuelta** | | | |
| Candidato | Partido | Votos | % |
| Jaime Nebot | Partido Socialcristiano | 1,035,101 | 22,87 |
| Abdalá Bucaram | Partido roldosista Ecuatoriano | 1,001,071 | 22,11 |
| Freddy Elthers | Pachakutik-Nuevo País | 785,124 | 17,35 |
| Rodrigo Paz | Democracia Popular | 513,464 | 11,35 |
| Frank Vargas | APRI | 187,935 | 4,15 |

[562] Si bien muchos de los partidos incluyen el tema indígena dentro de sus planteamientos y ofertas electorales, es la primera vez que se da una representación orgánica.

[563] Esto no significa que en todos los distritos con presencia indígena los candidatos de MUPP-NP hayan obtenido representación.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Ricardo Noboa | Independiente | 115,033 | 2,54 |
| Juan José Castello | Movimiento por la Democracia Popular | 89,472 | 1,98 |
| José Gallardo | Indpendiente | 46,464 | 1,03 |
| Jacinto Velásquez | Independiente | 36,080 | 0,80 |
| Votos en blanco | | 336,072 | 7,42 |
| Votos nulos | | 380,065 | 8,40 |
| Total | | 4,525,881 | 100,00 |
| **Segunda Vuelta** | | | |
| Abdalá Bucaram | Partido Roldosista Ecuatoriano | 2,285,397 | 47,84 |
| Jaime Nebot | Partido Social Cristiano | 1,910,651 | 39,99 |
| Votos Nulos | | 539,977 | 11,30 |
| Votos en blanco | | 41,501 | 0,87 |
| Total | | 4,777,526 | 100,00 |

Fuente: Base de datos poíticos de las Américas

**Tabla 122. Ecuador: Resultados por provincia y partido elecciones 1996**

| Provincia | Alianza | DP | PSC | PRE | APRE | MPD | MUPPNP | UCI | ITI |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Carchi | 1,488 | 12,156 | 7,088 | 16,208 | 1,724 | 1,568 | 16,985 | 413 | 325 |
| Imbabura | 1,951 | 18,531 | 15,071 | 24,659 | 6,332 | 4,139 | 35,445 | 1,080 | 1,338 |
| Pichincha | 22,099 | 240,282 | 110,875 | 90,666 | 67,292 | 15,884 | 260,904 | 9,786 | 9,266 |
| Cotopaxi | 1,275 | 14,997 | 14,907 | 22,636 | 10,362 | 3,570 | 33,416 | 1,336 | 991 |
| Tungurahua | 3,693 | 26,136 | 29,210 | 31,288 | 7,166 | 1,935 | 60,754 | 2,747 | 2,636 |
| Bolívar | 1,429 | 8,836 | 13,146 | 12,150 | 2,407 | 1,179 | 9,457 | 580 | 382 |
| Chimborazo | 2,850 | 22,352 | 17,871 | 24,426 | 6,672 | 9,735 | 40,929 | 1,532 | 1,981 |
| Cañar | 2,880 | 3,938 | 12,390 | 11,031 | 1,675 | 2,792 | 21,650 | 351 | 547 |
| Azuay | 2,751 | 24,029 | 27,140 | 21,475 | 4,053 | 4,745 | 96,458 | 1,548 | 3,235 |
| Loja | 3,825 | 23,875 | 28,861 | 30,565 | 3,824 | 2,437 | 24,856 | 2,558 | 933 |
| Esmeraldas | 2,056 | 5,598 | 19,724 | 52,920 | 1,753 | 3,438 | 9,172 | 586 | 481 |
| Manabi | 10,265 | 28,322 | 111,806 | 142,419 | 29,966 | 4,094 | 42,616 | 1,554 | 1,802 |
| Los Rios | 4,673 | 9,968 | 66,851 | 79,083 | 4,136 | 2,933 | 10,379 | 1,379 | 771 |
| Guayas | 47,107 | 43,322 | 193,310 | 339,488 | 30,330 | 20,983 | 68,625 | 8,4493 | 9,917 |
| El oro | 4,713 | 12,704 | 46,366 | 74,496 | 2,728 | 4,381 | 20,582 | 11,738 | 1,145 |
| Sucumbios | 193 | 2,669 | 3,726 | 4,276 | 3,551 | 893 | 6,696 | 55 | 34 |
| Napo | 479 | 6,305 | 5,651 | 4,449 | 2,262 | 1,099 | 11,200 | 119 | 79 |
| Pastaza | 401 | 2,351 | 1,947 | 6,228 | 780 | 531 | 2,846 | 149 | 92 |
| Morona S. | 463 | 3,836 | 4,305 | 5,405 | 531 | 1,056 | 7,751 | 134 | 58 |
| Zamora Ch. | 327 | 2,713 | 3,582 | 6,125 | 235 | 2,059 | 3,515 | 302 | 58 |
| Galápagos | 107 | 544 | 1,274 | 1,078 | 156 | 21 | 788 | 24 | 9 |
| Totales | 115,033 | 513,464 | 1,035,101 | 1,001,071 | 187,935 | 89,472 | 785,124 | 46,464 | 36,080 |

Fuente: Base de datos poíticos de las Américas

Dos años después, en las elecciones presidenciales realizadas el 31 de mayo de 1998, la fórmula presentada por el Movimiento indígena, la Coordinadora de Movimientos Sociales y el Movimiento Independiente Ciudadanos para un Nuevo País (MICNP) obtuvo el 14,74 por ciento de los votos válidos, esto es, 566.917 de los sufragios, con lo que la fuerza descendió un lugar en comparación a los resultados obtenidos en la elección presidencial anterior (ver tabla 123). Así, en ninguna de las dos contiendas electorales, un candidato de MUPP-NP pudo competir en la segunda vuelta electoral. En tanto, en las elecciones legislativas realizadas ese mismo día, MUPP-NP obtuvo dos

diputados nacionales (en alianza con el Partido Socialista-Frente Amplio) y cinco provinciales (uno en Bolívar, uno en Cotopaxi, uno en Imbabura, uno en Morona-Santiago y uno en Napo).

| Tabla 123. Ecuador: Resultados elecciones presidenciales, 1998 (%) | | |
|---|---|---|
| **Candidatura** | **Primera Ronda** | **Segunda Ronda** |
| Jamil Mahuad Witt (DP) | 35,3 | 51,3 |
| Alvaro Noboa Ponton (PRE) | 26,9 | 48,7 |
| Rodrigo Borja Cevallos (ID) | 15,9 | |
| Freddy Ehlers Zurita (MUPP-NP) | 14,3 | |
| Rosalia Arteaga (MIRA) | 5,2 | |
| Maria Eugenia Lima (MPD) | 2,4 | |

Fuente: Base de datos poíticos de las Américas

En el ámbito provincial, el MUPP consiguió ubicar un consejero provincial en Morona Santiago, otro en Napo y otro en Cotopaxi. En cuanto al nivel municipal, la alianza MUPP-NP obtuvo un concejal en Nabón (Azuay), dos en Guaranda (Bolívar), dos en Caluma (Bolívar), uno en Suscal (Cañar), uno en Pujilí (Cotopaxi), uno en Saquisilí (Cotopaxi), dos en Guamote (Chimborazo), uno en Cotacachi (Imbabura), uno en Gualaquiza (Morona-Santiago), dos en Santiago (Morona-Santiago), dos en Logroño (Morona- Santiago), uno en Huamboya (Morona-Santiago), dos en Taisha (Morona-Santiago), uno en Tena (Napo), dos en Archidona (Napo), uno en Loreto (Napo). En alianza con otros partidos y/o movimientos, el MUPP ha logrado ubicar diferentes dignidades. En alianza con la ID y PS-FA: un consejero provincial en Azuay, un concejal municipal en Cuenca, dos concejales municipales en Yacuambí (Zamora-Chinchipe). En alianza con la ID, PS-FA, MICNP: un concejal municipal en Yanzatza (Zamora-Chinchipe). En alianza con MICNP y PS-FA: un concejal en Ibarra (Imbabura) y un concejal municipal en Saraguro (Loja). En alianza con la ID: un concejal en Aguarico (Napo). En alianza con la DP: un concejal en Mera (Pastaza), un concejal en Santa Clara (Pastaza), dos en Arajuno (Pastaza). Con la ID y la DP: un concejal en Sucumbíos (Sucumbíos).

Lo local ha sido planteado desde Pachakutik como punto de partida de una estrategia de construcción de un nuevo modelo de gestión democrática y participativa para la resignificación de la relación entre Estado y Sociedad. Además, el énfasis en el espacio de lo local ha facilitado la argumentación étnica y cultural. Como se mencionaba anteriormente, el mayor número de población indígena se encuentra en el sector rural campesino ( la zona de la sierra central y las provincias amazónicas) lo que conduce a

que el componente étnico del voto a Pachakutik sea a nivel local o regional a diferencia del nivel nacional donde el voto está más vinculado a los intelectuales y sectores medios progresistas.

* Presencia en el Congreso Nacional. El bloque del movimiento en el Congreso para el período 1996-1998 estuvo formado por Luis Macas, Miguel Lluco, Napoleón Saltos, José Avilés, Leonidas Iza, Miguel López Moreno, Rosendo Rojas Reyes y Hector Villamil. En tanto, en el período 1998-2003 el bloque debía estar integrado por Nina Pacari Vega ( que en el primer año de legislatura actuó como Segunda Vicepresidente del Congreso Nacional), Kaizer Arévalo (Jefe de Bloque), Valerio Grefa, Miguel Pérez, Antonio Posso y Luis Talahua. Ninguno de los diputados del primer período revalidó su escaño en la siguiente legislatura[564].

[564] Según la Investigación sobre Elites Parlamentarias Iberoamericanas (1997) y el análisis de los datos presentados por Mateos y Alcántara (1998), los diputados de Pachakutik del período legislativo 1996 – 1998 manifestaron pertenecer en su mayoría a una clase social baja (62%), tener una situación económica modesta (87%), un nivel de ingresos menor a los 20.000 dólares anuales (74%) y una situación económica similar a la de su padre cuando él era pequeño (50%). Al comparar las respuestas de los diputados del movimiento con los de los otros partidos analizados en la investigación encontramos importantes diferencias. En relación a la clase social, mientras la mayoría de los diputados de Pachakutik se consideraron de clase baja, la mayor parte de los diputados de los demás partidos indicaron ser de clase media-alta (71% PSC, 70% DP, 69% PRE). En cuanto a la situación económica, los diputados de MUPP-NP señalaron que ésta era modesta mientras grupos importantes de los otros partidos indicaron que la suya era acomodada (54% PSC, 50% PRE y 50% DP). En tanto, con respecto al nivel de ingresos, encontramos diferencias entre los grupos, que podrían explicarse una vez más por las diferencias económicas del país. Así, mientras los diputados de Pachakutik señalaron sus ingresos como menores a 20.000 dólares anuales, un sector importante de la DP (40%) los ubicó por encima de los 20.000 mientras que los diputados del PSC (44%), tradicionalmente de familias con recursos económicos, y del PRE (77%), relacionados especialmente con el sector exportador de la costa también de altos ingresos, se posicionaron por encima de los 40.000 dólares anuales. Por último, los diputados del MUPP-NP señalaron que su situación económica era similar a la de sus padres cuando eran niños mientras que los diputados de los demás partidos indicaron que era mejor (75% PSC, 70% DP y 64% PRE). En la escala de ubicación ideológica, los diputados de este movimiento ubicaron a Pachakutik hacia la izquierda del espectro político con una indicador de 3.4 mientras que los diputados de los otros partidos (DP, PRE, PSC y DP) lo consideraron como un partido de centro, en la posición 5.2 de la escala. Los diputados de Pachakutik sostuvieron que habían sido elegidos como representantes debido a que ninguna de las otras opciones políticas convencía a los electores (75%) mientras que los diputados de los otros partidos señalaron que la razón principal que los llevó a ocupar un escaño había sido la simpatía personal (50% de la DP, 42% del PSC y 36% del PRE). Este dato es coherente con la idea fundacional del movimiento la que sostenía que la necesidad de erigirse como un espacio político alternativo a las opciones partidarias tradicionales. En este sentido, al consultársele acerca de la vinculación entre partidos y sociedad, ninguno de los diputados de Pachakutik sostuvo que los ciudadanos se identifican en la actualidad con los partidos políticos. Por el contrario, un grupo mayoritario (62%) consideró que existe un progresivo alejamiento entre sociedad y partidos y el resto de los consultados (38%) directamente destacó el distanciamiento de las estructuras partidarias de los ciudadanos (al mismo modo que un 46% del PSC, un 40% de la DP y un 22% del PRE).

En dicha legislatura, los diputados de Pachakutik fueron miembros principales de las Comisiones de lo Laboral y lo Social (Pérez); de lo Económico, Agrario, Industrial y Comercial (Talahua); de Gestión Pública y Universalización de la Seguridad Social (Vega); de Salud, Medio Ambiente y Protección Ecológica (Arévalo); de Educación, Cultura y Deportes (Posso); Asuntos Indígenas y otras etnias (Grefa). Solo una de estas Comisiones, la de Asuntos Indígenas estaba presidida por un diputado de Pachakutik.

De la revisión de la actuación legislativa del Movimiento en los dos últimos períodos de gestión legislativa se puede inferir que su posición tuvo ciertos toques étnicos a través del tratamiento de temas fundamentales para los indígenas, como la tierra y las reformas al modelo de Estado. Esto llama la atención si se considera que MUPP-NP no representa sólo las demandas étnicas sino también los intereses de ecologistas, mujeres, unión de trabajadores y sectores de izquierda. Así, en el primer período de actuación legislativa, pusieron gran énfasis en la lucha contra la corrupción y la fiscalización del gobierno de Abdalá Bucaram desde la Comisión de Fiscalización que en ese momento estaba presidida por el diputado Napoleón Saltos.

* Actuación en la Asamblea Nacional Constituyente de 1998. En 1989 la CONAIE planteó la necesidad de convocatoria de una Asamblea Constituyente para reformar la Constitución. En junio de 1997, ECUANUARI presentó una publicación sobre los "Derechos de los Pueblos Indígenas y Propuesta Política de la Nacionalidad y los Pueblos Quichuas del Ecuador" que explicaba las propuestas básicas de la organización indígena para dicha reforma. Tras la crisis de febrero de 1997 y en el transcurso del interinato de Fabián Alarcón se convocó a una Asamblea Nacional Constituyente, en la que los sectores indígenas organizados tuvieron una participación activa. El movimiento envió 10 representantes a una Asamblea de setenta miembros donde hizo alianza con la Izquierda Democrática y el Partido Socialista - Frente Amplio en lo que se denominó la "Concertación Democrática"[565]. A pesar de las alianzas, el movimiento indígena prefirió concentrar su acción en el impulso de su proyecto étnico-nacional, en detrimento del liderazgo de la corriente progresista ( Buendía e Iturralde, 1996 ).

[565] Los asambleístas fueron Nina Pacari (Chimborazo), José Vega (Cotopaxi), Gabriel Galarza (Bolívar), Kayser Arévalo y Felipe Chimpi (Morona Santiago), Angel Ortiz (Zamora), Julio César Trujillo (Pichincha), Enrique Ayala (Imababura), Hugo Ruiz (Carchi) y Luis Angel Bermeo (Sucumbíos).

Los movimientos sociales y políticos consiguieron introducir en el texto de la Constitución muchas de sus demandas particulares en el ámbito de los derechos civiles y políticos: derechos humanos, ambientales, de los pueblos indios y afroecuatorianos, de las mujeres, de las minorías sociales, de los consumidores, de los discapacitados, pero no lograron impulsar las reformas políticas y económicas estructurales que un primer momento pretendían.

Por último, a pesar de la incorporación institucional en diferentes ámbitos, el movimiento continuó empleando modos alternativos de acción política siendo muestra de ello el Paro Indígena y Campesino realizado en agosto de 1997 en defensa del Seguro Social Campesino, la Marcha "Todas las Voces en la Constitución" en octubre de 1997 y el cierre de carreteras en apoyo del Paro Nacional del 1 de octubre de 1998 organizado contra las medidas económicas del presidente Jamil Mahuad. Además, cabe mencionar la influencia que el movimiento indígena tuvo, junto a los partidos políticos tradicionales, en la caída del gobierno de Abdalá Bucaram en febrero de 1997. La cuota de poder obtenida de esa participación se materializó durante el gobierno interino de Fabián Alarcón con la creación de un organismo gubernamental que se denominó Consejo de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indios y Negros[566].

### 7.7.4. Algunas características de la participación política de los indígenas en Ecuador

Tratar de asignar un estatuto específico al tipo de organización que es el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, resulta una tarea complicada. En rigor se ajusta al concepto de partido[567], pero sus dirigentes insisten en negar esa denominación

[566] Que en ese período fue presidido por la diputada y Vicepresidenta segunda del Congreso Nacional, Nina Pacari y en la nominación del Ministro de Agricultura y Ganadería el sociólogo Manuel Chiriboga. Chiriboga no pudo asumir su cargo porque fue objetado por las cámaras empresariales. Los hacendados presionaron sobre el gobierno argumentando la ideología del sociólogo y no se lograron acuerdos sobre esta candidatura.

[567] Entendemos a un partido político como a"... toda asociación voluntaria perdurable en el tiempo, dotada de un programa de gobierno de la sociedad en su conjunto, que canaliza determinados intereses sectoriales y que aspira a ejercer el poder político o a participar en él mediante su presentación reiterada a los procesos electorales..." ( Cotarelo, 1985 ).

y sostienen que son un movimiento (Sánchez López & Freidenberg, 1998). En este sentido, Pachakutik no cuenta con una organización formal y jerarquizada, lo cual se presenta como un mecanismo de resistencia interna al proceso de institucionalización e inserción total al espectro político. Siendo rigurosos con los presupuestos de Panebianco (1982), se estaría ante un "partido incipiente" dado que precisamente éstos nacen con estructuras débiles y como representación de intereses de bases. A medida que pasa el tiempo, existen mayores posibilidades de que la organización se vaya fortaleciendo y sus miembros terminen aceptando el rótulo de partido político. Aunque en el caso de Pachakutik, se detecta un problema de identidades (o auto-reconocimiento) vinculado a cómo los miembros de una organización definen a su agrupación. Así, en la práctica, ese problema no existe ya que más allá del nombre con que quiera denominárselo, esa organización cumple determinadas funciones en el sistema político que son atribuibles a los partidos políticos. La no utilización de ese término tiene un papel simbólico que permite a las élites del movimiento continuar señalando su malestar con el sistema político.

Para la organización del movimiento se trasladaron las lógicas de las agrupaciones indígenas-campesinas a la estructura de funcionamiento. Ese tipo de organización se caracteriza por el escaso distanciamiento entre bases y líderes, por la presencia de mecanismos colectivos en la toma de decisiones, por una estructura poco burocratizada y de manejo formal y por la valoración a la iniciativa de los miembros. En la relación con otras organizaciones, podría señalarse a Pachakutik como el brazo político de la CONAIE. La vinculación de esta con Pachakutik se ha dado a través de un Consejo Político que fue creado para evitar la excesiva dependencia entre las dos estructuras. Más allá de ello, se detecta el caso de "una organización que controla a un partido político" (Panebianco, 1982). La actuación política de Pachakutik ha tenido características corporativas dado que ha centrado su accionar en la defensa de los intereses de un grupo definido de acuerdo a identidades específicas (indios, petroleros, usuarios del seguro social campesino). A pesar de que el movimiento representa demandas e intereses de distintos sectores, no ha logrado integrar las propuestas a niveles interclasistas como las que realizan los partidos políticos tradicionales.

El eje de su movilización política ha sido la redefinición del modelo del Estado nacional ecuatoriano, por medio del planteamiento de la plurinacionalidad. En el interior de esta

propuesta se presentan al mismo tiempo la transformación del estado como la de la sociedad. En cuanto al Estado, la "plurinacionalidad" no supone la creación de dos estados paralelos, como señala Kowii (1997), pero sí cuestiona el carácter homogéneo del Estado ya que eso significa reconocer sólo la existencia de una única cultura nacional. La plurinacionalidad implica reconocer la diversidad de las once nacionalidades ecuatorianas en el diseño del aparato estatal (Quichua, Shuar-Achuar, Chachi, Tsachi, Siona-Secoya, Huaorani, Cofan, Awa, Epera y Zaparo). En cuanto a la sociedad, la "plurinacionalidad" es "... el nacimiento de una nueva sociedad... orgullosa de su diversidad cultural..." (Kowii, 1997) y defensora de los recursos estratégicos[568] del país como un bien común.

El movimiento incorpora también un nuevo "lenguaje" al discurso político ecuatoriano. Términos como diferencia, autonomía, plurinacionalidad, culturas, historias, racionalidad, biodiversidad adquieren nuevos significados en el contexto político. Es como si esos términos se politizaran en un escenario distinto y se potenciaran de tal manera posibilitando la creación de espacios políticos para nuevos actores sociales. Del mismo modo, el movimiento consiguió la pluralización del concepto de nación, elemento que se ha plasmado en el texto constitucional escrito por la Asamblea Constituyente de 1998.

Asimismo, el objetivo de combinar la acción institucional con la extra-institucional, planteados en los orígenes de Pachakutik, ha sido el motor de la actuación política. Este objetivo conllevaba en sus inicios dos tipos de manifestaciones complementarias: por una parte, las actividades como movimiento político (es decir, canalizador de demandas en las instituciones políticas) y, por otra parte, las actuaciones como movimiento social y cultural (esto es, portador de reivindicaciones, derechos y valores que profundizarían la democratización de la sociedad).

Puede decirse que, hasta 1998, la vocación modernizante del Estado ecuatoriano de las últimas décadas, expresada en la implementación de políticas de modernización hacia el

[568] La idea de recursos estratégicos está muy vinculada a la doctrina de la seguridad nacional y, últimamente desde otra visión, está siendo defendida por los grupos de izquierda pues como sector estratégico se considera a la electricidad, el petróleo, las telecomunicaciones..., esto es, a todo lo privatizable. Así, la noción de recursos estratégicos del Estado da sustento a los detractores de las privatizaciones y de las políticas neoliberales en boga.

sector indígena y de liberalización política (Reforma Agraria, Proyectos de Desarrollo, Voto para los analfabetos; presentación de candidatos por fuera de los partidos) suponía una transformación importante de la postura tradicional del Estado y de las élites políticas hacia este sector, buscando la incorporación de esta población al sistema político. La modernización beneficiaba la incorporación de los sectores indígenas a la vida política dado que habían fomentado la organización de los indígenas (condición necesaria para acceder a la tierra); la formación y capacitación de una nueva élite, la educación de los analfabetos y la urbanización de sectores tradicionalmente rurales. Así, el cambio de actitud en este sector sería consecuencia de la expansión de la educación, del alfabetismo, la intensificación de la comunicación entre las comunidades y el Estado, entre otros elementos. Tras los distintos pasos dados en el proceso de modernización, el sector indígena fue tomando conciencia de su situación social y de su capacidad para impulsar los cambios. En este marco, las élites buscaron modificar su tradicional actitud auto-excluyente, de carácter pasivo, para convertirse en agentes de cambio.

Esta transformación en la percepción de los indios fue primero con respecto al Estado y luego al sistema político. A los primeros intentos de incorporación del Estado "desde dentro", le siguió un proceso de movilización "desde fuera" por parte de los indígenas, caracterizado por la utilización de modos alternativos de acción política, que estaba ligado a una vocación antisistema del movimiento y a la negación de integración al sistema político por canales institucionalizados. Una vez que las organizaciones indígenas evaluaron la eficacia de los modos alternativos de acción política y las posibilidades que las élites políticas les ofrecían para incorporarse al sistema político sin la necesidad de procesar sus demandas por las estructuras de representación tradicionales, comenzaron a utilizar algunos de los mecanismos que el sistema político les proporcionaba para canalizar su participación. Este proceso fue de naturaleza mixta. Se fue dando tanto desde el Estado, intentando incorporar a ese sector de la población, como desde el Movimiento que de manera paulatina aceptó formar parte de algunas de las instituciones del sistema.

Por último, cabe mencionar el hecho de que un debate que surge en el plano de las identidades, al interior de la sociedad, logra ingresar al marco institucional del sistema político. En este sentido, se muestra como un conflicto de naturaleza social que había

permanecido dormido durante mucho tiempo pero que pululaba en la sociedad, logra readaptarse y ser traducido políticamente.

## 7.8. Agitación e inestabilidad política: la era de las movilizaciones indígenas en Ecuador

Tras las elecciones de 1998, la CONAIE anunciaba un paro para el 29 de septiembre de 1998 junto con una huelga nacional promovida por los sectores sindicales del FUT (Frente Unitario de los Trabajadores, que integra a las principales centrales sindicales) para el primero de octubre y otros sectores sociales en oposición a las medidas de ajuste definidas por el gobierno (en particular la eliminación del subsidio del gas de uso doméstico, del diesel y de la electricidad) y las propuestas de privatizar las empresas y servicios estatales, termina por adelantarse en el centro del país, desde el 28 de septiembre por las organizaciones indígenas del lugar. Se paralizan las carreteras y seis provincias del norte y centro del país quedan aisladas, al igual que las carreteras que integran la Sierra con la Costa (León, 2001). La paralización dura cuatro días en las provincias centrales. La dirigencia de la CONAIE suspende el paro porque el gobierno propone una mesa de concertación permanente, pero en estas provincias persiste la protesta. Aún más, paralizan las ciudades capitales de tres provincias a la semana siguiente, a pesar del diálogo con el gobierno. En la ciudad de Riobamba inclusive, se considera que entre 15.000 y 30.000 manifestantes ocupan la ciudad (León, 2001).

El gobierno propone el establecimiento de seis mesas de trabajo para elaborar políticas. Las organizaciones indígenas están obligadas a formular otras propuestas diferentes a las propias a la oposición y al rechazo de las medidas de ajuste. Este tránsito entre el rechazo y la formulación de alternativas fue uno de los aspectos que terminó por deslegitimar a la protesta sindical que ahora reemplazan las organizaciones indígenas. Sin embargo, es notorio que las organizaciones indígenas tampoco tienen alternativas ni existe consenso en su interior sobre las propuestas a negociar con el gobierno. Se alternan propuestas globales con otras muy particulares o simplemente se modifican las propuestas hechas en un primer momento. La negociación no resulta entonces ser muy viable en estos Foros de Concertación.

Similares hechos, de mayor envergadura, se vuelven a repetir en 1999 para frenar el establecimiento de las condiciones para la firma de la Carta de Intención con el Fondo Monetario Internacional.

Para marzo de 1999, la crisis económica (sobre todo en el sector financiero y con un agudo déficit fiscal) lleva al gobierno a tomar diversas medidas compensatorias (en relación al déficit) favorables al sector bancario que implican diversas modificaciones del sistema de impuestos y alzas en los servicios públicos. Una Ley, que de hecho significa una serie de reformas a numerosas leyes (más de diez), es presentada con carácter de urgencia. Igual que para el caso anterior, tanto el sector sindical, por un lado, como la CONAIE, por el otro, conciertan un paro que termina siendo canalizado por la organización indígena, en un claro contraste con lo que acontecía antes. La CONAIE rompe el diálogo con el gobierno mientras este declara el estado de emergencia, el cierre de los bancos por una semana y se encauta la mayoría de las cuentas bancarias y de se incrementa el coste del combustible.

Igual que para el caso anterior, la oposición a la ley permite la confluencia de diversos sectores que no actúan conjuntamente. Fue decisiva para la acción, en este caso, la participación del sector de los transportistas, sobre todo de los taxistas. Mientras la CONAIE logra la paralización del sector rural y de las comunicaciones terrestres, una astuta y flexible acción de protesta de los taxistas, en particular en la ciudad de Quito, permiten una exitosa paralización por varios días que conlleva las molestias de una carencia de alimentos en las ciudades y otros problemas por la falta de transportes urbanos e interurbanos.

En una creciente paralización que dura más de quince días, el sector sindical inicia las primeras protestas; pero durante diez días la paralización de las carreteras las inician las organizaciones indígenas en tres provincias ( Imbabura, Azuay y Tungurahua ), y luego se incorporan otras que terminan por paralizar toda la Sierra y su nexo con la Costa y parte de esta región generalmente distante de estos actos de protesta; entre 5.000 a 8.000 indígenas llegan a la ciudad de Ambato y de Latacunga; en la pequeña ciudad de Guaranda se realiza una marcha de unas 12.000 personas de múltiples sectores sociales; la falta de productos en los mercados, como en 1990, es racionalizada como una prueba que los indígenas son quienes producen la alimentación interna ( León, 2001 ). Es

decisiva, en ciertos, lugares la demanda local de reducir los incrementos de las tarifas eléctricas y el impuesto para la recolección de la basura y de los bomberos, al considerar que no se puede pagar un impuesto por un servicio que no se tiene.

Los sectores indígenas se adelantaron al día propuesto para la protesta y desencadenaron un movimiento de protesta que fue adquiriendo nuevos adherentes a la par de que dejaba sin capacidad de control a las fuerzas del orden. Fue notoria la presencia discreta de las fuerzas armadas y de la policía, aunque impedirán la marcha de los manifestantes hacia Quito, anunciada para el 22.

El paro fue considerado indefinido que el gobierno retirara la ley y eliminara el estado de emergencia. La salida a la situación, según la CONAIE, pasaba por un nuevo gobierno cívico militar. A partir de ese momento, la CONAIE propone la revocatoria del mandato presidencial si no se produce un cambio en su política y se declara el fin de la incautación de las cuentas de ahorros.

A los 22 días de iniciado este acto colectivo, el 20 de marzo, los dirigentes declaran el fin del paro previo acuerdo con el Gobierno. La CONAIE presentó un Mandato Nacional de Pueblos y Nacionalidades con once puntos para ser discutidos en una Mesa para el Acuerdo Nacional, que finalmente comprenderá 12 temas. El paro, sin embargo, persiste en la Amazonía y en dos provincias centrales con una toma de la Catedral en Guaranda y unas marchas en Riobamba. Los obstáculos en las vías son de tal envergadura que se requirieron varios días para habilitar las carreteras.

Este paro terminó con diversas propuestas de negociaciones futuras y con resultados concretos que lo volvieron exitoso y legitimó la protesta una vez más: mesas de diálogo para un Acuerdo Nacional; cuentas de las organizaciones sociales y de una parte de los ahorristas a desencautar; un fondo de desarrollo para las poblaciones indígenas; revisión de las tarifas eléctricas en el sector rural; reorganización del proyecto para las poblaciones indígenas y afroecuatorianas ( PRODEPINE ); medidas de control de precios; libertad de todos los apresados en las manifestaciones de protesta; frecuencias de radio para las comunidades indígenas; un fondo presupuestario suplementario para el departamento de Educación Intercultural y Bilingüe ( DINEIB ) y la medida de real

impacto para el conjunto de la población era mantener el precio del gas de uso doméstico.

Este último hecho otorgó un reconocimiento importante a la CONAIE en amplios sectores populares urbanos de la Sierra y de la Costa así como en los sectores medios empobrecidos con la crisis.

El mismo proceso anterior de protesta vuelve a repetirse desde el 8 de junio después que el gobierno anunciara otras medidas de ajuste. Las organizaciones en la protesta proponen la renuncia del gobierno. Diez ciudades se encuentran paralizadas. Dos ciudades centrales ( Latacunga y Ambato ) están virtualmente sitiadas; en una de ellas los manifestantes ocupan las antenas que permiten a las radioemisoras y a los canales de televisión transmitir de una región a otra. Tras una semana de paralización se producen enfrentamientos entre la policía y los manifestantes; junto a las Fuerzas Armadas la policía anuncia que impedirá la marcha hacia Quito para el 17 de junio. Esta marcha se acaba produciendo, rompiendo en varios sitios el cerco militar. Alrededor de cinco mil personas llegan a Quito[569]. El gobierno rehusaba esta vez todo encuentro con las organizaciones contestatarias que pedían eliminar las propuestas de privatización de las empresas públicas; concretar el Fondo de Desarrollo para los indígenas; reducir el pago de la deuda externa; congelar los precios de la gasolina, gas y electricidad. El paro, tras 12 días de paralización de buena parte del país, terminó cuando el Presidente de la República y una comisión ministerial negoció, en la Casa Presidencial, con un nutrido número de manifestantes, un Acuerdo en nueve puntos que incluía el fin del estado de emergencia, la desencautación secuencial de los ahorros, el congelamiento del precio del gas y de la gasolina hasta junio del 2000, el establecimiento de tarifas escalonadas del servicio eléctrico. Otra vez, las organizaciones indígenas elaboran una agenda para el diálogo y se vuelve a constatar el vacío al respecto y la ausencia de consenso para los aspectos concretos. El diálogo vuelve a fallar al poco tiempo de establecido.

Tanto en la prensa como en los gestos de apoyo a los manifestantes se hace visible, aún más que en el paro anterior, la adhesión a esta protesta de los sectores medios que antes mantenían una cierta distancia en relación al sector indígena. Es la protesta la que les

[569] Muchas de ellas mujeres que adquieren en esta oportunidad una presencia pública particular.

integra y de este modo legitiman el liderazgo de la CONAIE. Para este momento la CONAIE ya adquiere suficiente reconocimiento público para ser la portavoz de los sectores contestatarios a las reformas propuestas por las Cámaras de Guayaquil y el Fondo Monetario Internacional.

Del mismo modo que anteriormente lo hacía el movimiento sindical ( al disponer de dos niveles de acción: el de las organizaciones y el político - con un partido de apoyo o con sus propios representantes en el ámbito partidario y del congreso ), las organizaciones indígenas disponían en ese momento de los ámbitos de acción, lo que les otorgaba una presencia constante como referentes para las decisiones públicas.

En diciembre 1999, a medida que la crisis económica se intensifica y que el gobierno sigue de cerca las propuestas de las Cámaras de Guayaquil, la CONAIE, al igual que varias organizaciones sindicales, anuncian un nuevo paro y presionan para la salida de J. Mahuad del gobierno. Del mismo modo que en los casos anteriores, la CONAIE anuncia un paro y una marcha a Quito para finales de enero de 2000, para exigir tanto el cambio de las políticas económicas como la renuncia de Mahuad. En un contexto en el que diversos sectores del Congreso discutían desde hace un tiempo como remplazar al Presidente por otra persona que no fuera el Vicepresidente, la CONAIE y los sectores próximos pugnaban por un cambio de gobierno contrapuesto a las medidas económicas predominantes y a los sectores empresariales y bancarios que gobernaban en ese momento. La marcha hacia Quito, fue considerada ilegal por el gobierno y se anunció un bloqueo de carreteras por fuerzas militares de control desde días antes de las manifestaciones. El proceso de protesta, sin embargo, se intensifica cuando el gobierno decreta la "dolarización" el 16 de enero. Si bien los sectores de las Cámaras de Guayaquil junto con las de Quito, al igual que la mayoría de los partidos políticos de derecha, consideran positiva dicha medida en particular porque frenaba la devaluación acelerada del sucre[570], el descontento se incrementa en los sectores urbanos de la sierra.

Los acontecimientos del 18 al 21 de enero volvieron a vincular la protesta en las carreteras ( que en esta ocasión no tuvieron el impacto anterior y fueron fuertemente

[570] Esta decisión implicaba fijar un tipo de cambio para el dólar de 25.000 sucres por dólar en un país en el que el salario mínimo se encuentra alrededor de los 53 dólares mientras el precio de la canasta familiar ronda los 200 dólares y en un país donde la subocupación es cercana al 60% ( Ciriza, 2001 ).

impedidas por los militares ) y la marcha a Quito. Los manifestantes llegaron a Quito sin realizar la marcha pública. La protesta permitió a una parte de los militares realizar una tentativa de toma del gobierno en un triunvirato con la dirigencia indígena y un representante de los sectores populares de Guayaquil. Fuera del hecho que no hubo consenso en el seno del ejercito al respecto y se desató una rápida oposición internacional contra esta puesta entre paréntesis del orden establecido, volvió a aparecer la ausencia de una propuesta de gobierno alternativa y la definición de la protesta contra las medidas y las condiciones de crisis socioeconómica y política.

Destacar aquí que el 21 de enero, un grupo de coroneles, con un desconocido oficial, Lucio Gutiérrez, a la cabeza, se sumó a la movilización indígena, que para entonces ya había llegado a Quito. Mahuad, sin ofrecer resistencia, se refugió en la embajada de Chile.

El triunvirato daría lugar, en un lapso menor a 24 horas, a la restauración en el poder del partido gobernante aunque esta vez bajo la figura del vicepresidente de Mahuad, el guayaquileño Gustavo Noboa. Sin embargo, con el triunvirato en el poder, se producía un hecho histórico: la primera vez en la historia del país en la que una wipala es izada en el Congreso Nacional.

Los indígenas, volvieron a los sectores rurales andinos sintiéndose utilizados y traicionados. El gobierno de Noboa se consolidó y completó el período presidencial de Mahuad. Sin embargo, el 2001 estuvo marcado nuevamente por un nuevo levantamiento indígena en el país, precisamente un año después de la caída de Mahuad.

Noboa no modificó la política económica del país sino que continuó con la aplicación del modelo económico de mercado, la aplicación de la receta fondo monetarista de ajuste estructural y particularmente con la propuesta de la dolarización, expresión máxima del modelo neoliberal.

En términos sociales, los datos ofrecidos por diversos organismos como UNICEF, PNUD, etc. indican que, en ese momento, la pobreza alcanzaba al 85% de la población; la concentración de riqueza e ingresos eran alarmantes: el 10% más pobre de la población obtenía apenas el 0.6% de los ingresos totales, mientras el 10% más rico

obtiene el 42.5%; el desempleo llegaba al 18%; la desnutrición infantil alcanzaba el 50% y más de 170.000 ecuatorianos migraban al exterior en busca de mejores oportunidades. Además, la deuda externa sobrepasaba los 16 mil millones de dólares, por lo que cerca del 50% del presupuesto del Estado se destinaba al servicio de la misma. Igualmente, la inflación no se había detenido durante el año 2000 alcanzando el 105% en plena vigencia de la dolarización.

El hecho que permitió la articulación del proceso del levantamiento del 2001 fueron las medidas económicas ( conocidas como "paquetazo económico" ) que se caracterizaron por el aumento del precio de gasolina, el diesel y el gas de uso doméstico; incremento de las tarifas eléctricas y de los servicios básicos; por consiguiente, el transporte y los productos básicos de primera necesidad, se incrementaron desde el 25% al 100% ( Guamán Gualli, 2001 ).

Lo que indignó al sector indígena y popular fueron las propuestas de compensación ( comercialización del kérex, bonos de pobreza ) y principalmente el hecho de que los fondos recaudados con el nuevo paquetazo iban a ser destinados para dar apoyo a los bancos privados quebrados y para el servicio de la deuda del país; la posibilidad de condonación a los empresarios endeudados, además del pago a los funcionarios del gobierno con sueldos millonarios, mientras que dos de cada diez ecuatorianos tenían un ingreso diario inferior a un dólar.

También el proyecto de elevación del 12% al 15% del impuesto al valor agregado y la reducción del 25 al 20% del impuesto a la renta. Es decir, unas medidas que, a efectos prácticos, exprimían la ya de por sí escuálida economía de la mayoría de ecuatorianos de manera que aumentaba la pobreza, la desigualdad y, por tanto, la exclusión de los indígenas.

El movimiento indígena, mediante sus principales organizaciones ( CONAIE o la FENOCIN ) y sus brazos políticos ( Pachakutik-CONAIE ), a pesar de haber obtenido el tercer lugar en los resultados electorales del 21 de mayo, el movimiento sufría conflictos internos y descrédito como consecuencia del último levantamiento del 2000[571]. Los

[571] En septiembre de 2000 se produjo un levantamiento en contra de la dolarización y a favor de un plebiscito para revocar el mandato del Congreso y de la Corte Suprema de Justicia.

conflictos se evidenciaron y se circunscribieron más bien en medir fuerzas a nivel interno y en la lucha por captar representación y participación en organismos estatales indígenas. Por otra parte, la CONAIE cayó en desaciertos como en la recogida de firmas para la propuesta de consulta popular o el hecho de que el levantamiento indígena convocado para septiembre del 2000 no tuvo acogida por las bases.

Pero lo cierto, es que en pocos días Ecuador y sobre todo la sierra y la región amazónica se paralizaron: carreteras bloqueadas, cierre de mercados, violencia en las manifestaciones con varios muertos, decenas de heridos, toma de rehenes e intercambio de los mismos, presencia de varios miles de indígenas en Quito y en casi todas las ciudades de la sierra y la amazonía, estado de emergencia y una difícil negociación entre las organizaciones indígenas y el Gobierno del presidente Noboa. Así, al año de la caída de Mahuad, el país conocía una movilización de amplitud y fortaleza seguramente mayor que aquella, con la sola diferencia, que la remoción del Presidente no constituyó un tema central.

En primer lugar, debe explicarse por qué en tan poco tiempo el movimiento indígena ecuatoriano pudo tener una presencia nacional tan significativa, cuando en septiembre de 2000 parecía que había sufrido un serio deterioro como resultado de una movilización mal pensada y mal preparada, la puesta en evidencia de los problemas en la recolección de firmas para el plebiscito y la visible división entre diversos líderes del movimiento indígena.

Como Chiriboga ( 2002 ) indica, a finales de 2000, varios artículos de prensa y varias discusiones, daban por debilitado, sino el movimiento indígena, al menos su forma de protesta más visible, el levantamiento y su capacidad de paralizar al país, tener una presencia visible en la ciudad y más concretamente en la sierra ecuatoriana. Aun más los conflictos al interior de la dirigencia de la CONAIE, el paso en falso que significó la recolección de firmas para el plebiscito que revocaría el mandato de congresistas y jueces apuntaban a sustentar esos argumentos.

Los sucesos de enero y febrero de 2001 demostraban lo equivocado de tal análisis, que incluso parecía haber contagiado al gobierno lo que llevó a subestimar la capacidad de movilización ( Chiriboga, 2002 ). Si bien la coyuntura de aumento de precios sensibles para la economía popular, incluyendo a la rural: gas, combustibles y transporte, jugó un papel importante, ello por si solo parece insuficiente para explicar la fortaleza del movimiento y la amplitud de la protesta. Todo en poco menos de 4 meses. Qué razones de fondo parecen explicar esa recomposición? Pueden destacarse varios factores internos al movimiento que pueden ayudar a explicar el fenómeno:

1. El procesamiento y discusión interna en la CONAIE de las razones de los fracasos de Julio a Septiembre del 2000, de lo que se extrajeron importantes lecciones de consecuencia operacional importante. Entre muchas otras razones, cabe destacar una lección importante: la movilización no puede ser el resultado de una decisión tomada por la directiva, sin discusión alguna con las dirigencias intermedias y las comunidades. Por tanto, la decisión de promover una movilización nacional, para inicios del 2001, se tomó con mucho mas cuidado. El 8 de enero, la CONAIE decidía, entre otras medidas, instalar asambleas ampliadas en todas las organizaciones, estableciendo un calendario de visita de los dirigentes nacionales, para iniciar una amplia participación y socialización de estas resoluciones con las comunidades y bases, y para la elaboración de una estrategia y propuesta nacional frente a esta situación, así como resolviendo acciones y planteamientos para la solución de necesidades propias y sentidas en cada provincia. Esto permitió armar una agenda mucho más compleja, que incluía las demandas y pedidos que las organizaciones hacían a nivel local y provincial. Otra razón tenía que ver con el momento del levantamiento: el período a partir de Julio es malo, por que buena parte de los indígenas están dedicados a las cosechas o se trata de un período de mayor afluencia e turistas ( Chriboga, 2002 ).

2. Una segunda razón tiene que ver con la forma como se procesaron los conflictos internos en la CONAIE. Estos se ventilaron públicamente y no se escondieron, hubo demandas claras de rendición de cuentas a los principales dirigentes, señalamiento de errores y responsabilidades y acuerdo para un proceso de recambio de la dirigencia. En la asamblea extraordinaria de la CONAIE durante

el mes de noviembre de 2000 se evaluó a todo el comité directivo, se decidió revocar el mandato de todo el Consejo de Gobierno de la CONAIE y sobre esa base se decidió llamar a una nueva asamblea en Marzo del 2001 para elegir un nuevo Consejo y Presidente. El principio de revocabilidad de mandato fue pues aplicado. Lo significativo es que este proceso se llevó en forma abierta hacia al interior, como el exterior del movimiento. Una vez realizado este proceso, se reconstituyó la unidad del movimiento y se mejoró el sistema de toma de decisiones internas. Esta discusión pública ventiló el conflicto y le dio una solución. Al tomarse estas decisiones la organización asumió la movilización sin fisuras internas.

3. Una tercera razón tiene que ver con el cambio en la lógica de las alianzas del movimiento indígena, que incluyó una toma de distancia con los aliados urbanos: Coordinadora de Movimientos Sociales y Frente Popular, a quienes se reclamó el subirse sobre la protesta indígena, sin contribuir significativamente a la misma; y, un acercamiento con otras organizaciones rurales. En esta protesta se privilegió la relación con otros actores agrarios, indígenas y rurales, como la FENOCIN o la FEI. Dicho proceso comenzó a gestarse casi de inmediato como resolución de la reunión de Noviembre y aun antes. Esta apertura fue reconocida por dichas organizaciones que constituyeron una especie de comando conjunto para la movilización, participando con igualdad de derechos en todas las resoluciones y negociaciones.

4. Un ajuste en la agenda del movimiento, que incluyó un conjunto de reivindicaciones nacionales, bajo el lema de Nada solo para los Indígenas. Ello implicaba una búsqueda de respaldo social amplio de la población de bajos ingresos, independientemente de su identidad étnica. En esta agenda se privilegiaban demandas más cercanas a las necesidades de la población, que incluían reformas en políticas públicas, demanda de recursos para los gobiernos locales, la recuperación de la ética en la política  al tiempo que perdían peso visible las demandas de reforma política más general. Sin embargo, estas son puestas en el marco de un movimiento que buscaba presentarse como alternativo al modelo neoliberal y la pérdida de soberanía nacional.

5. En última instancia, decisiones internas al movimiento juegan un papel central. Lo que llama la atención es la capacidad del movimiento de realizar una autocrítica y volver al sentido básico y fundacional de la organización: el trabajo desde las bases da sus frutos.

Ante este primer punto, debe atenderse a la reacción del gobierno a la movilización que puede ser descrita como de poca preparación y poco profesionalismo, a pesar de que el gobierno de Noboa fue un resultado de un movimiento similar un año antes. Esto sin embargo, mas allá de la debilidad de un gobierno falto de una base político parlamentaria duradera, ponía nuevamente en evidencia la debilidad de la democracia ecuatoriana y su incapacidad de procesar conflictos antes que estos exploten. También revelaba la incapacidad del sistema político ecuatoriano de responder a las demandas indígenas, a pesar de que estas se presentaba en forma persistente.

Las medidas económicas exigidas por el FMI para solventar la previsible caída de los precios del petróleo y su efecto sobre la situación fiscal fueron tomadas entre Navidad y Año Nuevo de 2000, buscando por medio de ello, encontrar una coyuntura favorable, que permitiese reducir el conflicto político que necesariamente surgiría. La idea era pasar las medidas entre Navidad y Año Nuevo e iniciar de esa manera el año con hechos consumados. Adicionalmente, se esperaba que el movimiento social debilitado por sus últimas acciones públicas, no podría reaccionar con el suficiente tiempo y fuerza. La poca reacción podría ser controlada.

Sin embargo, para el 8 de enero la CONAIE sostenía una asamblea para discutir su posición frente a las medidas tomadas y la creciente represión desatada contra manifestantes urbanos y rurales. En ella decidieron demandar la derogatoria de las medidas y preparar una gran protesta que debía coincidir con el aniversario del levantamiento del 21 de enero del 2000. La plataforma se basaba en la demanda de la supresión de los aumentos de los precios, la oposición al aumento del IVA y la congelación de los precios, especialmente aquellos vinculados a los servicios públicos, la suspensión de las discusiones para la Reforma de la Ley sobre Seguridad Social, etc. El llamado a la protesta se basó en la idea de visitas a las comunidades, discusiones y talleres y un llamado a establecer un frente social amplio. Para la negociación dicha plataforma se amplió considerablemente.

Así, el 26 de enero en Calpi, provincia de Chimborazo, las organizaciones y sus respectivas filiales provinciales convocan al levantamiento con la estrategia de presionar al gobierno por la derogatoria de las últimas medidas tanto desde Quito como desde las cabeceras cantonales de cada provincia; para ello, los principales líderes de las organizaciones, comunidades e iglesias viajan a Quito acompañados de sus asesores y se asientan en las instalaciones de la Universidad Salesiana, mientras que los demás dirigentes son los responsables de las movilizaciones y el levantamiento local y provincial.

En Chimborazo, son las iglesias indígenas evangélicas, las primeras en levantarse y bloquear las principales vías de entrada de productos a la ciudad de Riobamba, a fin de ganar al sector urbano-mestizo; luego poco a poco fueron sumándose las demás organizaciones en las diferentes regiones y provincias del país, hasta bloquear y paralizar el desarrollo de actividades económicas del país, causando según las cámaras de comercio y producción una pérdida diaria de 30 millones de dólares.

Un hecho importante que se suscitó el 30 de enero en la ciudad de Riobamba, en la Sierra central, fue la marcha ecuménica por el levantamiento que movilizó a cerca de 40 mil personas, que dio inicio a la toma de la Catedral de la Diócesis de Riobamba por parte de 70 indígenas catequistas, pastores evangélicos, líderes de comunidades e iglesias evangélicas, quienes estuvieron hasta el último día del levantamiento. Así, el levantamiento tenía dos centros neurálgicos: en Quito con los hermanos y las hermanas que estaban en la Universidad Salesiana y en Riobamba, en la Catedral.

Tras la ruptura del diálogo entre el movimiento indígena y el gobierno (diálogo que tuvo la intermediación de la Comisión Mediadora - en la que estuvieron personalidades de derechos humanos, asociación de municipalidad, iglesia de Riobamba, entre otras - debido a la brutalidad policial y militar que había provocado cuatro personas muertas en la ciudad de Tena, provincia de Napo) el gobierno, por presión de las cámaras de comercio y de la producción, así como por la idea de desarticular el levantamiento indígena, decretó el estado de emergencia negando los derechos elementales como la libre asociación, movilización y sólo el derecho a la libre expresión no se vio afectado.

La intención del gobierno y de las cámaras se frustró por cuanto masiva y estratégicamente los indígenas recibieron mayor adhesión de la población urbana; por otro lado, el crecimiento de la represión y la violencia que ya habían provocado la muerte de manifestantes, decenas de personas heridas y centenares de detenidos; además de la presión social nacional e internacional, obligaron al régimen al reestablecimiento del diálogo al más alto nivel (ministros y dirigentes indígenas-sociales). El 6 de febrero tras muchas horas de trabajo se dejaba listo un documento para ser firmado y el día 7 se rubricaba el "Acuerdo entre el gobierno nacional y las organizaciones indígenas, campesinas y sociales del Ecuador".

Con el Acuerdo, se lograban demandas y propuestas importantes, aunque no la totalidad de la Agenda de Diálogo originalmente presentada aunque en términos generales se había insistido en la revisión de los precios de gas, pasajes de transporte urbano y rural, eliminación del proyecto de comercialización de kérex, incremento de recursos al Banco de Fomento para atención a pequeños agricultores y empresas comunitarias, indemnización a heridos y familiares de los fallecidos, recuperación de la cartera vencida de los deudores de los bancos intervenidos, entre otros.

Un aspecto de trascendental importancia es haber planteado en el Acuerdo firmado, el diálogo sobre propuestas de política fiscal, financiera, monetaria y comercial. Esto implicaba que el sector indígena debía ser partícipe en la toma de decisiones de políticas económicas del país, ya no solo las cámaras de producción y comercialización y los políticos.

Pero, el Acuerdo fue cuestionado en tanto que se consideró que el sector indígena ganó poco para tanta movilización y pérdida de vidas humanas; cedió mucho y con ello el gobierno nuevamente saldría fortalecido. Sin embargo, puede considerarse que el movimiento indígena obtuvo ganancias en la medida en que se fortalecía la unidad de las organizaciones indígenas o el movimiento indígena como tal[572]. Además se hizo sentar y dialogar a uno de los gobiernos más autoritarios que ha tenido el país[573].

[572] Dicha unidad se expresó con la participación masiva de las organizaciones indígenas evangélicas, que por lo general en levantamientos anteriores era opacada debido a que sus líderes no tomaron decisiones de participación, sino que las bases por sí mismas se plegaban a los levantamientos. Esta vez, tanto las bases (iglesias indígenas evangélicas), como sus dirigentes participaron activamente a la par de las demás organizaciones indígenas y sociales.

El Gobierno de Noboa no había planteado un diálogo regular con las organizaciones indígenas y las había relegado a un segundo plano; tampoco se dotó de capacidades mínimas con relación a la cuestión indígena. Por el contrario los pocos diálogos fueron poco a poco suspendidos o encargados a responsables de segundo nivel y la oficina encargada del tema indígena fue perdiendo importancia en la jerarquía administrativa. Como resultado era evidente desde mediados del 2000 que el gobierno carecía de una propuesta política sobre la cuestión indígena. En ese contexto, cuando se tomaron las medidas económicas, el gobierno no consideró necesario consultarlas con las organizaciones indígenas, a diferencia de lo que pasó con las Cámaras de la Producción. En la toma de decisiones críticas de la política ecuatoriana tampoco se realizó una consulta con los diversos actores de la sociedad ecuatoriana, incluyendo y en primer lugar a las organizaciones indígenas.

Por eso quizás no resulte sorprendente que, al terminar el mandato de Noboa, la alianza de los indígenas y los militares encabezados por Gutiérrez ganara las elecciones de 2002[574]. Lucio Gutiérrez asumió la presidencia de Ecuador en enero de 2003.

Como se ha mencionado antes, el Coronel del Ejército Lucio Gutiérrez, como parte de un sector "progresista" de las Fuerzas Armadas ecuatorianas, decidía apoyar, el 21 de enero de 2000, el levantamiento indígena que tenía como finalidad protestar por las medidas económicas adoptadas por el entonces presidente Jamil Mahuad y presionar para su salida del poder.

Conseguido el objetivo, el propio Gutiérrez, junto con el líder indígena Antonio Vargas y Carlos Solórzano, ex-presidente de la Corte Suprema de Justicia, conforman una

---

[573] Al mismo tiempo, se dejaba un precedente más a los organismos multilaterales que un país como Ecuador, altamente endeudado, no podía seguir aplicando a rajatabla la receta desfasada de ajustes estructurales en la medida que sólo habían causado empobrecimiento y creado más desigualdad. En Ecuador desde la década de los ochenta, su aplicación no ha dado resultados, igual que en América Latina. Así mismo, el levantamiento permitió el establecimiento de relaciones ecuménicas entre las iglesias indígenas católicas y evangélicas, entre los líderes religiosos indígenas evangélicos y católicos. En Riobamba y en otros lugares, durante el levantamiento hubo liturgias ecuménicas.

[574] Esto consolidó el progreso realizado en las elecciones seccionales de mayo de 2000. En ellas, la participación extremadamente exitosa de PACHACUTIC permitió acceder a cinco gobiernos provinciales y a una cuarentena de municipios y a innumerables Juntas Parroquiales.

“junta patriótica” para ponerse al frente del gobierno. Sin embargo, a las pocas horas, la cúpula militar solicita la entrega de poder y la disolución de dicha junta; Gutiérrez accede y, de este modo, finaliza la “ilusión indígena” de gobernar el país (Naranjo, 2002).

Pero Gutiérrez aprovechó la puesta en escena durante los acontecimientos de enero de 2000 para fundar el movimiento “sociedad patriótica 21 de enero” con el que pretendía participar en las elecciones presidenciales aunque con pocas posibilidades de obtener la victoria. Por su parte, el movimiento indígena y Pachacutik, su brazo político y cuyo protagonismo había ido creciendo durante la década de los noventa, no hallaban consenso sobre el candidato a presentar en las siguientes elecciones.

En este contexto, y con el antecedente de haber luchado conjuntamente en enero de 2000, se genera una alianza a la que se suma el Movimiento Popular Democrático (MPD), un partido de izquierda maoísta, que se encontraba desgastado políticamente.

El discurso empleado durante la campaña se basaba en procurar un estado fuerte que pudiera hacer frente al neoliberalismo, oponerse a las privatizaciones, apartarse de las políticas del Fondo Monetario Internacional (FMI), no apoyar el ALCA, invertir en el sector social y abandonar la dolarización; en resumen, un conjunto de puntos que suponían un rechazo y el ir en contra de los partidos tradicionales que, hasta el momento, habían ocupado el poder. Finalmente, la victoria se obtuvo con un 54% de los votos en la segunda vuelta electoral (Naranjo, 2002).

El pase a segunda vuelta como candidatos de Lucio Gutiérrez y Álvaro Noboa se convertía en la gran sorpresa de un proceso electoral que se vio marcado por el voto de castigo a los políticos tradicionales con lo que puede afirmarse que la campaña encabezada por Gutiérrez lograba así sus objetivos. El gran derrotado fue el socialdemócrata Rodrigo Borja ( que ya ocupó la presidencia de 1988 a 1992 ) al que los sondeos y analistas otorgaban la etiqueta de favorito ( seguido por el independiente León Roldós ). Finalmente, Gutiérrez obtenía la victoria con el 54% de los votos en la segunda vuelta (ver tabla 124 y 125).

| Tabla 124. Ecuador: resultados elecciones presidenciales 2002; primera vuelta | | |
|---|---|---|
| **Candidato / Partido** | **Votos** | **Porcentaje** |
| Lucio Edwin Gutiérrez Borbua<br>PSP / MUPP-NP | 913,113 | 20.43% |
| Alvaro Fernando Noboa Pontón<br>PRIAN | 776,132 | 17.37% |
| Leon Roldós Aguilera<br>RP | 689,438 | 15.43% |
| Rodrigo Borja Cevallos<br>ID | 627,501 | 14.04% |
| Antonio Xavier Neira Menéndez<br>PSC | 544,335 | 12.18% |
| Jacobo Bucarám Ortíz<br>PRE | 529,938 | 11.86% |
| Jacinto Velazquez Herrera<br>TSI | 167,065 | 3.73% |
| Ivonne Leyla Juez Abuchakra<br>PLRE / META | 78,978 | 1.76% |
| César Augusto Alarcon Costa<br>PL | 55,085 | 1.23% |
| Osvaldo Hurtado Larrea<br>MPS | 48,238 | 1.07% |
| Carlos Antonio Vargas Guatatuca<br>MIAJ | 38,221 | 0.85% |
| VOTOS VALIDOS | 4,468,044 | 86.27% |
| VOTOS BLANCOS | 239,806 | 4.63% |
| VOTOS NULOS | 471,035 | 9.09% |
| VOTOS EN TOTAL | 5,178,885 | --- |

Fuente: Base de datos políticos de las Américas

| Tabla 125. Ecuador: Resultados elecciones presidenciales, 2002 (segunda vuelta) | | |
|---|---|---|
| **Candidato** | **Votos** | **Porcentaje** |
| Lucio Edwin Gutiérrez Borbua<br>PSP / MUPP-NP | 2,803,243 | 54.79% |
| Alvaro Fernando Noboa Pontón<br>PRIAN | 2,312,854 | 45.21% |
| VOTOS VÁLIDOS | 5,116,097 | 88.10% |
| VOTOS BLANCOS | 50,938 | 0.88% |
| VOTOS NULOS | 640,074 | 11.02% |
| VOTOS EN TOTAL | 5,807,109 | --- |

Fuente: Base de datos políticos de las Américas

Con este triunfo es ya indudable que los indígenas se han consolidado como una de las fuerzas sociales más fuertes y organizadas en el país. Cuentan entre otros, con una agenda estratégica de transformación de la sociedad ecuatoriana, una organización consolidada con capacidad de procesar sus conflictos internos, presencia activa de sus organizaciones y cuadros regionales, provinciales y locales en la formación de sus plataformas reivindicativas, una creciente aceptación por parte de otros sectores de la sociedad de su liderazgo, con intelectuales consolidados, formas innovadoras y efectivas de gestión pública local, estrategias comunicativas sofisticadas.

Pero el movimiento indígena debe plantearse aún algunas cuestiones. De hecho, la plataforma del levantamiento de febrero del 2001 privilegió demandas económicas de los sectores pobres de la sociedad ecuatoriana. Ella no incluyó demandas de reforma del sistema institucional para que este refleje mejor lo que es la sociedad ecuatoriana, en su heterogeneidad. Cuestiones como descentralización y autonomía, participación ciudadana en la aprobación del presupuesto o mayor control ciudadano sobre la gestión pública no constituyeron temas centrales. Ello a pesar de que centros de excelencia indígena cuentan con una proposición sofisticada sobre ciudadanía diferenciada de los indígenas y superación de la vinculación funcional entre políticos y grupos de interés. Esto debe llevar a la organización indígena a plantearse más claramente la reforma de las instituciones nacionales, provinciales y locales desde una perspectiva ciudadana. Al mismo tiempo, las fuerzas políticas nacionales, incluyendo Pachacutic deben analizar las reformas institucionales necesarias para responder los desafíos que plantean las organizaciones indígenas.

Pero, para agosto de 2003, la alianza ya estaba rota y, una vez más, los indígenas habían vuelto al campo y, claro, a la oposición. Ya en el mes de diciembre, una asamblea reunió, en la sede de la CONAIE, en la capital ecuatoriana a decenas de delegados de las organizaciones indígenas y campesinas, pequeños productores, sindicatos eléctricos, petroleros y telefónicos, periodistas, intelectuales profesores, movimientos y partidos políticos de izquierda, con el objetivo de unir fuerzas para preparar jornadas de protesta contra el gobierno de Lucio Gutiérrez. La intención es llevar a cabo las movilizaciones durante el mes de enero de 2004.

El presidente fue acusado por los representantes de los movimientos de traidor y por eso se pidió su salida del poder. Algunas acciones de Gutiérrez fueron determinantes para la asamblea: las organizaciones sociales y políticas que lo apoyaron no reciben ninguna atención. Además, afirman, su sumisión a los dictados del Fondo Monetario Internacional, del Plan Colombia, del ALCA y Tratado de Libre Comercio (TLC), ha causado perjuicio al desarrollo del país.

De estas acusaciones, los aspectos más visibles han pasado por la simpatía de Gutiérrez a la administración Bush, hasta el punto de apoyar la guerra en Irak y ofrecer abastecimiento de petróleo durante el conflicto si era necesario. Además, Gutiérrez

inició un proceso de privatización del sector petrolero ofreciendo todo tipo de incentivos, exenciones fiscales y repatriación de beneficios para las empresas norteamericanas que deseen invertir en Ecuador.

En el ámbito interno, incluyó en su gabinete a empresarios de corte neoliberal y a banqueros responsables de la crisis que Ecuador vivió años atrás (Naranjo, 2002). Dentro de sus reformas destaca la intención de reorganizar la Corte Suprema de Justicia (a opinión de diversos expertos, una de las mejores con las que ha contado el país durante los últimos años) y dar al ejecutivo mayor control en la decisión sobre el nombramiento de los jueces; por otra parte, fue anunciada una reducción en los impuestos a las grandes empresas y nuevos impuestos para la clase media (destacan especialmente aquellos sobre bienes inmuebles); así mismo, el aumento del precio de los servicios públicos[575]. Todo ello llevó a un declive en los índice referentes al apoyo popular con el que cuenta Gutiérrez.

Ante esta situación, los asambleístas se propusieron activar un renovado Parlamento de los Pueblos con la ampliación de esta unidad con otras fuerzas patrióticas y progresistas del país, con el fin de formular un plan de gobierno alternativo. El documento final de la asamblea resalta que Gutiérrez es traidor "...por no ser coherente con los principios y programas que le permitieron triunfar en las urnas y por haberse subordinado una vez más al Partido Socialcristiano y a los planteamientos del Fondo Monetario Internacional que han profundizado el modelo neoliberal, la corrupción y pobreza para el 80 % de los ecuatorianos..." Se lanzó un comunicado al pueblo ecuatoriano y se convocó a todos los sectores políticos y sociales a la Gran Asamblea de Trabajadores y los Pueblos del Ecuador, que se realizaró el 14 de enero del 2004.

Las siguientes tablas (tablas 126 y 127) actualizan, de maner sintética, el transcurso de los acontecimientos del año 2004, marcado por levantamientos, huelgas, enfrentamientos, agitaciones, etc. que desembocaron en la caída de Gutiérrez en 2005. No es objetivo de este trabajo analizar estos acontecimientos pero se considera interesante apuntarlos aquí para ver la complejidad del país, el papel que han jugado los

[575] Se acusa también a Gutiérrez de haber nombrado para puestos clave en el gobierno a militares y policía e incluso a familiares y amigos acusados y enjuiciados en años anteriores por enriquecimiento ilícito, violación de derechos humanos e incluso tortura.

movimientos indígenas y demás sectores sociales así como los diversos frentes y temas de protesta que se articulan.

| Tabla 126. Ecuador: cronología de sucesos (enero-abril, 2004) | |
|---|---|
| **Enero** | |
| Día 6 | Unas 1.500 personas pertenecientes a varios sindicatos, convocadas por el Frente Popular, se concentran en el centro de Quito en protesta contra la política económica del gobierno y en demanda de la salida de Gutiérrez del poder. |
| Día 13 | Más de 1.000 trabajadores, sindicalistas, indígenas, jubilados y servidores públicos que conforman el Frente de Oposición marchan en Quito "contra las políticas neoliberales y el sometimiento al Partido Social Cristiano (PSC), al Banco Mundial (BM) y al Fondo Monetario Internacional (FMI)". |
| Día 14 | Se realiza la Asamblea de los Trabajadores y Pueblos del Ecuador en Quito, donde más de 15 agrupaciones ratifican el pedido de salida del presidente Gutiérrez. También se declaran en contra del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) y del Tratado de Libre Comercio (TLC). |
| Día 21 | Al cumplirse 4 años de la caída de Jamil Mahuad, el Movimiento Popular Democrático (MPD), maestros, servidores municipales y estudiantes marchan hacia la Plaza Grande, en Quito, en protesta contra el gobierno de Gutiérrez. La policía lanza gases lacrimógenos. El Frente Unitario de Trabajadores (FUT), la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) y la Coordinadora de Movimientos Sociales (CMS) realizan un acto cerca de la Caja del Seguro Social con 4 féretros negros que representan al Jefe de Estado, al Parlamento, a la Corte Suprema de Justicia (CSJ) y al Tribunal Constitucional (TC). La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) no participa. La Unión de Transporte Interprovincial del Carchi paraliza sus actividades en demanda de que se les permita a los transportistas recoger pasajeros a su paso por la ciudad de Ibarra. Bloquean el puente internacional Rumichaca. |
| Día 26 | Más de 7 mil personas y un sector del transporte pesado que se suma al paro protestan en Carchi en apoyo a los transportistas interprovinciales en demanda de que las unidades circulen libremente por Ibarra y que se prohíba el ingreso al país de camiones colombianos. Otras 500 personas toman la gobernación. Se producen choques con la policía. |
| Día 27 | Los transportistas de Carchi levantan el paro y despejan las vías luego de que sus dirigentes anuncian que se llegó a un acuerdo con el Consejo Nacional de Tránsito que les permite 2 paradas en su paso por Ibarra. El paro mantuvo cerrado por 7 días el puente Rumichaca y ocasionó la falta de gasolina y gas doméstico, desabastecimiento de productos en el mercado y centenares de turistas atrapados en Tulcán. |
| **Febrero** | |
| Día 1 | El dirigente de la CONAIE, Leónidas Iza, sufre un atentado en el local del movimiento. Iza resulta ileso, son heridos su hijo y otros dos familiares miembros del movimiento. La CONAIE se declara en movilización permanente y anuncia que está en total oposición al gobierno del presidente Gutiérrez, a quien califica de traidor. |
| Día 8 | A pedido del presidente Gutiérrez, renuncia a su cargo el ministro de Agricultura, Sergio Seminario, ya que se niega a entregar cargos a miembros de Sociedad Patriótica (SP) en el ministerio. |
| Día 10 | Salomón Larrea Rodríguez asume como nuevo ministro de Agricultura. Más de 1.500 personas marchan en Latacunga, Cotopaxi, en apoyo al líder indígena Leónidas Iza. |
| Día 13 | Luego de varios intentos de conformación de un frente común en oposición al gobierno, la FENOCIN acepta acordar un bloque con la CONAIE. Se reúnen en Quito sindicalistas, campesinos, jubilados, negros e indígenas y resuelven participar conjuntamente en las movilizaciones del próximo lunes. |
| Día 16 | Se realizan manifestaciones en todo el país por la soberanía y la dignidad del pueblo, contra las negociaciones del TLC y el ALCA, y contra las privatizaciones de los campos petroleros, las empresas eléctricas y las telecomunicadoras. La CONAIE y organizaciones indígenas, políticas, sindicales, de universitarios y trabajadores eléctricos, entre otros, interrumpen el tránsito en la Panamericana que une al país con Colombia y Perú. En Latacunga marchan bajo vigilancia policial y militar y ocupan las dependencias del Consejo Provincial de Cotopaxi demandando que el gobierno realice mejoras en la zona. Se suspenden las clases. Distintas agrupaciones de indígenas y de sectores de izquierda de 7 de las 23 provincias se suman a las manifestaciones. |

| | |
|---|---|
| | Se mantienen bloqueadas las vías de varias provincias. También protestan en Pichincha, Imbabura, Bolívar, Cañar, Loja, Zamora, El Oro, Guayas y Los Ríos. En Azuay cierran la vía Cuenca-Loja a la altura del cantón Nabón. Se producen enfrentamientos con la policía que dejan como saldo un muerto, 3 heridos y 2 militares retenidos por los campesinos luego de que estos últimos intentaran despejar el tramo de la Panamericana Sur. |
| Día 17 | El líder de la CONAIE anuncia que la jornada de protesta ha finalizado y que la medida de fuerza queda suspendida, aunque la lucha contra el presidente Gutiérrez continuará. En Cotopaxi, el paro indefinido continúa. Los manifestantes deciden pedir la renuncia del gobernador Edgar Orbea y demandan una visita del presidente Gutiérrez para lograr un acuerdo. Las clases continúan suspendidas y el comercio funciona mínmamente. Estudiantes, indígenas y trabajadores del Consejo Provincial cortan el tramo de la Panamericana Sur y el puente Cinco de Junio y son reprimidos con carros lanza agua y gases lacrimógenos. Los manifestantes aceptan el diálogo con el ejecutivo. |
| Día 19 | Los huelguistas de Cotopaxi levantan la medida tras firmar un acuerdo que prevé que Quito inicie estudios técnicos para que se realicen carreteras en la provincia y se finalicen obras menores inconclusas. |
| Día 28 | Filmar Gutiérrez resulta electo como presidente de SP. El dirigente declara que el partido mantendrá la línea de apoyo al gobierno. |
| **Marzo** | |
| Día 9 | Los pobladores del cantón de Guayas paralizan las actividades de forma indefinida y obstaculizan el tránsito vehicular entre Guayaquil, Babahoyo, Quevedo, Santo Domingo y Quito en demanda del pago de los haberes atrasados de los trabajadores municipales del Consejo Provincial de Guayas, en paro desde el martes anterior. A los reclamos se suman 50 municipios de las provincias Guayas, Manabí y Los Ríos que piden sus fondos al Ministerio de Economía. |
| Día 10 | El FMI, tras 2 semanas en el país, anuncia que está dispuesto a negociar un nuevo programa de abril de 2004 a abril de 2005. Se lleva a cabo un encuentro andino de coordinación de la lucha contra el TLC y el ALCA. Durante las jornadas preparatorias del Foro de las Américas a realizarse en Quito a fines de julio, con la asistencia de organizaciones de Colombia, Bolivia y Perú, resuelven promover la difusión de una jornada el 15 de abril y fomentar la coordinación andina, entre otras cosas. |
| Día 22 | La Federación de Trabajadores Penitenciarios del país inicia un paro de actividades en demanda de más recursos económicos para mejorar la calidad de vida de los internos. No permiten las visitas íntimas, no reciben nuevos presos y se impiden las salidas de los detenidos a las audiencias. La Organización Sindical Única Nacional de Trabajadores de la Salud (OSUNTRAMSA) inicia un paro indefinido en todo el país en demanda de que el gobierno cancele los 45 millones de dólares correspondientes al pago de personal y a los presupuestos. |
| Día 23 | Unos 800 maestros de la Unión Nacional de Educadores (UNE) y de la Asociación de Profesores y Empleados del Colegio Mejía marchan hasta el Palacio de Carondelet para exigir el pago del sueldo de febrero. Delegaciones provinciales se concentran en el Ministerio de Educación en demanda de un aumento en el bono que reciben mensualmente. |
| Día 26 | El presidente Gutiérrez le solicita al ministro de Economía que atienda de forma inmediata los atrasos de asignaciones requeridas en varias entidades estatales. Los trabajadores de la Federación Nacional de Servidores del Registro Civil inician un paro nacional en demanda de que el gobierno les devuelva los recursos de la institución generados mediante la autogestión. |
| **Abril** | |
| Día 1 | Entran en vigencia nuevas tarifas eléctricas con aumentos. Unas 100 personas, entre salubristas, maestros y trabajadores petroleros, penitenciarios y del Registro Civil se concentran en las afueras del Congreso en rechazo a la política económica del gobierno y para pedir el juicio político al ministro de Economía, Mauricio Pozo. |
| Día 2 | Los trabajadores del Registro Civil firman un acta de entendimiento con el ministro de Gobierno que pone fin al paro de actividades. Los trabajadores se comprometen a reanudar las labores a partir del próximo lunes, luego de que el gobierno reintegrara el millón de dólares correspondientes al débito efectuado a la cuenta del Registro Civil. Varias organizaciones realizan un plantón contra el TLC, en las afueras del lugar donde se lleva a cabo la primera reunión oficial del equipo negociador en relación al ingreso del gobierno ecuatoriano en las negociaciones con EE.UU. Participan de la misma el presidente Gutiérrez, el presidente del Banco Central y los ministros de Comercio Exterior y de Economía, entre otros funcionarios. Una misión del FMI comienza las gestiones para lograr un nuevo acuerdo. |
| Día 6 | El pleno del Tribunal Supremo Electoral (TSE) aprueba la reapertura de las cuentas electorales |

| | |
|---|---|
| | de la SP para comprobar si ha recibido aportes de México y del narcotráfico, prohibidos por la Ley Orgánica de Control del Gasto Electoral. Los hospitales de Guayaquil levantan el paro luego de que el gobierno cancela parte del dinero que demandan. Cada hospital analiza si levanta o no la medida. Nueve trabajadores están en huelga de hambre indefinida en la Dirección Provincial de Salud: exigen el pago total de la deuda. |
| Día 14 | Unas 150 personas entre campesinos, estudiantes de la Universidad Católica y ecologistas, encabezados por la Confederación Única Nacional de Afiliados al Seguro Social Campesino (CONFEUNASSC), parten desde el parque El Arbolito en una marcha pacífica hasta el Ministerio de Agricultura y Ganadería, en rechazo al TLC y al ALCA. Según investigaciones de la Comisión Anticorrupción, el presidente Gutiérrez está involucrado en indicios de delito aduanero en la importación de material de propaganda electoral desde México en el año 2001. |
| Día 21 | Unas 12 mil personas, entre estudiantes, profesores, empleados y trabajadores de 4 universidades, ocupan el parque Abdón Calderón, en Cuenca, tras una marcha convocada por la Asamblea Universitaria Ecuatoriana en rechazo al gobierno y para exigir el pago de la deuda con las universidades y escuelas politécnicas. Se realizan movilizaciones en varias provincias del país. |
| Día 22 | Se realiza la asamblea anual de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI) en Quisapincha. El titular de la organización ratifica el pedido de renuncia al presidente Gutiérrez. Las resoluciones son desconocer el gobierno de Gutiérrez y rechazar el TLC y el ALCA, entre otras cuestiones. |

| **Tabla 127. Ecuador: cronología de sucesos (mayo-agosto, 2004)** | |
|---|---|
| **Mayo** | |
| Día 1 | Unas 40 mil personas, entre trabajadores públicos y privados, jubilados e indígenas, miembros del Frente Unitario de Trabajadores (FUT) y de la Federación de Trabajadores Libres de Pichincha (FETRALPI), entre otros, marchan desde el edificio de Seguridad Social hasta la plaza Santo Domingo en el Día Internacional del Trabajador. Exigen mejores salarios y rechazan la política económica del gobierno y el pago de la deuda externa. Se registran protestas en Guayas, Cuenca, Riobamba y Puyo, entre otros lugares. La manifestación tiene una fuerte presencia de la sociedad civil y mucho control militar. |
| Día 27 | El ministro de Bienestar Social, Patricio Acosta, deja su cargo debido a la polémica por la retirada de su visa de entrada en EE.UU. Antonio Vargas, ex-presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), es designado en su lugar. |
| **Junio** | |
| Día 1 | Alcaldías, prefecturas y las fuerzas vivas de Sucumbíos inician un paro de actividades y cortan las principales vías de acceso a la ciudad. Exigen que se cumplan los acuerdos firmados para vialidad, electrificación y salud. |
| Día 2 | En Sucumbíos, los huelguistas que demandan el cumplimiento de acuerdos se enfrentan con la policía. La población toma 23 pozos petroleros de los campos Pacayacu, Susuki, Shuara y Huarumo. |
| Día 3 | La CONAIE, Pachakutik (PK), representantes de la Coordinadora de Movimientos Sociales (CMS), el Frente Popular (FP), la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), la Federación de Jubilados, el Movimiento Popular Democrático (MPD), la UNE y los sindicatos del sector eléctrico y petrolero se reúnen en la Casa de la Cultura y ratifican su apoyo al levantamiento convocado por la CONAIE para el próximo lunes. Exigen la salida del presidente Gutiérrez. |
| Día 6 | Comienza en Quito la XXXIV Asamblea de la OEA. Unos 200 miembros de las organizaciones que conforman el FP, entre ellas la Federación de Estudiantes Secundarios del Ecuador (FESE), la Federación de Estudiantes Universitarios del Ecuador (FEUE) y la UNE, realizan una marcha anti-OEA y contra el TLC, el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) y el gobierno nacional. |
| Día 7 | La CONAIE y otros sectores sociales y políticos de izquierda inician un levantamiento progresivo. Realizan movilizaciones reclamando la renuncia de Gutiérrez y en rechazo al ALCA y al TLC. Las manifestaciones se concentran en el Norte de Pichincha. Hay varios detenidos. Más de 2 mil personas pertenecientes a movimientos sociales e indígenas se concentran en el Parque de El Arbolito y protagonizan la "Marcha de la Unidad" en contra de la OEA y por la caída del presidente. Al finalizar el acto, en las cercanías de la Universidad Politécnica Salesiana (UPS), más de 100 policías les lanzan gases lacrimógenos. |

| | |
|---|---|
| Día 8 | En el marco del levantamiento, unas 3 mil personas realizan una marcha anti-OEA en Quito. Tiene poca convocatoria. La CONAIE explica que la situación se debe a la detención de 5 colectivos con indígenas y campesinos de la Sierra Centro. Se producen enfrentamientos y resultan 4 personas heridas. Los cancilleres que participan de la Asamblea de la OEA suscriben la "declaración de Quito", donde las naciones se comprometen a negar la acogida a funcionarios Corruptos en el sector público y privado, entre otras cosas. |
| Día 9 | Cientos de indígenas llegan desde Cotopaxi, Imbabura y Tungurahua al Parque de El Arbolito y realizan una marcha por las principales calles de Quito. Tras una asamblea, la CONAIE decide suspender temporalmente las manifestaciones ya que el día 21 de junio se celebrarán las fiestas del Inti Raymi. Los huelguistas de Sucumbíos levantan el paro luego de una reunión con representantes del gobierno. Los puntos tratados son la construcción de nuevas vías, puentes, hospitales y líneas telefónicas. |
| Día 16 | Más de 1.000 jubilados toman las instalaciones del edificio matriz del Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social (IESS) en Quito y la Caja de Seguro de Guayaquil, cansados de esperar el aumento de sus pensiones. |
| Día 21 | Unos 500 jubilados protestan en los bajos del edificio Zarzuela del IESS, en Quito, donde sesionan los vocales de dicho instituto para definir el aumento en las pensiones. La policía lanza gases lacrimógenos. Los jubilados de Tulcán toman las instalaciones del edificio del Seguro Social de Carchi en apoyo a sus compañeros de Quito y Guayaquil. Los directivos anuncian un alza de un promedio del 26% a las pensiones. El ministro de Economía anuncia que el alza no es viable ya que no ha sido contemplada en el presupuesto del año en curso. |
| **Julio** | |
| Día 1 | Representantes de organizaciones barriales, artesanos, campesinos y comerciantes de Jipijapa en Manabí cierran las vías de acceso al Cantón que conducen a Puerto Cayo, Guayaquil y Portoviejo, en protesta contra la administración del alcalde Víctor Murillo. |
| Día 5 | Más de 5 mil personas toman el Municipio de Jipijapa y la Junta de Recursos Hidráulicos (JRH) y exigen la construcción de un nuevo hospital, entre otras cuestiones. Militares son enviados a la zona. El alcalde de Jipijapa firma en Quito el fideicomiso por el cual el Cabildo desembolsa 30 mil dólares mensuales para el inicio de la obra. Puerto Cayo, parroquia de Jipijapa, se suma a La protesta. |
| Día 6 | Unas 3 mil personas de diversos sectores sociales, jubilados de todas las provincias, representantes del sector salud, estudiantes de las universidades Católica y Central, empleados ministeriales y trabajadores del sector eléctrico participan de la Marcha Nacional de Jubilados que recorre el casco colonial. En la Plaza de la Independencia los dirigentes de la Confederación de Jubilados del Ecuador intentan ingresar a Carondelet para dialogar con el presidente. |
| Día 15 | El gobierno publica en el Registro Oficial el Decreto Ejecutivo 1.833-A, que cambia la integración del Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos de Ecuador (CODENPE) y la forma de nombrar al secretario. Luego de esta publicación se da paso a la posesión de Nelson Chimbo, designado por el presidente Gutiérrez directamente, en reemplazo de Marcelino Chumpí, quien fuera escogido por el CODENPE. |
| Día 16 | Los actuales miembros del CODENPE toman la entidad, impidiendo la asunción de Nelson Chimbo, designado por el gobierno. |
| Día 22 | En Quito, cerca de 700 delegados de organizaciones indígenas de 20 países del continente, entre ellos Venezuela, Colombia, Perú, Bolivia, Brasil, Paraguay, Argentina, México, Guatemala y Ecuador, inician la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya-Yala. Intentan propiciar la integración del movimiento indígena del continente y definir una posición conjunta respecto a los problemas comunes en cada país y sobre el ALCA y el TLC con EE.UU. Las principales temáticas a tratar son el territorio, la autonomía, la plurinacionalidad y los derechos de los pueblos. |
| Día 25 | Con un acto de apertura en la Plaza San Francisco se inicia en Quito el I Foro Social de las Américas (FSA). Grupos pertenecientes a movimientos sociales, artísticos, sindicales e indígenas del Ecuador, Chile, Argentina, Venezuela, Colombia, entre otros, abordan la temática del TLC, la corrupción, los derechos de los pueblos indígenas y la problemática de género. Agentes de la policía nacional y de la policía metropolitana custodian la plaza. Paralelamente, finaliza la Cumbre de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas. Los participantes elaboran la "Declaratoria de Quito", documento que incluye crear un espacio permanente de enlace, donde converjan experiencias y propuestas para enfrentar conjuntamente las políticas neoliberales y realizar una agenda común de acciones y movilizaciones para rechazar el modelo. Dicha declaración será presentada en el FSA. |

| | |
|---|---|
| Día 26 | Los habitantes de Jipijapa realizan una multitudinaria marcha hasta el Cabildo en demanda de la salida del alcalde. Queman llantas en frente del edificio y se producen incidentes. Se redobla la seguridad. |
| Día 28 | Unas 15 mil personas de 55 países participantes del FSA marchan por las calles de Quito contra el ALCA y el TLC. Se producen forcejeos con la policía cuando, al iniciarse la caminata, se cierra el paso a los manifestantes; finalmente, continúan su rumbo. Al terminar el recorrido, la policía lanza gases lacrimógenos a minutos de comenzar un festival en el Parque de El Arbolito. Durante la marcha las instalaciones del Ministerio de Agricultura y Ganadería, hoteles exclusivos y oficinas de Bellsouth son atacados por los manifestantes. |
| **Agosto** | |
| Día 5 | Asume Nelson Chimbo como secretario ejecutivo del CODENPE luego de que las instalaciones de la institución se mantuvieran tomadas por 25 días. La presencia de la Fiscalía en las instalaciones obliga al Consejo Directivo a deponer su protesta. |
| Día 14 | El juzgado de Cotopaxi niega el recurso de amparo constitucional presentado por la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI) para derogar el decreto que reestructura al CODENPE. |

Fuente: elaboración propia a partir del rastreo realizado por el Observatorio Social de América Latina (OSAL) en los periódicos Hoy, La Hora y El Universo (2004).

Con el fin de la coalición de gobierno y la salida de Pachakutik del gobierno de Gutiérrez se produce el final del primer momento político de presencia indígena en el gobierno nacional. Un caso único en la región y en los países analizados. A excepción de las tres horas del 21 de enero de 2000, cuando sectores indígenas respaldados por un grupo de coroneles liderados por el ex Presidente Lucio Gutiérrez derrocaron a Jamil Mahuad, el movimiento indígena nunca había ocupado tal esfera de poder. La continuidad del proceso político abierto por los indígenas hace más de una década reposa ahora en su capacidad para responder a su definitiva proyección como actor con incidencia en el nivel nacional. Ello implica un específico trabajo de elaboración concertada de una base programática que vaya más allá de la oposición al modelo económico vigente; un coherente trabajo organizativo que permita incorporar las diversas iniciativas ciudadanas formadas o en formación bajo su estímulo en todo el territorio nacional; un claro lineamiento que permita ensayar otras articulaciones políticas y distinguir dentro del campo adversario posibles nuevos aliados; y finalmente, la adhesión sin ambigüedades a la democracia como un desafío estratégico que constituiría un salto cualitativo del movimiento indio y la izquierda para su contribución a la plena democratización de la sociedad ecuatoriana.

## 8. Los movimientos indígenas en Perú

Como paso previo y presentación del caso en relación a los anteriores, es necesario apuntar para Perú que la desigual distribución de la tierra en la zona andina había desembocado en un gran malestar social que se tradujo en continuados disturbios (Rosengren, 2002). El primer paso para revertir esta situación se da con la llegada del general Velasco Alvarado al poder en 1968 y la implementación de la reforma agraria[576].

El general Alvarado declaraba que su nuevo gobierno no sería no socialista ni capitalista sino peruano. Un modelo idealizado de la sociedad incaica sirvió de matriz a muchas de las reformas que, como la agraria, fueron planificadas e iniciadas[577]. Dicha reforma agraria se convirtió en el estandarte del gobierno de Alvarado. El mismo año de su llegada al poder, implementó una serie de cambios radicales y a gran escala en el entorno rural / agrario andino destinadas a mantener la estructura comunal de las comunidades campesinas andinas. De este modo, se acababa con el sistema de haciendas, se establecían cooperativas y se limitaban la tenencia de tierra a una extensión de 35 hectáreas. La comunidad campesina se convertía así en la unidad político-económica básica en las tierras altas y 9.000 familias se beneficiaban de la reforma de la tierra (Nakamurakare, 2004).

Aunque el programa de la reforma era realmente ambicioso, no se vio respaldado por la infraestructura necesaria para llevarlo a cabo y no se tuvieron en cuenta algunos aspectos de vital importancia (por ejemplo, algunos miembros de comunidades fueron excluidos de la pertinencia en las cooperativas lo que generó la aparición de un nuevo grupo de pobres y excluidos) que, a la larga, impidieron la creación de redes y estructuras sólidas entre el estado y el campesinado. Además, la política pro-indígena del gobierno de Velasco era ambigua en la medida en que la tendencia política se revelaba como asimilacionista en nombre del progreso y de acuerdo a los modelos

[576] Si prestamos atención a la fecha, comprobaremos que el inicio de esta reforma agraria es la más tardía de los países centro-andinos. Bolivia la inicia en 1952 y Ecuador en 1963. La tardía reforma de la tierra ha sido considerada como uno de los factores que influye en la inexistencia de un movimiento campesino / indígena peruano realmente sólido.

[577] Varios cargos importantes dentro de la administración de Velasco se adscribieron a los ideales indígenas lo que provocó que la actitud hacia las demandas indígenas fuera realmente generosa.

culturales occidentales. Así mismo, aunque las tierras de las antiguas haciendas no se habían distribuido individualmente en parcelas privadas sino en cooperativas, la estrategia de producción se orientó a satisfacer las necesidades de la economía de mercado que, en muchos aspectos, se encuentra totalmente opuesta a los ideales culturales de los productores agrícolas de las áreas andinas. Del mismo modo, hay que tener en cuenta que el proceso de "campesinización" no fue solamente promovido de una manera radical sino también culturalmente representada por cambios de nomenclatura como la substitución del término "Comunidades Indígenas" por el de "Comunidades Campesinas" o "El día del indio" por "El día del campesino"[578].

Pero las reformas implementadas por el gobierno del General Velasco fueron de corta duración y, en 1975, se vio forzado a retirarse siendo substituido por el General Morales Bermúdez. Bajo su gobierno, la mayoría de las reformas pro-indígenas fueron anuladas o se vieron diluidas. La brusquedad y rapidez con la que se produjeron los cambios contrasta con el proceso boliviano y ecuatoriano y constituye uno de los factores explicativos para evidenciar la debilidad de la relación estado-población indígena y de las redes corporativistas construidas a partir de ella.

La substitución de Velasco por Bermúdez es un claro ejemplo de que lo que ha sido la historia política contemporánea de Perú: convulsa, plagada de golpes militares y de sus subsiguientes transferencias del poder a los civiles[579]. De forma distinta a lo que pasa en la mayoría de los países de la región, Perú carece de tradición democrática. Tal y como señala Crabtree (2002), no puede encontrarse en el pasado político más reciente una experiencia de gobierno democrático realmente representativo de su gente y sus

[578] En Perú, el concepto de Comunidad Indígena se refiere únicamente a las comunidades campesinas andinas mientras que las comunidades amazónicas fueron designadas con la etiqueta de Comunidades Nativas.

[579] Desde la primera parte del siglo XIX, la vida política de Perú ha estado marcada por la inestabilidad y la presencia de los militares. La llegada de la independencia supuso el inicio de una etapa marcada por grandes inestabilidades. Así, se sucedieron, entre 1825 y 1865 cerca de 35 presidentes, muchos de ellos militares. Esta ha sido la tendencia dominante en el siglo XX, en la que los militares han sido un actor muy importante y en la que los diversos golpes han interrumpido las posibilidades de un gobierno civil y constitucional. Así, durante la primera mitad del siglo XX, Perú tuvo 18 presidentes (de ellos, cinco fueron destituidos y cuatro renunciaron), muchos de los cuales contaron con el apoyo de los militares. Tras el final de la Segunda Guerra Mundial y hasta la década de los ochenta, el dominio de los militares en el país se consolida y la vida democrática en Perú es apenas un espejismo.

intereses[580]. Los periodos de gobierno democrático han sido los menos. Y además de breves, han contado con muchas interrupciones. El país ha transitado en distintas ocasiones a la democracia sin mucho éxito hasta el momento actual[581].

La transición a la democracia se vislumbra en el momento que el General Bermúdez hizo público el Plan Tupac Amaru por el cual los militares prometían convocar la elección de una Asamblea Constituyente que fue formada por el Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y el Partido Popular Cristiano (PPC) y que resultó en la Constitución de 1979. En 1980 se convocó a elecciones generales que llevaron a Belaúnde, tras una abrumadora victoria electoral, a la presidencia y Perú se incorporaba a la tercera ola de democratización que tenía lugar en toda la región; la elección de Alan García en 1985 sería la primera experiencia de alternancia de poder por medios democráticos de la historia política del Perú.

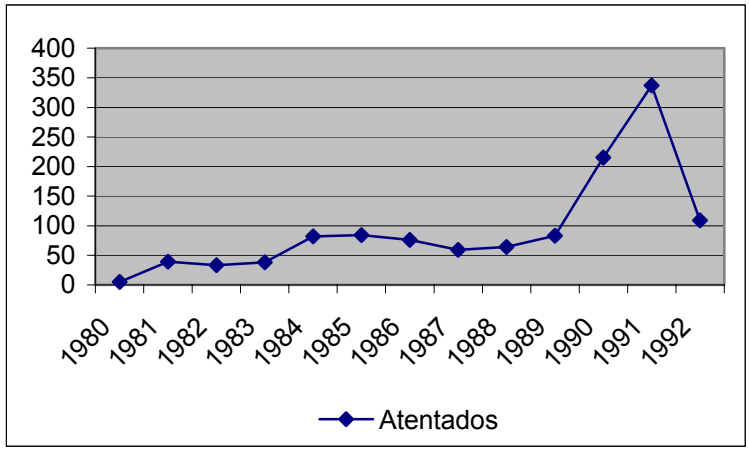
Pero los déficit democráticos, la elevada pobreza y la marginación del entorno rural, en otras palabras, la pervivencia de las fracturas territoriales y sociales, constituyeron el caldo de cultivo del surgimiento de los movimientos insurgentes. El inicio de estos movimientos se remonta a la decisión del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso de iniciar la "lucha armada" contra el Estado. Sendero Luminoso inició sus ataques en ocasión de las elecciones de 1980 recogiendo el sentimiento de frustración y alienación de regiones ampliamente ignoradas por Lima, fundamentalmente las de la Sierra (Sendero Luminoso tenía su base de operaciones en Ayacucho). Desplegó una extremada violencia (tanto en la sierra como en la capital, Lima – aunque sobre ésta desplazó más enérgicamente sus acciones a partir de la década de los noventa; ver gráfico 23 y 24 – en 1992, con la captura del líder Abimael Guzmán, se inicia el declive en los atentados) e inusitada crueldad que comprendió la tortura y la sevicia como

[580] La conducción de la vida política en el país ha estado protagonizada por largos periodos de gobiernos autoritarios, que han abierto espacios esqueléticos de participación popular. En la década de los años 20 el gobierno autoritario de Leguía, conocido como oncenio, estuvo en el poder por once años. A finales de la década de los 40 y durante la década de los 50 Perú fue gobernado por un período de ocho años consecutivos —ochenio— por el General Manuel Odría, a la cabeza de una administración conservadora con toques populistas. Desde 1968 hasta la década de los 80, la administración del Estado estuvo ocupada por dictaduras militares; primero de la mano del General Juan Velasco (1968-75), y después con el General Francisco Morales Bermúdez (1975-80). Finalmente, la administración fujimorista de la década de los noventa no puede considerarse más que un ejemplo a añadir de gobierno autoritario, aunque emergiera de las urnas.

[581] Cotler (1994) señala que el período que se abre tras el fujimorismo puede considerarse la quinta transición a la democracia del país.

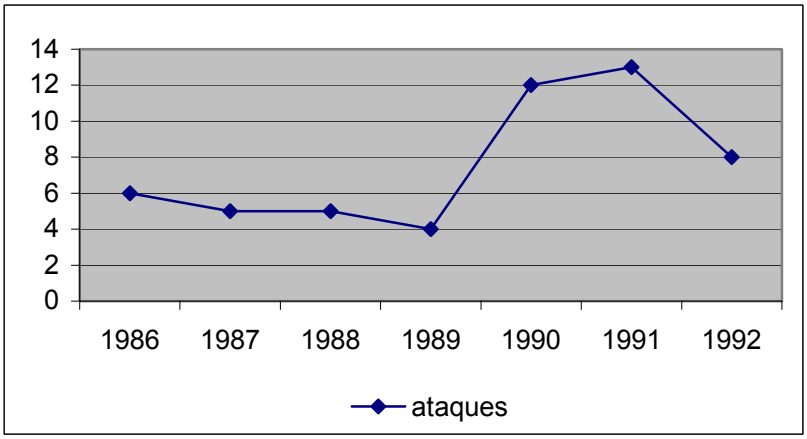
formas de castigar o sentar ejemplos intimidatorios en la población que buscaba controlar, incluyendo sus propios militantes. Buscó consciente y constantemente provocar respuestas desproporcionadas por parte del Estado y utilizó algunas instituciones educativas como focos de difusión de su prédica y captación de núcleos minoritarios de jóvenes (el gráfico 25 muestra los mecanismos de conexión de SL con el campesinado).

**Gráfico 23. Atentados en Lima (cono norte, sur y este) 1980-1992**




Fuente: Elaboración propia a partir de datos en Tramontana Cubas (1998)

**Gráfico 24. Ataques a patrullas policiales en Lima (1986-1992)**




Fuente: Elaboración propia a partir de datos en Tramontana Cubas (1998)

Sendero Luminoso se impuso sobre las comunidades campesinas a través de la instauración del terror sobre una población incapaz de defenderse[582]. Para Sendero Luminoso el campesinado fue una masa que debía someterse a la voluntad del partido, de modo que la disidencia individual se castigó con asesinatos y aniquilamientos

[582] Aunque encontró resistencia en aquellos lugares con una fuerte organización social (por ejemplo en el departamento de Puno — al sur del país, en las comunidades mineras de la sierra o en los barrios de Lima).

selectivos, y la disidencia colectiva, con masacres y arrasamiento de comunidades enteras.

El fracaso de Belaúnde para frenar la escalada de violencia provocó que éste recurriera al Ejército y se organizara una campaña de contra—terror. Al principio, el ejército aplicó una represión indiscriminada y, aunque más adelante su estrategia se volvió más selectiva, no tuvo la capacidad de evitar, en ciertos lugares y momentos, la práctica generalizada y/o sistemática de violaciones de derechos humanos. Su accionar se vio comprometido con ejecuciones extrajudiciales, desapariciones, torturas y tratos crueles. Así, las disputas entre el ejército y los guerrilleros – y la tragedia que éstas comportaban — se convertían en algo cotidiano en la sierra peruana. La inestabilidad en el país se agravó en la medida que el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) hizo su aparición, en 1984, y se levantó también en armas teniendo su base en el departamento de San Martín, en la Selva Alta, al noreste del país[583].

El conflicto armado[584] que vivió el país constituyó el episodio de violencia más intenso, extenso y prolongado de la historia republicana. El 79% de las víctimas[585] fueron campesinos y el 75% tenía el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno (Varela, 2004). Pero la tragedia que vivieron estas poblaciones — rurales, andinas, selváticas, quechuas y pobres — no fue sentida ni asumida como propia por la totalidad de los peruanos. Al mismo tiempo, se evidenciaron las limitaciones del Estado para garantizar el orden público, la seguridad y los derechos fundamentales de sus ciudadanos dentro de un marco democrático.

---

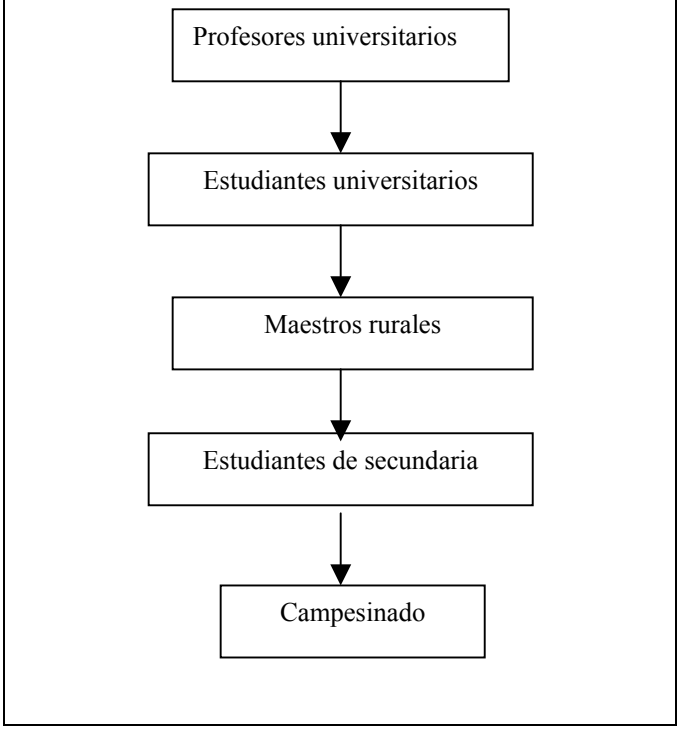
[583] Se abstuvo de atacar a la población inerme y en algunas coyunturas dio muestras de estar abierto a negociaciones de paz. A pesar de ello, este grupo asesinó a disidentes de sus propias filas e intentó crear un clima propicio para que se aceptara la idea del uso de la violencia como recurso político legítimo.

[584] Una culminación muy ligada a la captura del líder de Sendero Luminoso, Abimael Guzmán, en 1992. De este modo, la organización se quedaba sin la visión política y la capacidad militar para continuar con sus actividades. En la actualidad, su capacidad ha quedado restringida a las áreas remotas del país donde sus principales aliados son los intereses provinentes del mercado de la droga. De forma similar, la última acción política destacable del MRTA fue la toma de la residencia del embajador japonés en Lima durante 1997.

[585] La cifra es imprecisa pero algunas estimaciones apuntan alrededor de las 70.000 personas. Según la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, Sendero Luminoso fue el principal perpetrador de crímenes y violaciones de los derechos humanos, al ser responsable de 54% de las víctimas mortales; por su parte el MRTA lo fue del 1,5%.

Todo el malestar generalizado y la percepción de que la clase política tradicional se mostraba incapaz para dar respuestas, labraron el camino a la presidencia a la figura de Alberto Fujimori, instalada en el discurso apolítico y proclamando su autonomía e independencia frente a la partidocracia tradicional. El triunfo electoral de Fujimori en las elecciones presidenciales de 1990, representó de nuevo una importante involución democrática ya que con la administración fujimorista se entraba, otra vez, en un período marcado por un modelo de gobernabilidad con fuertes vicios autoritarios.

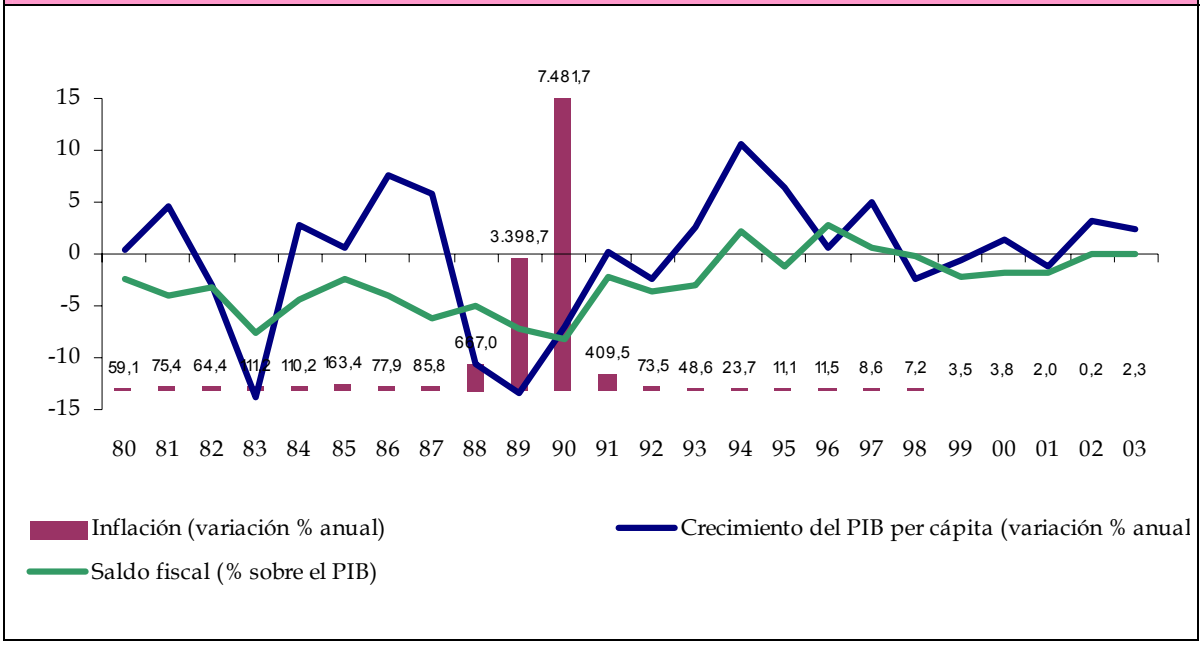
**Gráfico 25. Mecanismos de conexión de Sendero Luminoso con el campesinado**




Los destacados éxitos de Fujimori en la gestión del problema de la hiperinflación (que el país arrastraba desde la época de Belaúnde – ver gráfico 26), el fin del conflicto armado y el consiguiente desmantelamiento de Sendero Luminoso contribuyeron, entre otros factores, a parapetarlo en el poder a lo largo de toda la década de los noventa. Así mismo, las políticas populistas de su gobierno y sus programas para erradicar la pobreza contribuyeron a cosechar simpatías entre las clases más humildes. La administración fujimorista gestionaba los fondos destinados a los más pobres de forma centralizada y discrecional de manera de vincular estas acciones directamente con la figura presidencial. De este modo, el principal canal de gestión y distribución de estos fondos

era el Ministerio de la Presidencia en detrimento de los gobiernos locales y de ministerios como el de transporte, educación o salud. Como señala Tanaka (2001), el gasto público social *per cápita* durante la segunda legislatura del gobierno Fujimori fue el mayor en dos décadas. Sin embargo, este gasto no obedecía a términos de eficiencia social y no tuvo ningún efecto sobre la reducción de la pobreza ni la desigualdad. Incluso en las épocas de mayor crecimiento económico, la administración fujimorista se mostró incapaz en la lucha contra la pobreza.

**Gráfico 26. Evolución económica de Perú. 1980-2003**




Fuente: elaboración propia a partir de datos de los *World Development Indicators* del Banco Mundial.

Al negativo balance en términos de reducción de la pobreza cabe añadir unos efectos devastadores desde un punto de vista de institucionalidad democrática. El indicador más ilustrativo del escaso respeto de Fujimori por las instituciones democráticas es el autogolpe del 5 de abril de 1992, que contó con el beneplácito de las Fuerzas Armadas. Con el autogolpe suspendió la Constitución de 1979, disolvió el Congreso, desmanteló la judicatura y arrestó a líderes de la oposición y periodistas (García, 2001; McClintock, 1999; Levitt, 1998).

Las principales debilidades democráticas resultantes de estas distorsiones se dieron, por un lado, en el terreno de la superconcentración de poderes en manos del Ejecutivo, hecho que incrementó gravemente el nivel de discrecionalidad política a la vez que

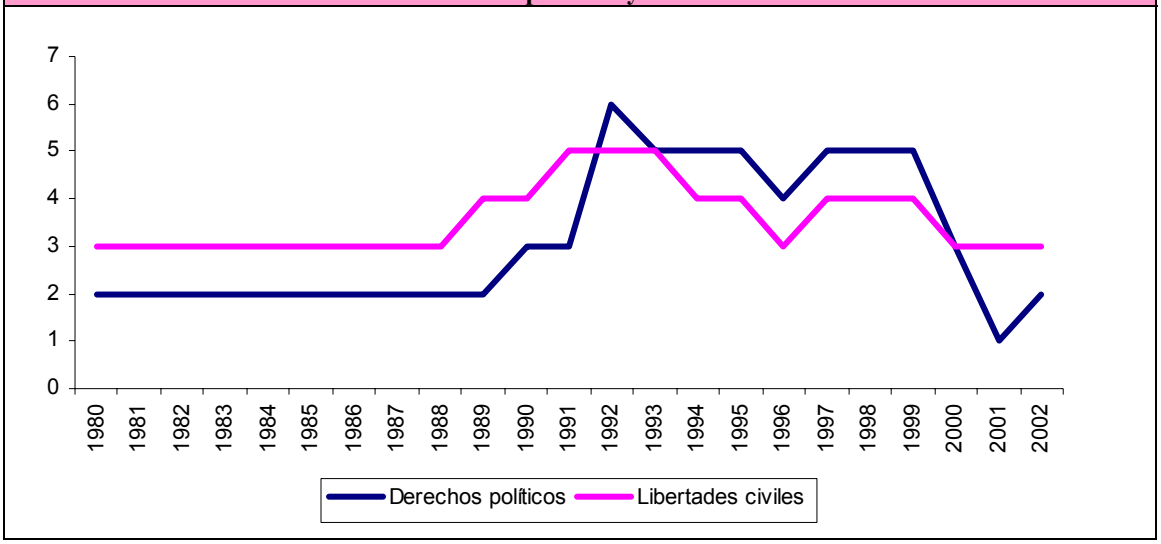
debilitó la arquitectura de pesos y contrapesos del presidencialismo peruano[586]. Por otro lado, el modelo de gobernabilidad fujimorista tenía fuertes déficit en términos del reconocimiento y la garantía de los derechos políticos propios de un régimen democrático (ver gráfico 27). Expresado con los parámetros del extendido y ampliamente aceptado concepto de poliarquía[587], el modelo fujimorista no cumplía con los requisitos mínimos de participación y competición política. La falta de actualización del padrón electoral (cuya última renovación tuvo lugar en 1984), la dudosa imparcialidad de la autoridad electoral, los casos de corrupción de los funcionarios de la Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE), la ausencia de normas que regularan un acceso equitativo a los medios de comunicación, etc., ayudan a explicar los elevados niveles de abstención, la falta de transparencia de los procesos electorales y el tratamiento discriminatorio de la oposición en las contiendas electorales.

De manera específica para las poblaciones indígenas, es necesario señalar que la violencia armada de la década de los ochenta supuso la militarización de las zonas con población indígena durante dos décadas (ochenta y noventa), prosiguiendo y sellando un proceso que se había iniciado durante el mandato de Alan García y que suponía la desarticulación de toda organización social (algo que ya había ocurrido antes con el derrocamiento de Velasco Alvarado). Este combate al terrorismo (a pesar de que Sendero Luminoso había empezado a declinar fuertemente) se mantuvo dejando intactas la legislación y políticas antiterroristas. De este modo, los procesos organizacionales habían sido suprimidos por la acción de Sendero – que quería imponerse de modo violento y autoritario – o por parte de las fuerzas armadas – que confundían dirigente campesino, laboral o social con terrorista. Es más, ser indígena o proceder de la sierra significaba ser terrorista. Nadie quería identificarse como tal y prácticamente todo el movimiento político y social quedó debilitado y desarticulado.

[586] En efecto, con la nueva Constitución se fortalecía un modelo de gobernabilidad caracterizado por la fuerte centralización de poderes en el Ejecutivo en detrimento tanto del Parlamento como de las asambleas regionales, que se abolieron para reducir los espacios de emergencia de nuevos líderes o, en otras palabras, de competición política.

[587] El concepto de poliarquía nace de la mano del politólogo norteamericano Robert Dahl, autor de una teoría empírica de la democracia que se enmarca dentro de las corrientes pluralistas. En *Democracy and its critics* (1989), Dahl apunta cuales son las instituciones que deben estar presentes de una manera efectiva para que un orden político pueda ser clasificado como poliárquico: (i) Cargos electivos para el control de las decisiones políticas, (ii) Elecciones libres, periódicas e imparciales, (iii) Sufragio inclusivo, (iv) Derecho a ocupar cargos públicos en el gobierno, (v) Libertad de expresión, (vi) Existencia y protección por ley de variedad de fuentes de información, (vii) Derecho a constituir asociaciones u organizaciones autónomas, partidos políticos y grupos de intereses.

**Gráfico 27. Evolución de los derechos políticos y libertades civiles en Perú. 1980-2002[1]**




[1] Los valores que toman estos indicadores, se mueven en una escala que va del 1 al 7, dónde el 1 representa la situación de máximas libertades civiles/derechos políticos, mientras que el 7 representa la situación en que existen mayores restricciones a las libertades civiles y derechos políticos.
Fuente: LAGNIKS (www.lagniks.net) en base a los datos de Freedom House (www.freedomhouse.org)

Los indígenas que huyeron de sus comunidades a la ciudad tratando de salvarse de la violencia (se incidirá con mayor detalle sobre este fenómeno en las siguientes páginas), de ningún modo querían ser identificados como ayacuchanos, indios, indígenas o incluso serranos, pues ello significaba ser "terrorista". Este proceso tampoco favoreció ningún tipo de reivindicación indígena – bajo tal discurso – entre los indígenas en las ciudades. Y todo ello marcado por la consolidación de las medidas de ajuste que suponían la estocada definitiva a los regímenes corporativistas iniciados en la época de Velasco Alvarado.

Es así que el periodo de gobierno fujimorista se convirtió en un agravante de las duras consecuencias que por sí solas derivaron del conflicto interno. El "chino" manipuló el conflicto armado interno con la finalidad de perpetrarse en el poder y su legado fue el de un Perú sumergido en una crisis económica, corrupción, descomposición moral, debilitamiento del tejido social e institucional, pero especialmente sangrienta fue la violación sistemática de los derechos fundamentales.

La falta de redes y de apertura política democrática (es decir, falta de medios y oportunidad) inhiben el proceso de organización y movilización de las poblaciones

indígenas peruanas a pesar de que existiera un motivo / incentivo para hacerlo. Estos dos rasgos son los que diferencian más claramente al país de Bolivia y Ecuador donde se contempla la aparición de estas dos variables y su impacto positivo en el fenómeno que se analiza. Sólo pequeñas zonas de la amazonía peruana (que lograron mantenerse aisladas del conflicto armado y recibieron la colaboración de actores como ONGs) contemplan la emergencia de un leve movimiento indígena de carácter sub-regional y que constituye la excepción a la dinámica peruana (se detallará este proceso en los siguientes capítulos con el desarrollo del estudio de caso).

De este modo, se afirma que el movimiento indígena peruano es amplia, aunque no totalmente, inexistente[588]. Al margen de los factores destacados, el bajo nivel de organización indígena está fuertemente vinculado a los argumentos de Mariátegui a principios del siglo XX y los debates resultantes sobre el núcleo indígena de Perú y su rol en la política y sociedad contemporánea del país. Se observa ampliamente que: "...en Perú, no hay movimiento indígena. La propuesta política de organizarse específicamente alrededor de la identidad indígena es un profundo fallo en el país..." (Mayer 1996). Como se ha detallado brevemente, la organización en el entorno rural se ha producido por diferentes cauces. Por una parte, Sendero Luminoso, hasta hace pocos años, se ha organizado de manera bastante efectiva en gran parte del entorno rural peruano; a pesar de que este movimiento organiza a campesinos indígenas, rechaza las demandas o agendas que emanan de la identidad indígena; por otra parte, puede destacarse la emergencia de las rondas campesinas. Estas organizaciones campesinas han desempeñado un rol en lo que se refiere a la aplicación de la justicia ante el descuido de los proyectos públicos en comunidades particulares. Las rondas campesinas, sin embargo, no se han centrado en las preocupaciones propias de las poblaciones indígenas. En este sentido, tanto la emergencia de Sendero Luminoso como de las rondas campesinas destaca el limitado rol de la identidad indígena como base de la movilización y formulación de reclamas en Perú. La excepción, por tanto, se encuentra en las pequeñas organizaciones de la Amazonía que permanecen marginadas entre sí al tiempo que de la política nacional (si bien han desarrollado mayores vínculos con movimientos indígenas amazónicos en otros países).

[588] Ver Cotler y Portocarrero (1969); Handelman (1975); McClintock (1981 & 1989); Starn (1991); Seligmann (1995); y Mayer (1996).

## 8.1. Bolivia, Ecuador y Perú: tres casos similares

En 1780, Tupac Amaru movilizó una amplia rebelión en el sur de Perú[589] con la que dicho líder indígena intentó reafirmar la autoridad inca y la autonomía indígena. Con esa rebelión movilizó a los indígenas aymaras y demandó la independencia de la dominación criolla. A pesar de que las autoridades españolas lograron frenar la rebelión, ésta ha sido recordada como la movilización indígena más amplia y significativa de la región latinoamericana (ver recuadro 36).

| **Recuadro 36. Perú: 1700-1800, el siglo de las rebeliones indígenas** |
| --- |
| En el siglo XVIII se produjo un aumento del descontento por parte de las poblaciones indígenas y empezaron a proliferan las rebeliones. Para sobrevivir al dominio colonial, las poblaciones indígena adoptaron un amplia variedad de estrategias para poder defender sus intereses y condiciones de vida. Las rebeliones fueron una de estas estrategias. La tendencia fue la de un progresivo aumento durante el siglo XVIII (5 rebeliones en la década de 1740; 11 en la de los cincuenta; 20 en la de los sesenta y 20 en la de los setenta). Sus causas fueron básicamente económicas; la tierra empezaba a escasear en las comunidades debido a las adquisiciones ilegales por parte de los colonos al mismo tiempo que la población indígena empezaba a recuperarse tras el declive demográfico post-conquista. Al mismo tiempo, el campesinado local sintió la fuerza de los elevados impuestos recaudados por la corona española como parte del programa general de reformas emprendido desde Madrid durante la segunda mitad del siglo XVIII. Este incremento impositivo se vio acompañado por el intento de las élites de las tierras altas – corregidores, sacerdotes, curacas y latifundistas descendientes de españoles – de obtener ingresos extras a través de la economía campesina. Esta presión desde varios focos supuso la sobre-explotación del campesinado nativo y garantizó décadas de continuadas rebeliones indígenas. La culminación de este periodo de protesta se produjo n 1780 cuando José Gabriel Condorcanqui, un descendiente mestizo de ascendencia incaica apresó y ejecutó a un corregidor cerca de Cuzco. Tras este suceso, reunió a un ejército formado por decenas de moles de nativos y asumió el nombre de Túpac Amaru II, en honor al último de los incas y reivindicando un retorno al pasado incaico entre las masas indígenas. Fue capturado en 1781, juzgado y ejecutado brutalmente, junto a algunos de sus familiares, en la plaza central de Cuzco como advertencia a otras posibles rebeliones. |

Dos siglos más tarde, se detecta la emergencia de amplias movilizaciones en el entorno rural peruano. Sendero Luminoso (SL) y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA) organizaron guerrillas que trataron de derribar al estado (ver recuadro 37). Sin embargo, en contraste con el periodo anterior, estas movilizaciones de finales del siglo XX no se produjeron sobre lineamientos indígenas. Si bien movilizaron a las comunidades indígenas y, ocasionalmente, incorporaron símbolos indígenas, estos movimientos marxistas se movilizaron sobre líneas de clase. En otras palabras, no se comprometían con la identidad indígena y con las condiciones de desigualdad que la afectaban. Al contrario, estos movimientos trataron de privilegiar las identidades de

[589] Tomás Katari organizó un movimiento paralelo en Bolivia.

clase a expensas de las indígenas y cerraron los espacios para la organización de asociaciones alternativas.

**Recuadro 37. Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA)**

Dos grandes organizaciones terroristas, Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), se han mostrado activos durante las dos últimas décadas en Perú. En 1928, José Carlos Mariátegui fundaba el Partido Socialista Peruano que se convertiría, posteriormente, en el Partido Comunista Peruano. En la década de los sesenta, Abimael Guzmán, un profesor de filosofía de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, empezó a organizar a un grupo de seguidores que, en la década de los setenta, constituirían el embrión de Sendero Luminoso (la etiqueta "Sendero Luminoso" procede de un discurso pronunciado en 1928 por Mariátegui). La década de los setenta supuso un periodo de reclutamiento y aprendizaje para la organización. En la víspera de la elección presidencial, en mayo de 1980, Sendero Luminoso llevó a cabo su primer acto violento (el incendio de urnas y registros electorales en la localidad de Chuschi, Ayacucho). Este incidente marcó el inicio del conflicto interno en Perú. Desde 1980 hasta la captura de Guzmán en 1992, los ataques de la organización produjeron 31.331 víctimas (CVR, 2003); la mayoría de dichos atques se produjeron en poblaciones rurales y de la jungla y, a menudo, en forma de asesinatos, torturas, ejecuciones masivas y bombas. La brutalidad de los ataques perseguía imponer el dominio por el terror y reclutar a campesinos bajo amenaza de muerte. En la medida en que los miembros de Sendero adquirían mayores medios empezaron a tener como objetivo a las grandes ciudades y las áreas urbanas. De este modo, durante la década de los noventa, Lima era víctima de sucesos como apagones, asesinatos o coches bomba. De hecho, el tamaño de la organización fue relativamente pequeño en comparación a las repercusiones y efectos de sus actos (en 1970 el número de miembros era 12 y en 1990, momento de mayor crecimiento, entre 3000 y 7000 - Chauvin, 2003). En la actualidad, se estima que la organización aún cuenta con unos 300 miembros (Chauvin, 2003). Las principales fuentes de financiación de Sendero Luminoso provenían del tráfico de drogas y, en el presente, los reductos de la organización continúan vinculados a los ingresos provinentes del cultivo de la hoja de coca. El Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) se formó alrededor de 1982 cuando un pequeño grupo ("El Militante") del movimiento de Izquierda Revolucionaria se unió al Partido Revolucionario Marxista Socialista. El MRTA tenía el objetivo ideológico de eliminar el imperialismo en Perú y establecer un régimen marxista. El MRTA actuó mediante bombas, tiroteos, asesinatos, secuestros y ataques anti-norteamericanos. Su acción más notable se produjo el 17 de Diciembre de 1996, cuando un grupo de 22 terroristas tomó la residencia del embajador japonés en Lima en la que se celebraba el aniversario del emperador Akihito. Inicialmente, 600 personas fueron tomadas como rehenes, incluyendo a 15 embajadores, ministros de gobierno, parlamentarios y familiares del por entonces presidente de la República Alberto Fujimori. La mayoría de ellos fueron siendo liberados durante los cuatro meses en los que los terroristas ocuparon la residencia; sólo 72 rehenes permanecían allí el 23 de Abril de 1997 cuando una unidad especial del ejército peruano logró entrar en la vivienda matando a todos los insurgentes. Del mismo modo que Sendero Luminoso, el MRTA se nutrió de los ingresos procedentes del tráfico de drogas. El 28 de Agosto de 2003, la Comisión de la Verdad y la Reconciliación informó que 69.280 personas fueron asesinadas durante el conflicto interno entre 1980 y 2000. La mayoría de las víctimas eran campesinos (56%), la mayoría de los ataques se produjeron en entornos rurales (79%) y Sendero Luminoso fue el principal responsable de la mayoría de las muertes (54%). Se produjeron considerables esfuerzos anti-terroristas por parte de la policia y los militares durante este periodo, a menudo a expensas de los derechos humanos contribuyendo también a ahondar los efectos que el terrorismo ya generaba en el país.

En este sentido, Perú puede ser considerado como una excepción dentro de la zona andina. A pesar de los procesos de organización indígena y de protesta rural en la zona andina, en Perú no han emergido movimientos indígenas en el siglo XX; esto supone un claro contraste con la situación de Bolivia y Ecuador[590]. Por qué el caso peruano ha

transcurrido por un camino diferente? Por qué no se encuentran allí el mismo tipo de movimientos indígenas que han aparecido en Bolivia y Ecuador?[591] Estas son las cuestiones centrales que tratan de abordarse en estas páginas.

Para tratar de dar explicación a este fenómeno, se subrayan los paralelismos de Perú con los otros países analizados y los diferentes resultados que se detectan en ellos. Así mismo, se comparan los diversos episodios de movilización para detectar porque ésta pudo producirse antes pero no después. Finalmente, se observa cómo las tendencias nacionales han actuado en contra de la aparición de movimientos indígenas y se comparan con las variaciones a nivel local que han causado incipientes movimientos indígenas en las regiones de Puno y la Amazonía (ver mapa 14).

**Mapa 14. Perú: ubicación del departamento de Puno**

Siguiendo a McAdam, Tarrow & Tilly (2001) y a Stern (1998) puede decirse que la debilidad de la movilización indígena en Perú no puede explicarse únicamente por motivos estructurales. Eso no significa que las poblaciones indígenas no estuvieran más / menos afectadas por el mercado o / y por una posición de clase o que los indígenas en Perú no tuvieran motivos para organizarse. Al contrario, las poblaciones indígenas en Perú han enfrentado cambios en los regímenes de ciudadanía, entre otras cosas, que han puesto en riesgo a sus comunidades.

[590] Fuera de la región andina nos encontramos con casos como el de Guatemala; allí a pesar de los movimientos de guerrilla basados en la clase podemos detectar la emergencia de movimientos indígenas.

[591] O que incluso aparecieron en el propio Perú dos siglos antes con la rebelión de Tupac Amaru.

Sin embargo, el caso peruano difiere del boliviano y ecuatoriano en cuanto a la fortaleza de las redes sociales y del espacio político asociativo; sinolvidar la influencia de una serie de particularismos que han sido detallados anteriormente. De todos modos, en comparación con los otros dos países, la movilización indígena no se ha producido allí donde los lazos comunitarios se han mostrado más débiles y dónde el estado ha reprimido las movilizaciones indígenas. En contraste, en aquellos enclaves que han logrado escapar de la represión estatal y que han logrado mantener vínculos comunitarios de manera sostenida, la movilización indígena ha sido más posible y ha empezado a emerger a nivel subnacional.

### 8.1.1. La población indígena peruana; similitudes con Bolivia y Ecuador

Al igual que Bolivia y Ecuador, Perú tiene una población indígena significativa y se estima que ésta supone entre el 35 y el 40% de la población nacional (Gonzales de Olarte, 1994)[592]. De hecho, Perú fue el centro del imperio inca por lo que no sorprende que el país presente el mayor número de población indígena de Sudamérica (Mendoza, 1993)[593].

| Tabla 128. Perú: principales poblaciones indígenas (tierras altas y amazonía) | | |
|---|---|---|
| **Tierras Altas** | Aymara | 352.320 |
| | Quechua (Runa) | 4.250.265 |
| **Tierras Bajas** | Actual | 4.719 |
| | Aguaruna | 45.137 |
| | Amahuaca | 247 |
| | Amaiweri-Kisamberi | 37 |
| | Arabela | 302 |
| | Arasairi | 122 |
| | Asháninka | 48.638 |
| | Ashéninka | 3.823 |
| | Bora | 371 |
| | Candoshi | 1.916 |
| | Capanahua | 267 |
| | Cashibo-Cacataibo | 1.661 |
| | Chamicuro | 126 |
| | Chayahuita | 13.717 |
| | Cocama-Cocamilla | 10.705 |
| | Ese'ejja | 600 |
| | Harakmbut (Amarakaeri) | 1.000 |

[592] El propio Gonzales de Olarte ( 1994 ) nos ofrece una amplia discusión sobre las similitudes que comparten las comunidades indígenas bolivianas, ecuatorianas y peruanas.

[593] Más que Bolivia que tienen la ratio más alta en cuanto a población indígena / población nacional. Sólo México sobrepasa a Perú en términos absolutos ( Yashar, 2002 ).

| | | |
|---|---|---|
| | Huachipaeri | 159 |
| | Huambisa | 5.545 |
| | Jíbaro | 52 |
| | Kashinahua | 909 |
| | Kichwaruna (Santa Rosina) | 254 |
| | Kulina | 300 |
| | Lamas - Chachapoya | 22.153 |
| | Matsés (Mayoruna) | 1.177 |
| | Matsigenka | 8.679 |
| | Nahua | --- |
| | Nomatsigenka | 5.531 |
| | Ocaina | 188 |
| | Orejón | 288 |
| | Piro (Yine) | 2.553 |
| | Pukirieri | 57 |
| | Quechua del Napo, del Pastaza & del Tigre | 10.553 |
| | Secoya | 678 |
| | Sharanahua | 438 |
| | Shipibo-Conibo | 20.178 |
| | Ticuna | 1.787 |
| | Toyoeri | 248 |
| | Urarina | 564 |
| | Witoto Meneca | 676 |
| | Witoto Muinane | 105 |
| | Witoto Murui | 1.136 |
| | Yagua | 3.487 |
| | Yaminahua | 6.980 |
| | Yanesha (Amuesha) | 6.980 |

Fuente: Rosengren (2002)

La población indígena de Perú es diversa y se encuentra dispersada (ver tabla 128). Se han contabilizado 72 grupos étnicos que se encuentran agrupados alrededor de 14 lenguas. Mientras la mayoría de estos grupos étnicos reside en la amazonía (65 grupos viven en la amazonía y 7 en la zona andina), el mayor porcentaje de población indígena reside en los andes (Dandler, 1998; SETAI, 1999); tal y cómo ocurre con Bolivia y Ecuador[594]. Si se compara su situación con la del resto de la población, la mayor parte de las poblaciones indígenas de Perú presentan mayores niveles de pobreza y menores niveles en cuanto a la provisión de servicios sociales (Pscharapoulos & Patrinos, 1994)[595] lo que se traduce en unos peores indicadores de bienestar y en un proceso de desarrollo menor y más lento (ver tabla 129).

[594] Esto provoca que la densidad de población sea más elevada en los andes que en la amazonía.

[595] Sheanan ( 1999 ), Gonzales de Olarte ( 1997 ), Hentschel ( 1998 ) y Escobal, Saavedra y Torero ( 1998 ) nos ofrecen datos adicionales al respecto. La correlación entre etnicidad y pobreza es elevada en la región latinoamericana como han señalado Psacharapoulos & Patrinos ( 1994 ); en este sentido, Perú no se encuentra en una situación diferente a la de sus vecinos.

| Tabla 129. Perú: indicadores sociodemográficos para todo el país y por regiones naturales (hasta 1980) | | | | |
|---|---|---|---|---|
| **Indicadores** | **Costa** | **Sierra** | **Selva** | **País** |
| Tasa de crecimiento natural de la población (1972-81) (%) | 3,5 | 1,3 | 3,4 | 2,6 |
| Tasa de fecundidad (1970-75) (%) | 4,2 | 7,0 | 7,3 | 5,6 |
| Tasa de mortalidad (1970-75) (%) | 8,9 | 17,1 | 13,3 | 13,0 |
| Tasa de mortalidad infantil (1970-75) (%) | 62,9 | 156,2 | 127,7 | 114,0 |
| Esperanza de vida al nacer (años) (1970-75) | 62,0 | 50,2 | 53,8 | 55,2 |
| Porcentaje de analfabetos en la población de 15 años o más (1972) | 13,5 | 44,3 | 24,8 | 27,6 |

Fuente: INE, 1981; Aramburú et al, 1982

Este panorama demográfico esconde la compleja trama de llegar a identificar quién puede contabilizarse como indígena y, por tanto, determinar realmente cuantos indígenas se encuentran en Perú[596]. Por el momento, no existen datos precisos (básicamente porque los censos no recogen datos sobre etnicidad de manera explícita y porque en ellos no hay un acuerdo sobre quién es o no indígena)[597]. En Perú, el problema de la identificación étnica es complejo porque el estado ha empleado diversas categoría para referirse a los indígenas que viven en los andes y aquellos que viven en la amazonía. Históricamente, los primeros eran considerados "indios" o "indígenas" mientras que los segundos eran "salvajes" (Remy, 1994). La etapa colonial y la posterior de la república realizaron esta distinción en función de las diferentes prácticas de organización política y económica. Mientras las poblaciones indígenas de la zona andina vivían en torno a sistemas políticos y económicos organizados y centralizados, las poblaciones indígenas amazónicas tendían a vivir en un sistema político y económico más fragmentado. Sin embargo, como precisa Remy (1994), en la actualidad el término "salvaje" ha dejado de usarse de manera oficial. Así mismo, no tiende a emplearse demasiado el término "indígenas" o "comunidades indígenas"; esto se debe a

[596] Contabilizar la población indígena en Perú no es tarea fácil; tampoco lo es en Bolivia y Ecuador. El censo de 1993 puede conducirnos a dos conclusiones diferentes que dependen de la aproximación que se realice en referencia a la identidad indígena. Si contamos con los residentes en las "comunidades campesinas" y en las "comunidades nativas", nos encontramos con que la población indígena en Perú se aproxima al 35% de la población total nacional - con el 98% de dicha población residiendo en los andes y el 3.8% en la amazonía. Sin embargo, en muchos países resulta común aproximarse realizar estimaciones de las poblaciones indígenas en función de la lengua hablada. Si contamos aquellos habitantes que sólo hablan una lengua indígena ( excluyendo a los bilingües; es decir, aquellos que hablan tanto el español como una lengua indígena ), podemos observar que la población indígena de Perú es sólo el 19% del total nacional. Sin embargo, emplear la lengua como elemento para formular estimaciones es una empresa arriesgada en la medida que el censo categoriza a los hablantes bilingües como hablantes de lengua española – lo que desvaloriza el tamaño real de la población indígena. Finalmente, cómo ha ocurrido en otros censos, las familias indígenas tienden a no informar del uso de la lengua indígena puesto que esto puede ser motivo de marginalización.

[597] Dandler ( 1998 ) nos ofrece una amplia crítica al censo de 1993. Gootenberg, por su parte, nos ofrece una discusión sobre los censos en el siglo XIX y sus implicaciones para discernir las relaciones de poder que determinan la fluidez del *status* de indígena.

que durante los años de Velasco (1968 – 1975), el gobierno abandonó oficialmente el uso del término "indígena" y lo remplazó por: "campesinos" y "comunidades campesinas"[598] en lo que respecta a la zona andina; "comunidades nativas" fue la etiqueta empleada para referirse a la amazonía[599]. Observando a estas comunidades campesinas y comunidades nativas como una unidad, Valera (1998) indica que hasta el censo de 1994, las comunidades nativas y campesinas constituían el 46.31% de unidades agropecuarias en Perú (Valera, 1998)[600].

### 8.1.2. Bolivia, Ecuador y Perú: trayectorias histórico-políticas paralelas

Las similitudes de Perú con Bolivia y Ecuador no se limitan a la geografía y la demografía. Perú comparte con ellos trayectorias políticas paralelas – si se atiende a la historia de las relaciones estado-indígenas, las tendencias en los regímenes de ciudadanía, etc.

Durante el periodo colonial, Perú incluía a Bolivia y Ecuador[601]. En general, el estado peruano colonial y postcolonial promulgó una serie de políticas que trataron de

---

[598] De acuerdo al III Censo Nacional Agropecuario de 1994, existen en el país 5.860 comunidades campesinas en el país. Si bien estas comunidades se encuentran en todo Perú, básicamente están concentradas en la sierra; concretamente, más de la mitad se encuentran en cuatro departamentos: Puno, Cuzco, Huncavelica y Ayacucho ( Valera, 1998 ). De estas 5.860 comunidades campesinas, el 73.1% tienen título. Sin embargo, no todas las tierras con título se encuentran registradas. De hecho, sólo 3.3038 tienen título y se encuentran registradas. 1.516 no tienen ningún tipo de título. El proceso de titulación ha avanzado poco en Ayacucho, Apurímac y Huancavelica; la guerra civil ha sido particularmente violenta en estos departamentos y los niveles de pobreza son muy elevados; además, el porcentaje de población indígena en estos departamentos en relación al total nacional es muy elevado ( Valera, 1998 ).

[599] El censo de 1994 también indica que existen 1.192 comunidades nativas que están básicamente localizadas en la amazonía – más de la mitad se concentran en dos departamentos: Loreto y Ucayali ( Valera, 1998 ). Fundamentalmente en la sierra se localizan dos poblaciones indígenas: quechuas y aymaras ( en el sur ); la amazonía acoge a varios grupos étnicos; entre ellos sobresalen los Ahaninka ( en la parte central y sur del amazonas ); los Jíbaro-Huambisas ( en Aguarunas y en el norte del amazonas ); los Shipibo-Conibo ( básicamente en Ucayali ); los Yaneshas ( en Pasco ).

[600] Las comunidades nativas y campesinas reclaman tierras comunales. A través de los datos censales, Valera ( 1998 ) precisa que de 38 millones de hectáreas de superficie agropecuaria 24 millones son tierras comunales – con 18 millones perteneciendo a las comunidades campesinas y 6 millones a las comunidades nativas. Mientras las tierras comunales de la sierra son pastos naturales, las de la selva / amazonía son forestales.

[601] Y se extendía a lo largo de costa del Pacífico de América del sur. Como consecuencia, los eventos de carácter político en relación a las poblaciones indígenas afectaron a toda la región aunque la implementación de los mismos sufriría algunas variaciones.

controlar a las poblaciones indígenas y usarlas como fuerza de trabajo. Al igual que en la Bolivia y el Ecuador postcolonial, el estado peruano trató de concentrar a las poblaciones indígenas en comunidades (como comunidades corporativistas de un tipo u otro) o como ciudadanos iguales en una república mestiza (Thurner, 1997). Las relaciones entre el estado y los indígenas en Perú pueden verse como dos tipos polarizados de políticas: corporativistas (con status étnico diferenciado para los indígenas) y de igualdad (status liberal para los individuos). Las políticas que privilegiaron a los actores corporativistas frente a los individuos rediseñaron de manera consciente los contornos legales de los derechos y responsabilidades de las comunidades indígenas, les otorgaron ventajas y, sin querer, dieron forma a la autonomía que las comunidades indígenas retuvieron en relación a los poderes locales y al estado. Si bien los diversos tipos de políticas corporativistas derivaron en un mínimo considerable de autonomía indígena y equilibrio de desigualdades entre población indígena – no indígena, esto no ocurrió con las políticas liberales. Esto es particularmente aparente durante el siglo XX con la formalización de estas políticas en los regímenes de ciudadanía corporativistas y neoliberales[602].

El estado colonial peruano tuvo un impacto fundamental en la formación de las comunidades indígenas tanto en el Perú actual como en Bolivia y Ecuador. De manera simultánea, concentró y fragmentó a las poblaciones indígenas con mecanismos que trataban de situarlos bajo el control del estado garantizándoles un grado de autonomía colectiva local. En este sentido, el estado reconoció a las poblaciones indígenas como entidades corporativas socio-políticas que interactuarían con el estado y que tendrían un importante grado de jurisdicción local. Esta política colonial se institucionalizaría con la creación de las Repúblicas de Indios (ver recuadro 38) que se predicaron como categorías unitarias de poblaciones bajo la jurisdicción colonial; debían pagar tributos y tendrían sus propios derechos[603]. Con la creación de estas Repúblicas, el estado creaba una nueva categoría, el "Indio" o "indígena", para referirse a todas las poblaciones indígenas. Las concentró en áreas particulares – con lo que iniciaba un proceso de construcción del estado que minaba la fluidez de los límites y la discontinuidad de los

[602] Más adelante discutimos la alternancia de ambos regímenes, sus implicaciones para la autonomía local y los paralelismos de Perú con Ecuador y Bolivia.

[603] Podemos acudir a Remy ( 1994 ), Mallon ( 1995 ) y Thurner ( 1997 ) para obtener mayores detalles sobre este periodo.

espacios gobernados por las poblaciones indígenas[604]. Esta estrategia permitió que las comunidades fueran más inteligibles para el estado, permitiendo al gobierno la posibilidad de controlarlas y cobrarles impuestos[605]. De hecho, estas comunidades fueron importantes fuentes de ingresos en la medida que tenían que pagar tributo al estado colonial. Los ancianos y jefes indígenas (más tarde alcaldes o líderes rotativos) siguieron desempeñando un rol crucial – gobernando estos espacios y actuando como interlocutores ante el estado[606]. Thurner (1997) sugiere que estas repúblicas eran más ficciones legales que realidades[607]. De hecho, se produjo un proceso de mestizaje durante este periodo que derivó en un grupo considerable de mestizos y cholos; sin embargo, para Thurner (1997), estas construcciones imaginarias tuvieron consecuencias reales; al respecto, Mallon (1995) señala que los indios o indígenas gozaron de un *status* separado y protegido, como ciudadanos de segunda clase, dentro de la República de Indios, garantizándoles un cierto grado de autonomía y protección que las siguientes generaciones tratarían de reobtener.

| **Recuadro 38. Breve apunte sobre las "Repúblicas de Indios"** |
|---|
| Una vez conquistadas y pacificadas algunas regiones, por decisión de la corona española se instituyeron las llamadas "Repúblicas de Indios", mediante las cuales se dispuso que en los pueblos indígenas se eligiesen alcaldes y regidores que administraran dicha república pero dependiendo de la Alcaldía Mayor, estructura regional de base de la Colonia. La estructura interna de esa República de Indios comprendía toda una gama de funcionarios, todos indígenas, cuyo numero variable dependía del tamaño y ámbito territorial de cada República. El pueblo cabecera constituía la unidad mayor de la organización indígena, al interior de la cual se pueden distinguir unidades menores, pueblos sujetos, barrios, etc. cada uno de los cuales contaba con su representante, alcalde o regidor, que integraba el cabildo indígena. Bajo esta estructura política impuesta al inicio de la Colonia se permitía que bajo la Alcaldía Mayor dependieran varios pueblos cabecera; por lo tanto no existía una estructura de gobierno indígena a nivel regional. La estructuración de la República de Indios permitió a la Corona resolver dos cuestiones fundamentales, de un lado garantizar la recepción de tributo, y del otro desentenderse del trato directo con los indígenas en los conflictos diarios e intranscendentes. El gobernador indígena era responsable personalmente de concentrar el tributo en la alcaldía mayor. El cabildo, o conjunto de los funcionarios de la República de Indios, era también responsable de las tierras y bienes de la comunidad, los administraba y protegía. Así el acceso a las tierras estaba regulado por una instancia propia de los pueblos indios. Buena parte de los altos funcionarios de la República de Indios eran antiguos miembros de la nobleza o principales de la organización de gobierno prehispánico - la corona española reconoció en cada cabecera a la nobleza |

[604] Como en Bolivia, los *ayllus* son el marco definitorio de las comunidades indígenas en los andes peruanos. Los *ayllus* históricamente han operado sobre espacios discontinuos localizados en diferentes zonas climáticas que permitían a las comunidades producir cultivos diferentes y complementarios. Sin embargo, los estados coloniales y postcoloniales emprendieron políticas para concentrar a las comunidades políticas en un espacio continuo – con la separación legal de las comunidades que previamente se habían encontrado bajo la misma estructura de autoridad indígena a nivel local.

[605] Scott ( 1998 ) nos ofrece una panorámica de cómo el proceso de construcción estatal incluye esfuerzos para hacer que el espacio sea más uniforme y, por tanto, más "legible".

[606] Ver Thurner ( 1997 ) para obtener una visión sobre cómo las comunidades indígenas maniobraron dentro de la República de indios para sostener una forma "envolvente" de comunidad indígena.

prehispánica otorgándole tierras en propiedad privada. En los siglos XVII y XVIII, se estableció en la región un especie de equilibrio social entre los nuevos moradores, españoles o criollos y la población indígena. Dos sociedades subsistían una al lado de otra, con sus leyes y formas de vida, sin mezclarse y relativamente sin muchos conflictos (Stresser-Péan, 1967). Este rasgo es tal vez lo que permite entender la permanencia de la estructura de la República de Indios, hasta finales del siglo XIX.

Los esfuerzos por constituir una categoría legal, y separada, de indígenas se trastocaron durante el siglo XIX. El estado les ofreció derechos proto-liberales con el mismo *status* y responsabilidades que los miembros individuales del estado-nación peruano. Así, el estado extendió los derechos de sufragio a los indígenas aunque siempre con estipulaciones que, en la práctica, los limitaron[608]. Además, a lo largo del siglo, el estado peruano desmanteló aquellas políticas que señalaban a los indios / indígenas (así como sus comunidades y tierras) como categorías específicas con derechos y responsabilidades. Por tanto, en 1824 – 1825, Bolívar decretó que la tierra sólo podía ser poseída por individuos lo que socavaba la base legal para el mantenimiento de las tierras comunales. Este proceso derivó en la privatización de las haciendas y en una pérdida de las tierras comunales para las poblaciones indígenas durante el periodo colonial (Smith, 1989; Klarén, 2000). En 1854, el estado también finalizó con aquellas políticas que habían definido a las comunidades indígenas como "Indias" y que habían sido utilizadas para extraerles tributos y que habían prohibido la venta de las tierras comunales (Remy, 1994). Términos como "indio" o "indígena" desparecieron del discurso y la legislación oficial. El estado abandonó su política indígena, elaborando un discurso de ciudadanía e igualdad (Remy, 1994). Estas políticas fueron acompañadas de programas civilizatorios de mestizaje[609].

La reversión de las políticas indígenas específicas – que definían a los indígenas y protegían durante el siglo XIX – rediseñó la naturaleza del poder en el nivel local y la

[608] En 1865 el derecho a voto estaba garantizado para los hombres mayores de veintiún años que fueran propietarios de tierras o hubieran servido en el ejército; esto hizo posible que muchos campesinos ejercieran el derecho a sufragio. En 1869, el derecho a voto estaba ligado al pago de impuestos y contribuciones; en 1867, todos los ciudadanos mayores de veintidós años podían votar (Mallon, 1995). El legislativo – entre 1890 y 1892 – enmendó la constitución para limitar el derecho a voto a aquellos ciudadanos que supieran leer y escribir (Mallon, 1995).

[609] Como indican Remy (1995) y de la Cadena (2000), el discurso nacionalista no fue uniforme en todo el país. Lima y cuzco, por ejemplo, presentaron dos mecanismos diferentes para incorporar a los indígenas. En Lima, las élites trataron de incorporar a los indígenas a través de un proceso de mestizaje (relegando la cultura indígena al pasado); en Cuzco, trataron de apropiarse a su manera del legado Inca – manteniendo la cultura indígena como algo del pasado pero un referente para las identidades contemporáneas y las prácticas culturales / folklóricas.

relación entre las comunidades indígenas y el estado. Se produjo un proceso de "localización" de las políticas (Remy, 1994; Mallon, 1995; Thurner, 1997). Los caudillos regionales desplazaron a los caciques indígenas (un cargo vitalicio y hereditario) que habían actuado de mediadores entre sus comunidades y el estado en el periodo colonial. Así, las comunidades indígenas se volvieron progresivamente más dependientes de las élites no-indígenas (incluyendo intelectuales, abogados, burócratas, etc.) en los procesos de mediación con el estado. En la medida que los caciques veían mermada su importancia, los alcaldes (una posición que rotaba cada año )fueron los administradores locales de las comunidades que, de forma creciente, quedaban aisladas unas de otras y más dependientes de los caudillos. En efecto, la extensión de los derechos de sufragio y de propiedad debilitaron el poder de los ancianos y jefes indígenas sin permitir que los individuos desempeñaran el rol que el pensamiento liberal teóricamente les otorgaba.

En síntesis, las políticas coloniales y postcoloniales, durante las primeras etapas del siglo XX, fluctuaron entre políticas que reconocían a las comunidades indígenas y las políticas que trataban de asimilar a los pueblos indígenas como individuos. Esta alternancia en la política estatal hacia los indígenas provee un trasfondo histórico compartido por Perú, Bolivia y Ecuador. Los regímenes de ciudadanía corporativistas y neoliberales del siglo XX proveen otro rasgo compartido; en los tres casos, el estado incorporó a las poblaciones indígenas bajo modos corporativistas (basados en la clase) de intermediación de intereses y derechos sociales; la reversión de estas políticas sólo se produciría a finales del siglo XX.

### 8.1.3. Los regímenes corporativistas de ciudadanía en Perú

El periodo corporativista en Perú tiene sus raíces en la constitución de 1920 aunque no emergería como un régimen de ciudadanía corporativista plenamente formado hasta el gobierno de Velasco durante la década de los años setenta. Pero los efectos de las reformas de 1920 deben valorarse a raíz de la situación que el país había experimentado pocas décadas antes. Así, hasta 1854, como se adelantaba anteriormente, la mayor parte de la población indígena peruana vivía en comunidades indígenas, los ayllus, que eran colectivamente responsables del pago del tributo indígena (Remy, 1994). Con la

abolición del tributo, sin embargo, las tierras se quedaban legalmente desprotegidas y esto implicaba su frecuente e invasión por parte de los propietarios estatales. Como resultado, el sistema de haciendas empezó a predominar en la segunda mitad del siglo XIX a través de la represión (Storaker, 2001)[610]. La administración de Leguía y la Constitución de 1920 (ver recuadro 39) revirtieron muchas de las tendencias liberales del siglo XIX con reinserción de principios corporativistas de base étnica[611]. En particular la Constitución creó los mecanismos legales e institucionales para que las comunidades indígenas obtuvieran un reconocimiento legal, lograran personalidad jurídica y actuaran en beneficio de las poblaciones indígenas (Remy, 1994). El estado garantizaba de este modo un tipo de imprimátur legal que (re)institucionalizaba a las comunidades y les daba acceso al estado. También creaba organizaciones indigenistas que servían como interlocutores con las comunidades indígenas[612]; el estado asumía un rol más relevante al gobernar y regular el entorno rural.

| **Recuadro 39. La Constitución de 1920 y el Art. 58** |
| --- |
| Art. 58: "El Estado protegerá a la raza indígena y dictará leyes especiales para su desarrollo y cultura en armonía con sus necesidades. La Nación reconoce la existencia legal de las comunidades de indígenas y la ley declarará los derechos que les correspondan". Bajo la presidencia de Augusto Bernardino Leguía (1908 a 1912 y 1919 a 1930) surge una de las primeras constituciones indigenistas de América latina (1920). El reconcomiento de las comunidades indígenas y sus propiedades, la abolición de las relaciones laborales de tipo esclavo, así como la exclusión de los nativos como electores (siendo la mayoría analfabetos) son algunas de las características substanciales de esta Carta Magna peruana. Desde un punto de vista comparativo, recoge elementos del liberalismo decimonónico y de las Constituciones de Querétaro (1917) y Weimar (1919) con importantes garantías sociales. La Constitución de 1920 rige durante casi veinte años. El régimen jurídico posterior (1933) vigoriza el enfoque indigenista y se introduce explícitamente un municipio indígena y el Estado se compromete a ampliar las propiedades territoriales de sus habitantes nativos. Aunque la realización del reto constitucional de 1920 se cumplió de un modo muy limitado, marca un antecedente importante el constitucionalismo latinoamericano. |

Pero la constitución de 1920 no sólo institucionalizó la relación entre las comunidades indígenas y el estado sino que devolvió el derecho a las tierras comunales para las comunidades indígenas. Por tanto, se institucionalizaba el espacio físico en el que las

[610] En muchos casos, la usurpación de las tierras de los ayllus implicaba la masacre de comunidades enteras. Este tipo de actitudes represivas hacia las comunidades indígenas fomentaron la preocupación de los indigenistas y se convirtieron en el trasfondo para el reconocimiento legal de las comunidades indígenas y la consideración de las tierras comunales como inalienables por el gobierno de Leguía en 1920 (Remy, 1994).

[611] Para una mayor discusión sobre la constitución de 1920 en relación a los derechos indígenas, ver Remy ( 1994 ). Para una discusión sobre cómo la constitución de 1920 redefinió las relaciones trabajo-capital e incrementó el rol del estado en la regulación de la economía y en la seguridad del bienestar social, ver Collier & Collier ( 1991 ).

[612] Leguía creó varias organizaciones indigenistas y su gobierno organizó un Congreso indígena en 1921 del que surgió el Comité Pro Derecho Indígena Tahuantisuyo, la primera organizacional nacional indigenista con participación de los campesinos por sí mismos ( Mallon, 1983 ).

comunidades indígenas vivirían e institucionalizarían su identidad política ante el estado y el mercado[613]. Esta política estatal provocó que las comunidades se registraran en el estado[614] pero no se impuso ningún tipo de organización sobre estas comunidades hasta 1969.

El proceso es de notable importancia ya que hasta el momento, si bien la mayoría de las poblaciones indígenas de las tierras altas trabajaba para las haciendas, este fragmento de población vivía en comunidades indígenas independientes; la Constitución de 1920 legalizaba estas comunidades y sus tierras se declaraban como inalienables (Remy, 1994). Pero la legislación no fue respetada con frecuencia y las instituciones estatales permanecieron débiles en el entorno rural peruano (Ossio, 1994; Nickson, 1995)[615].

Sin embargo, Leguía alejó de la agenda política las cuestiones referentes a la reforma agraria y a la relación social de servilismos étnica / rural; así mismo abolió a las organizaciones indigenistas que estaban sugiriendo cambios reales[616] (Yashar, 2002). De hecho, en este periodo se continuó produciendo la expansión de la haciendas lo que, en muchos casos, supuso un desafío para las tierras de las comunidades indígenas[617].

---

[613] El estado continuó reconociendo a estas comunidades en las décadas siguientes pero revirtió la protección para las tierras comunales en 1990.

[614] Esto también ocurrió en Ecuador. En 1926 el estado peruano reconocía a 59 comunidades indígenas; en 1930, el estado ya había reconocido a 231 comunidades; y en 1991, el estado había reconocido a 4.315 comunidades campesinas ( Remy, 1994 ). Estos números sugieren que el estado reconoció, y quizás creó, comunidades indígenas "oficiales". Estas políticas provocaron que las comunidades se registraran cuando creían que obtendrían benéficos a través de un mayor acceso o protección del estado. Esto ocurrió durante la década de 1930 ( Mallon, 1983 ).

[615] Nickson (1995) explicita la fuerte tradición de organización comunitaria en los andes peruanos y argumenta que las tierras altas era normal la presencia de líderes que coordinaban los trabajos agrícolas o públicos de una manera voluntaria.

[616] Por ejemplo, las propuestas legislativas de protección de indígenas en el Congreso fueron obstaculizadas por las presiones de los propietarios de tierras y las sugerencias incluidas en ellas quedaron permanentemente archivadas.

[617] La creciente penetración de las haciendas en aquellas áreas en que las comunidades indígenas habían residido cuestionó la viabilidad de las comunidades indígenas como tales. Las comunidades perdieron tierras en beneficio de las haciendas; los comuneros empezaron a trabajar en las haciendas y rentaron tierras de pasto a dichas haciendas. Según Kay ( 1982 ) este proceso de expansión de las haciendas y penetración del capitalismo socavó a las comunidades indígenas – que se enfrentaban a la privatización de las tierras, al declive de los arreglos referentes al trabajo colectivo y la progresiva distinción dentro de las comunidades entre campesinos ricos y pobres. Por tanto, la comunidad cambó aunque Kay ( 1982 ) indica que ésta permaneció como un recurso de importancia, particularmente en relación al estado en la medida que los campesinos trataron de formar comunidades campesinas legalmente constituidas como una manera para canalizar demandas referentes a la tierra de un modo más efectivo así como para obtener

Por tanto, se detecta un proceso contradictorio hacia las poblaciones indígenas (que se repetiría, como se verá, durante el gobierno de Velasco durante la década de los setenta); si bien se reconocían las comunidades indígenas, la legislación era escasamente respetada y ello implicaba que el sistema de haciendas siguiera expandiéndose (Ossio, 1994)[618]. En síntesis, el régimen de ciudadanía corporativista étnico de la década de los veinte tuvo consecuencias a nivel legal y discursivo; en la práctica tuvo un impacto limitado: proveyó los medios para legalizar a la comunidad como interlocutora para las poblaciones indígenas pero esto no supuso medios duraderos de intermediación de intereses ni aseguró las tierras para las comunidades indígenas[619] (ver tabla 130 para detalle sobre las constituciones de 1920 y 1933).

**Tabla 130. Perú: Poblaciones indígenas y Constituciones (1920, 1933)**

| Tema | Constitución de 1920 | Constitución de 1933 |
|---|---|---|
| **Forma de Gobierno:** democrático, una nación monocultural | ***TÍTULO VII***<br>***DE LA FORMA DE GOBIERNO***<br>Artículo 68<br>El gobierno del Perú es republicano, democrático, representativo, fundado en la unidad. | ***TÍTULO PRIMERO***<br>***EL ESTADO, EL TERRITORIO Y LA NACIONALIDAD***<br>***Artículo 1***<br>*El Perú es República democrática. El Poder del Estado emana del Pueblo y se ejerce por los funcionarios con las limitaciones que la Constitución y las leyes establecen.*<br>***Artículo 2***<br>*El Estado es uno e indivisible.* |
| **La herencia liberal:** igualdad entre individuos | *TÍTULO II*<br>***GARANTÍAS NACIONALES***<br>***Artículo 17***<br>*Las leyes protegen y obligan igualmente a todos. Podrán establecerse leyes especiales porque lo requiera la naturaleza de las cosas, pero no por la diferencia de personas.* | ***TÍTULO II***<br>***GARANTÍAS CONSTITUCIONALES***<br>*CAPÍTULO PRIMERO*<br>***Garantías Nacionales y Sociales***<br>***Artículo 23***<br>*La constitución y las leyes protegen y obligan igualmente a todos los habitantes de la República. Podrán expedirse leyes especiales porque lo exija la naturaleza de las cosas, pero no por la diferencia de personas.* |
| **El Estado social:** Garantía del derecho a la propiedad | ***TÍTULO IV***<br>***GARANTÍAS SOCIALES***<br>***Artículo 38***<br>*... La propiedad, cualquiera que sea el propietario, está regida exclusivamente por las leyes de la República y se halla sometida a las contribuciones gravámenes y limitaciones que ellas establezcan. No pueden ser materia de propiedad privada las cosas públicas cuyo uso es de todos como los ríos y caminos públicos. Se prohibe las vinculaciones, y toda propiedad es enajenable en la forma que determinen las leyes.* | ***TÍTULO II***<br>***GARANTÍAS CONSTITUCIONALES***<br>***CAPÍTULO PRIMERO***<br>***Garantías Nacionales y Sociales***<br>***Artículo 29***<br>*La propiedad es inviolable, sea material, intelectual, literaria o artística. A nadie se puede privar de la suya sino por causa de utilidad publica probada legalmente y previa indemnización justipreciada.*<br>***Artículo 31***<br>*La propiedad, cualquiera que sea el propietario, está regida exclusivamente por las leyes de la República y se halla sometida a las contribuciones, gravámenes y* |

créditos y otros servicios del estado. Es en este contexto en el que podemos encontrar una radicalización del movimiento obrero y la emergencia de ideas más radicales en referencia a los derechos indígenas.

618 Manrique (1996) expresa que, en la década de los cincuenta, los propietarios de haciendas apenas constituían el 4% de la población rural pero controlaban el 56% de las tierras cultivables del país; mientras, los campesinos, que constituían el 96% de la población rural, controlaban sólo el 44% de la tierra.

619 Al igual que la ley de comunas en Ecuador, la constitución peruana de 1920 garantizó el derecho a registrarse como comunidades; esto sería clave en años posteriores.

| | | |
|---|---|---|
| | | *limitaciones que ellas establezcan.*<br>***Artículo 34***<br>*La propiedad debe usarse en armonía con el interés social. La ley fijará los límites y modalidades del derecho de propiedad.* |
| **El Estado social:** otros ejemplos de garantías de derechos (resumen) | ***Artículo 44.*** *Servicios públicos podrán ser nacionalizados.*<br>***Artículo 47.*** *Seguridad en el trabajo y salarios mínimos.*<br>***Artículo 48.*** *Arbitraje obligatorio para conflictos entre capital y trabajo.*<br>***Artículo 50.*** *Prohibición de monopolio.*<br>***Artículo 53.*** *Educación primaria gratuita y obligatoria.*<br>***Artículo 55 y Artículo 56.*** *Previsión social y médica.* | ***Artículo 43.*** *Contrato colectivo de trabajo.*<br>***Artículo 45.*** *Defensa de trabajadores.*<br>***Artículo 47.*** *Difusión de mediana y pequeña propiedad rural.*<br>***Artículo 48.*** *Seguro social, de desempleo y jubilación.*<br>***Artículo 49.*** *Precios subvencionados en casos especiales.*<br>***Artículo 52.*** *Maternidad y protección a la infancia.*<br>***Artículo 72.*** *Enseñanza primaria gratuita y obligatoria.* |
| **La protección laboral:** contra esclavitud y semi-esclavitud (p. ej., por enganche) | ***TÍTULO III***<br>***GARANTÍAS INDIVIDUALES***<br>***Artículo 22***<br>No hay ni puede haber esclavos en la República. Nadie podrá ser obligado *a prestar trabajo personal sin su libre consentimiento y sin la debida retribución. La ley no reconoce pacto ni imposición alguna que prive de la libertad individual.*<br>*Artículo 25*<br>*Nadie podrá ser apresado por deudas* | ***TÍTULO II***<br>***GARANTÍAS CONSTITUCIONALES***<br>***CAPÍTULO II***<br>***Garantías Individuales***<br>***Artículo 55***<br>A nadie puede obligarse a prestar trabajo personal sin su libre consentimiento y sin la debida retribución.<br>***Artículo 58***<br>*No hay detención por deudas.* |
| **La organización política:** descentralización y municipio, representación indígena en Concejos Municipales | ***TÍTULO XVI***<br>***ADMINISTRACIÓN MUNICIPAL***<br>***Artículo 141***<br>*Habrá municipalidades en los lugares que designe la ley, la cual determinará sus funciones, responsabilidad, calidad de sus miembros y el modo de elegirlos.*<br>***Artículo 142***<br>*Los Concejos provinciales son autónomos en el manejo de los intereses que les están confiados. La creación de árbitros será aprobada por el Gobierno.* | ***TÍTULO XX***<br>***ADMINISTRACIÓN DEPARTAMENTAL Y MUNICIPAL***<br>*CAPÍTULO II*<br>***Concejos Municipales***<br>***Artículo 203***<br>*Habrá Concejos Municipales en las capitales de provincia y distrito y en los pueblos que determine el respectivo Concejo Departamental.*<br>***Artículo 205***<br>*En cada Concejo Municipal de distrito, y en los que se creen por acuerdo del Concejo Departamental, las comunidades de indígenas tendrán un personero designado por ellas en la forma que señale la ley.* |
| **La médula del indigenismo peruano:** protección, autonomía y desarrollo de las comunidades; instalación de un Consejo Técnico en Asuntos Indígenas | ***TÍTULO IV***<br>***GARANTÍAS SOCIALES***<br>***Artículo 41***<br>*Los bienes de propiedad del Estado, de instituciones públicas y de comunidades indígenas son imprescriptibles y sólo podrán transferirse mediante título público, en los casos y en la forma que establezca la ley.*<br>***Artículo 58***<br>*El Estado protegerá a la raza indígena y dictará leyes especiales para su desarrollo y cultura en armonía con sus necesidades .La Nación reconoce la existencia legal de las comunidades de indígenas y la ley declarará los derechos que les corresponden.* | ***TÍTULO VII***<br>***PODER EJECUTIVO***<br>***CAPÍTULO III***<br>***Comisiones Consultivas y Consejos*** *Técnicos*<br>***Artículo 181***<br>*Habrá Consejos Técnicos de cooperación administrativa en los Ramos de Instrucción; Agricultura, incluyendo Comercio; Minería; Sanidad; obras Públicas; Correos y Telégrafos; Asuntos Indígenas; Trabajo, y demás que señale la ley.*<br>***TÍTULO XI***<br>***COMUNIDADES INDÍGENAS***<br>***Artículo 207***<br>*Las comunidades indígenas tienen existencia legal y personería jurídica.*<br>***Artículo 208***<br>*El Estado garantiza la integridad de la propiedad de las comunidades. La ley organizará el catastro correspondiente.*<br>***Artículo 209***<br>*La propiedad de las comunidades es imprescriptible e inenajenable, salvo el caso de expropiación por causa de utilidad pública, previa indemnización. Es, asimismo, inembargable.*<br>***Artículo 210***<br>*Los Concejos Municipales ni corporación o autoridad alguna intervendrán en la recaudación ni en la administración de las rentas y bienes de las comunidades.*<br>***Artículo 211***<br>*El Estado procurará de preferencia dotar de tierras a* |

| | | |
|---|---|---|
| | | *las comunidades de indígenas que no las tengan en cantidad suficiente para las necesidades de su población, y podrá expropiar, con tal propósito, tierras de propiedades particular[es], previa indemnización.*<br>***Artículo 212***<br>*El Estado dictará la legislación civil, penal, económica, educacional y administrativa, que las peculiares condiciones de los indígenas exigen.* |
| **Demarcación en manos de los Concejos Departamentales (sólo en la Carta de 1933)** | | ***TÍTULO X***<br>***ADMINISTRACIÓN DEPARTAMENTAL Y MUNICIPAL***<br>***CAPÍTULO I***<br>***Concejos Departamentales***<br>***Artículo 193***<br>Son atribuciones de los Concejos Departamentales además de las que señalan las leyes, las siguientes:<br>**…**<br>***9 º***<br>*Inscribir oficialmente a las comunidades de indígenas, conforme a la ley, en el Registro correspondiente, para el efecto de reconocerles personería jurídica; y*<br>***10 º***<br>*Proteger a las comunidades de indígenas; levantar el censo y formar el catastro de las mismas, y otorgarles conforme a la ley, a las que no los tenga, los títulos de propiedad que soliciten. Las resoluciones que al efecto expidan los Concejos Departamentales ,serán revisadas por el Poder Ejecutivo si de ellas reclaman las comunidades.* |
| **El derecho al sufragio:** un derecho excluyente | ***TÍTULO VI***<br>***DE LA CIUDADANÍA Y DEL DERECHO Y GARANTÍAS ELECTORALES***<br>***Artículo 66***<br>Gozan del derecho de sufragio los ciudadanos en ejercicio que saben leer y escribir.<br>**…** | ***TÍTULO IV***<br>***CIUDADANÍA Y SUFRAGIO***<br>***Artículo 86***<br>*Gozan del derecho de sufragio los ciudadanos que sepan leer y escribir; y en elecciones municipales, las mujeres peruanas mayores de edad, las casadas o las que lo hayan estado y las madres de familia, aunque no hayan llegado a su mayoría.* |

**Fuente**: Pareja Paz-Soldán (1954)

De este modo, el acceso a las tierras para las poblaciones indígenas estuvo restringido o controlado por los propietarios de haciendas hasta mediados del siglo XX. Leguía logró mantenerse en el poder hasta 1930 y las dos décadas siguientes constituyeron una de las épocas de mayor inestabilidad de la historia peruana contemporánea y en el que empezaría a vislumbrarse el importante papel de los militares en épocas venideras.

Tras una sucesión de breves gobiernos durante 1930 y 1933, se producía el asesinato del por entonces Presidente Luis Sánchez Cerro y el nuevo presidente, el general Óscar Benavides, prosiguió con un modelo de política autoritaria que no tendría plena continuidad en Manuel Prado, sucesor de Benavides en 1939, y que se vio obligado a hacer concesiones a los poderosos sentimientos de reforma fomentados por la APRA (ver tablas 131 y 132 para contemplar resultados en elecciones presidenciales).

| **Tabla 131. Perú: resultados elecciones presidenciales 1931** | | | |
|---|---|---|---|
| Candidato | Agrupación | Votos | % |
| Luis M. Sánchez Cerro | U.R. | 152,149 | 51 |
| Armando Villanueva del Campo | P.A.P. | 106,088 | 35 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Luis Bedoya Reyes | A.R. | 21,950 | 7 |
| Hugo Blanco Galdós | P.C.R.P | 19,640 | 7 |
| VOTOS VÁLIDOS | - | 299,827 | 93 |
| VOTOS NULOS Y EN BLANCO | - | 23,818 | 7 |
| VOTOS EMITIDOS | - | 323,645 | 82 |
| ABSTENCIÓN | - | 68718 | 18 |
| ELECTORES | - | 392363 | - |

Fuente: Base de datos políticos de las Américas

| Tabla 132. Perú: elecciones presidenciales 1939 | | | |
|---|---|---|---|
| **Candidato** | **Agrupación** | **Votos** | **%** |
| Manuel Prado Ugarteche | Coalición Conservadora | 262,971 | 78 |
| José Quezada | Frente Patriótico | 76,222 | 22 |
| Votos Válidos | -- | 339,193 | 100 |
| Total Inscritos | -- | 597,182 | 100 |

Fuente: Base de datos políticos de las Américas

Tras el periodo de conflicto bélico (1939-1945), José Luis Bustamante era elegido Presidente en las primeras elecciones libres tras varias décadas (ver tabla 133); inició una serie de reformas gracias a las cuales se consolidaron los derechos civiles además de una enmienda constitucional que abolió las atribuciones dictatoriales que tenía el Presidente. Pero el gobierno de Bustamante fue derribado en 1948 por un golpe de Estado liderado por el general Manuel Arturo Odría. En 1950, el general Odría convocó elecciones y fue elegido presidente de la República, pero sin la presencia en los comicios de los principales partidos de la oposición y con el fortalecimiento del papel del Ejército (ver tabla 134).

| Tabla 133. Perú: resultados elecciones presidenciales, 1945 | | | |
|---|---|---|---|
| **Candidato** | **Agrupación** | **Votos** | **%** |
| José Luis Bustamante y Rivero | F.D.N. | 305,590 | 67 |
| Eloy G. Ureta Montehermoso | U.R. | 150,720 | 33 |
| VOTOS VÁLIDOS | - | 456,310 | 59 |
| VOTOS NULOS, EN BLANCO Y ABSTENCIONES | - | 320262 | 41 |
| ELECTORES | - | 777,562 | - |

Fuente: Base de datos políticos de las Américas

| Tabla 134. Perú: resultados elecciones presidenciales, 1950 | | | |
|---|---|---|---|
| **Candidato** | **Agrupación** | **Votos** | **%** |
| Manuel A. Odría | Partido Restaurador | 550779 | 100 |

Fuente: Base de datos políticos de las Américas

Odría se mantuvo ocho años en el poder y, en las elecciones de 1956, el político Manuel Prado volvió a ser elegido presidente (ver tabla 135). Inmediatamente puso en práctica

amplias reformas que fueron respondidas con huelgas y revueltas callejeras ocasionadas por la inestabilidad económica y la galopante inflación.

| Tabla 135. Perú: resultados elecciones presidenciales, 1956 | | | |
|---|---|---|---|
| **Candidato** | **Agrupación** | **Votos** | **%** |
| Manuel Prado Ugarteche | M.D.P. | 567,713 | 45 |
| Fernando Belaúnde Terry | F.J.D. | 457,966 | 37 |
| Hernando de Lavalle Vargas | U.N. | 222,619 | 18 |
| Votos Válidos | -- | 1,248,298 | 94 |
| Votos Nulos y Blancos | -- | 75,931 | 6 |
| Votos Emitidos | -- | 1,324,229 | 84 |
| Ausentismo | -- | 251,512 | 16 |
| Total de Inscritos | -- | 1,575,741 | -- |

Fuente: Base de datos políticos de las Américas

Esta tendencia junto al mantenimiento de la situación en cuanto a la propiedad de la tierra provocó que, durante 1956 y 1964, Perú contemplara uno de los mayores movimientos campesinos de América Latina (Starn et al., 1995). Utilizando los primeros sindicatos de trabajadores como estandarte, los primeros sindicatos rurales se formaron en el país a finales de la década de los cincuenta congregando en ellos a las federaciones campesinas (Remy, 1994). Los sindicatos fueron organizados entre aquellos que trabajaban en las haciendas, y querían obtener mejores condiciones de vida, y aquellas comunidades indígenas que trataban de recuperar las tierras que habían sido usurpadas por los propietarios de hacienda; su principal estrategia de actuación fueron las huelgas y los campesinos llevaron a cabo un notable número de demostraciones en las ciudades (y con el uso del quechua) aunque sin disturbios ni actos de violencia[620]. Se enfatizó el aspecto solidario de los trabajadores con el eslogan "la tierra para aquellos que la trabajan" (CCP, 1999). En esta línea, cerca de 1.500 sindicatos campesinos fueron reconocidos entre 1960 y 1964.

Las expectativas de los campesinos por ver incrementado el acceso a las tierras crecieron con la elección de Belaúnde en 1963 que prometió implementar un reforma agraria "pueblo por pueblo" (Remy, 1994). La llegada de Belaúnde al poder tampoco estuvo exenta de nuevas inestabilidades. En las elecciones de 1962 ni Odría ni Prado alcanzaron el tercio necesario de los votos para alzarse con la victoria y una junta militar se hizo con el poder y su dirigente, el general Ricardo Pío Pérez Godoy, fue

[620] aunque el quechua era la lengua dominante, los reclamos por la tierra se presentaron en términos de lucha de clase más que como un derecho de las poblaciones indígenas.

nombrado como tal (ver tablas 136 y 137). Fue depuesto por la misma junta en marzo de 1963. Tres meses más tarde se celebraron nuevas elecciones y Fernando Belaúnde Terry fue elegido presidente

| Tabla 136. Perú: resultados elecciones presidenciales, 1962 | | | |
|---|---|---|---|
| **Candidato** | **Agrupación** | **Votos** | **%** |
| Victor Raúl Haya De la Torre | P.A.P. | 557,047 | 33 |
| Fernando Belaúnde Terry | A.P.-D.C. | 544,180 | 32 |
| Manuel A. Odría | U.N.O. | 480,378 | 28 |
| Héctor Cornejo Chávez | D.C. | 48,792 | 3 |
| Alberto Ruiz Eldregde | M.S.P. | 33,341 | 2 |
| César Pando Egúsquiza | F.L.N. | 9,202 | 1 |
| Luciano Castillo Coloma | P.S.P. | 16,658 | 1 |
| Votos Válidos | -- | 1,689,598 | 86 |
| Votos Nulos | -- | 190,612 | 10 |
| Votos Blancos | -- | 89,118 | 5 |
| Votos Emitidos | -- | 1,969,328 | 89 |
| Ausentismo | -- | 252,578 | 11 |
| Total de Inscritos | -- | 2,221,906 | -- |

Fuente: Base de datos políticos de las Américas

| Tabla 137. Perú: elecciones presidenciales, 1963 | | | |
|---|---|---|---|
| **Candidato** | **Agrupación** | **Votos** | **%** |
| Fernando Belaúnde Terry | Alianza AP-DC | 708,662 | 39 |
| Victor Raúl Haya de la Torre | P.A.P. | 623,501 | 34 |
| Manuel A. Odría | UNO | 463,085 | 26 |
| Mario Samamé Boggio | UPP | 19,320 | 1 |
| Votos Válidos | -- | 1,814,568 | 93 |
| Votos Nulos | -- | 46,055 | 2 |
| Votos Blancos | -- | 93,661 | 5 |
| Votos Emitidos | -- | 1,833,358 | 87 |
| Ausentismo | -- | 1,954,284 | 94 |
| Total de Inscritos | -- | 2,070,718 | -- |

Fuente: base de datos políticos de las Américas

La falta de cumplimiento de las promesas lanzadas por Belaúnde provocó las iras de los sindicatos campesinos que progresivamente empezaron a invadir (o recuperar, en sus propios términos) las tierras que formaban parte de las haciendas. Si bien algunos propietarios de haciendas abandonaron sus propiedades, se produjeron intensos enfrentamientos que finalizaron con la represión de los sindicatos (Sánchez, 1996). La actuación represiva del Ejército hacia las guerrillas en 1966 dejó herido al movimiento campesino[621]. Y los siguiente años se caracterizaron por un notorio declive de la movilización campesina (Montoya, 1989). De este modo, la cuestión de la tierra se

[621] Skidmore & Smith (1997) señalan que 8.000 campesinos fueron asesinados.

consolidó como un frente de tensiones y conflictos y los sucesos acaecidos entre la década de 1950 y 1960 supusieron el telón de fondo en el que se desarrollaría la reforma agraria de 1969 durante el gobierno del general Velasco.

No se detecta un régimen de ciudadanía corporativista "completo" hasta la década de los sesenta y setenta cuando un líder militar populista emprendió una serie de políticas corporativistas y populistas que privilegiaban los modos corporativistas de intermediación de intereses y extendían los derechos sociales en forma de derechos comunales en referencia a la tierra, servicios sociales, etc[622]. La tendencia corporativista privilegió a la clase antes que las identidades o derechos étnicos[623]. Así, la década de los sesenta contempla la aparición de un régimen de ciudadanía corporativista de clase que contrastaba con las políticas corporativistas de carácter étnico promulgadas durante el periodo colonial y después con la constitución de 1920. Este régimen implementaba una serie de medidas económicas que promovían oficialmente los derechos colectivos de clase y los modos colectivos de intermediación de intereses; pero estas reformas aseguraron *de facto* los espacios en los que las poblaciones indígenas garantizarían un cierto nivel de autonomía[624].

En 1968, el General Velasco iniciaba el golpe que pondría en marcha la experiencia corporativista-populista. El gobierno militar populista se produjo en un clima marcado por las desigualdades en cuanto a la tierra y las movilizaciones campesinas[625]. En 1961, el 1.2% de las unidades agrícolas ostentaban el 52.3% de las tierras mientras el 84.6% de las restantes unidades sólo poseían el 40.8% de las tierras; esta situación era mucho más extrema en la costa donde se encontraban algunos de los latifundios de mayor extensión (Gonzales de Olarte, 1994)[626]. En esos años, las comunidades indígenas /

[622] De manera similar al proceso que se experimentó en Ecuador.

[623] Del mismo modo que ocurrió con los regímenes de ciudadanía corporativista del siglo XX en Bolivia y Ecuador.

[624] La misma tendencia que detectamos en el caso boliviano y ecuatoriano.

[625] De la Cadena ( 2000 ) nos ofrece una descripción de la emergencia de la organización basada en la clase en Cuzco.

[626]Hunefeldt ( 1997 ) desarrolla un cuadro similar. Indica que antes de la reforma de la tierra de 1969, las haciendas constituían el 3.9% de las unidades agrarias pero cultivaban el 56% de la tierra cultivable; mientras, las comunidades indígenas, que constituían el 96% de las unidades agrarias, controlaban el 44% de la tierra.

campesinas eran el 40% de la población rural aunque poseían menos del 25% de la tierra productiva (McClintock, 1981); estos datos llevan a afirmar que durante la década de los sesenta, el país estuvo marcado por una desigualdad extrema en lo que a distribución de la tierra se refiere[627]. Estas condiciones estructurales coincidieron con una guerra de guerrillas en tierras bajas del sur (ver recuadro 41), el radicalismo sindical en la costa y con el crecimiento del movimiento campesino en todo el país (Hunefeldt, 1997). Velasco afirmaba que trabajaría contra las desigualdades y por una nación peruana más inclusiva (ver recuadro 45 para breve reseña sobre la presencia de los militares en la vida política peruana del siglo XX).

**Recuadro 40. Perú. Inestabilidad democrática, golpes de Estado y dominio de los militares (1919-1980)**

Así, en la década de los años veinte, el gobierno de Augusto Leguía se había mantenido en el poder durante once años (1919-1930). Pero había sido una dictadura ligeramente disfrazada. Después de su primer periodo de mandato (1908-1912) recuperó la presidencia de la República en 1919 con el apoyo de un golpe militar, lo que le permitió gobernar en la práctica de forma dictatorial. Tras una sucesión de breves gobiernos durante 1930 y 1933, se producía el asesinato del por entonces Presidente Luis Sánchez Cerro y el nuevo presidente, el general Óscar Benavides, prosiguió con el nuevo modelo de política autoritaria combinada con apreciables avances en el sector económico. Tras el periodo de conflicto bélico (1939-1945), José Luis Bustamante era elegido Presidente en las primeras elecciones libres tras varias décadas; inició una serie de reformas gracias a las cuales se consolidaron los derechos civiles además de una enmienda constitucional que abolió las atribuciones dictatoriales que tenía el Presidente. Pero el gobierno de Bustamante fue derribado en 1948 por un golpe de Estado liderado por el general Manuel Arturo Odría. En 1950, el general Odría convocó elecciones y fue elegido presidente de la República, pero sin la presencia en los comicios de los principales partidos de la oposición. Odría se mantuvo ocho años en el poder y en las elecciones de 1956 Manuel Prado volvió a ser elegido presidente. Pero en las elecciones de 1962 ninguno de los candidatos alcanzó el tercio necesario de los votos para alzarse con la victoria y una junta militar se hizo con el poder y su dirigente, el general Ricardo Pío Pérez Godoy, fue nombrado como tal. Fue depuesto por la misma junta en marzo de 1963. Tres meses más tarde se celebraron nuevas elecciones y Fernando Belaúnde Terry fue elegido presidente; pero el 1 de octubre de 1968 dimitía y dos días después era depuesto por un golpe militar. Los derechos constitucionales fueron suspendidos y se constituyó la Junta Militar Revolucionaria encabezada por el general Juan Velasco Alvarado, que fue nombrado presidente. De 1968 a 1980, el país estuvo gobernado por una dictadura militar. Primero bajo el general Juan Velasco Alvarado (1968-1970) y después por el general Francisco Morales Bermúdez (1975-1980). El 9 de agosto de 1975 el gobierno fue derribado por otro golpe militar. Al día siguiente juraba como presidente el general Francisco Morales Bermúdez, primer ministro y ministro de la Guerra en el gabinete de Velasco.

**Recuadro 41. Perú: la guerra de guerrillas en la década de los sesenta**

La guerrilla peruana se da principalmente en 1965, en plena presidencia de Fernando Belaúnde Terry. Sus vertientes son de tres tipos: (1) el sector desgajado de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA); (2) filas del Trotskismo y (3) un sector juvenil del partido comunista. (1) El primer sector provenía de las filas del APRA que en 1948 intentó provocar una insurrección para evitar el golpe militar del general Odría. Ese intento insurreccional fracasó. La persecución que inició el gobierno contra el APRA supuso un cambio de planteamiento por parte de Víctor Raúl Haya de la Torre (fundador del APRA) que participó en los gobiernos de Odría y luego de Manuel Prado. El partido perdió influencia entre sectores de obreros y campesinos que participaban en huelgas prolongadas. El APRA abogaba por reducir las exigencias de los trabajadores para no poner en peligro la estabilidad del régimen democrático. Un sector radical al interior del partido se mostró tremendamente crítico frente a la convivencia que se

[627] McClintock ( 1981 ) indica que el coeficiente de Gini peruano estaba entre los peores en un estudio comparativo sobre 54 países.

sostenía con el presidente Prado. Dicho grupo fue expulsado el 12 de octubre de 1959, en medio de un Congreso Nacional del APRA con lo que nacería el APRA Rebelde que rápidamente rompería completamente con su partido madre e incorporaría a sus filas a elementos marxistas. El APRA Rebelde luego de diversas discusiones políticas decide marginarse del sistema democrático, cambiando su nombre por el de Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), proclamándose marxista leninista. Consideran que la crisis del Perú es la crisis del sistema y que la democracia representativa es simplemente una farsa y que para comenzar el proceso insurreccional basta el impulso de un grupo de audaces. De este modo, para ellos, la fuerza política surgiría de la lucha y la guerrilla, como acción, antecedería a las preocupaciones ideológicas. Así, el MIR desarrolló diversos frentes de combate.El esquema guerrillero del MIR se basaba en los siguientes puntos: Consideraban que se hallaban presentes las condiciones objetivas y subjetivas para la lucha armada; en estas circunstancias, las masas debían tener como meta inmediata la toma del poder; en una primera etapa, la insurrección tomaría la forma de guerra de guerrillas; dado el carácter campesino de Perú, la insurrección debía comenzar en el campo, concretamente en la sierra - como en esos enclaves, por motivos geográficos, la comunicación no era fácil, se debían instalar varios focos guerrilleros que servirían para atraer por sí solos el apoyo de la población. El presidente Fernando Belaúnde recurrió a las Fuerzas Armadas para enfrentar a la guerrilla que es completamente derrotada con la muerte de sus dirigentes muertos y sus focos desarticulados. En 1966 se reunió su comité central llegando a dos conclusiones: la actividad revolucionaria no alcanzó los niveles político militares requeridos para la lucha armada y los guerrilleros no conocieron en profundidad la psicología del campesinado, por lo cual éste terminó prestándoles nulo apoyo. (2) La segunda vertiente guerrillera proviene del trotskismo, concretamente del Partido Obrero Revolucionario (POR). Desde su visión se creía que el proceso revolucionario peruano marcaba el fin de la concepción de que la revolución sólo podía ser burguesa democrática y que los capitalistas locales se unirían a su causa de lucha contra el latifundio y el imperialismo. Su acción se desarrolla principalmente en Cuzco y, concretamente, en los valles de La Concepción de la sierra, al sur del país. En 1962, después del golpe de Estado que derrocó al presidente Prado, detienen a la guerrilla, que apenas se había insinuado, y la derrotan en sus núcleos originarios. Sus cuadros dirigentes afirmaron que el fracaso se produjo al no poder organizar a los campesinos en un núcleo disciplinado, completamente consciente del papel que le correspondía en el proceso. (3) El tercer grupo insurreccional que se convirtió en foco guerrillero fue el salido del PC. Este grupo junto con trostkistas disidentes, y militantes de diversos pequeños grupos, forman el Ejército de Liberación Nacional (ELN). Se consideraban una asociación libre de revolucionarios y un equipo militar disciplinado. En cuanto al nombre representaba más que una realidad presente un objetivo futuro de la tarea iniciada: la conformación del ejército revolucionario para todo el pueblo, toda la masa sin partido. Sus acciones apenas fueron relevantes y sus núcleos se desintegraron rápidamente. Las consecuencias de estas breves experiencias guerrilleras provocaron profundas huellas en la vida política peruana aunque no afectaron la estabilidad democrática de ese período. Las raíces que comenzaron a surgir en esos años, así como el análisis de los errores cometidos, llevaron a que una década después surgieran nuevos grupos guerrilleros ahora sí con un sustento ideológico, organizativo y militar fuerte que afectó la gobernabilidad y la estabilidad de la democracia emergente de la década de los 80. Muchos militantes de los grupos guerrilleros del 65 se incorporaron a la vida política democrática, otros crearon facciones que se mantuvieron latentes esperando un nuevo brote guerrillero, como ocurrió con el MIR Revolucionario, que participó en la fundación del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA).

El enfoque de las reformas de Velasco fue amplio, pero interesa centrarse en aquellos cambios que reestructuraron el entorno rural e incorporaron de manera ostensible a los indígenas dentro del estado peruano[628]. Entre ellos, el más importante fue la reforma de la tierra[629] que Velasco anunció el 24 de junio de 1969, el día del Indígena. Como un acto simbólico, decidió rebautizar este día como el día del Campesino (ver recuadro 42)

[628] Por ejemplo, Velasco inició muchas otras reformas que incluían la reorganización de la industria, la nacionalización de la pesca, la nacionalización parcial de la banca y la expansión del rol del estado en la economía. Para mayor información sobre estos aspectos ver Hunefeldt (1997) y Sheanan (1999).

[629] Esta no era la primera reforma sobre la tierra en Perú. Para mayores detalles sobre reformas anteriores, ver Alvarez Rodrich (1995).

tratando de evidenciar el compromiso de la administración por ir más allá de las categorías étnicas con un lenguaje más inclusivo de cara a unificar a la nación peruana (Seligmann, 1995). El esfuerzo por proyectar una unidad nacional estuvo fundamentalmente ligado a la creencia de Velasco de que podía incorporar al sector indígena dentro del estado-nación peruano y haciendo de los indígenas ciudadanos iguales; la manera para hacer esto era a través de la reestructuración de las relaciones rurales.

**Recuadro 42. El día del Campesino y la Ley de Reforma Agraria**

El Día del Campesino es una festividad que data desde la época del Tahuantinsuyo, donde se realizaba la fiesta del Inti Raymi, que era encabezada por el Inca; la ceremonia consistía en dar la bienvenida al solsticio de verano, adorando al dios Sol y se le agradecía por los beneficios brindados durante el año. El ex presidente Augusto B. Leguía, mediante decreto supremo promulgado el 23 de mayo de 1930, estableció el 24 de junio como el Día del Indio. Posteriormente, hubo intentos para modificar la fecha, debido básicamente a las oposiciones contra el régimen de Leguía pero no tuvieron éxito; finalmente, el Congreso de 1949, promulgó una nueva ley restableciendo el 24 de junio como única fecha oficial de celebración. El 24 de junio de 1969, el gobierno militar del General Juan Velasco Alvarado, promulgó la Ley de Reforma Agraria y con ella se cambió el nombre del Día del Indio por el de Día del Campesino (a través del Decreto Legislativo 17718), para dar enfatizar el renacimiento del campesinado sobre el latifundista. Se reproducen aquí algunas de las palabras pronunciadas por Velasco el día de la Promulgación de la Reforma Agraria: "...Compatriotas: Este es un día histórico. Y bien vale que todos seamos plenamente conscientes de su significado más profundo. Hoy día el Gobierno Revolucionario ha promulgado la Ley de la Reforma Agraria, y al hacerlo ha entregado al país el más vital instrumento de su transformación y desarrollo. La historia marcará este 24 de Junio como el comienzo de un proceso irreversible que sentará las bases de una grandeza nacional auténtica, es decir, de una grandeza cimentada en la Justicia Social y en la participación real del pueblo en la riqueza y en el destino de la Patria. Hoy, en el Día del Indio, día del campesino, el Gobierno Revolucionario le rinde el mejor de todos los tributos al entregar a la nación entera una ley que pondrá fin para siempre a un injusto ordenamiento social que ha mantenido en la pobreza y en la iniquidad a los que labran una tierra siempre ajena y siempre negada a millones de campesinos..." "...Compatriotas: este es, repito, un día histórico cuya trascendencia se acrecentara con el paso de los años. Hoy el Gobierno Revolucionario siente la emoción profunda de una misión y de un deber cumplidos. Hoy, en el Día del campesino, miramos a la ciudadanía con fe, orgullo y esperanza; y le decimos al Perú entero que a su Pueblo debemos la inspiración de nuestros actos y que a él hoy le entregamos una ley forjadora de grandeza y justicia en su destino. Al hombre de la tierra ahora le podemos decir en la voz inmortal y libertaria de Tupac Amaru: `Campesino, el patrón ya no comerá mas de tu pobreza ´..."

La reforma de la tierra tenía un enfoque radical. Sin embargo, los datos sobre cuánta tierra fue distribuida, cuántas familias se beneficiaron, etc. son inconsistentes[630]. Aún se debate el número exacto de beneficiarios y la cantidad precisa de tierra redistribuida. A pesar de esto, comúnmente se afirma que la reforma diezmó a los grandes propietarios

[630] Por ejemplo, Gonzales de Olarte (1994) informa que la reforma de la tierra redistribuyó un 28.5% de las tierras cultivables (8.3 millones de hectáreas) a 359.600 familias. Hunefeldt indica que en 1980, 8.6 millones de hectáreas fueron distribuidas (395 de la tierra) a 390.684 campesinos. Si bien el proceso de distribución se estancó a principios de la década de los ochenta, continuó a un ritmo más lento tras 1985 y ya a mediados de los noventa encontramos a 429.384 beneficiarios de la redistribución de 2.889 unidades producción, totalizando 9.672.017 hectáreas de la tierra (de un total de 23 millones); Hunefeldt (1997) indica que esto afectó a cerca del 3% de todos los campesinos y productores agrarios.

de tierra (Yashar, 2002). McClintock (1981) señala que en 1977 ya no había haciendas en Perú y que las tierras más fértiles, en manos de los grandes propietarios, fueron expropiadas y redistribuidas. Las haciendas más amplias y las tierras más fértiles estaban localizadas en la zona de la costa con lo que la reforma de 1969 distribuyó la tierra más intensivamente en esta zona que en otras[631]. Así mismo, el banco Agrario tendió a extender las mayores cantidades de crédito hacia la costa si bien el mayor número de préstamos se dirigía a la sierra[632]. Sin embargo, debe destacarse que estos préstamos progresivamente beneficiaron a las asociaciones (más que a los individuos) en la década de los setenta[633].

El gobierno de Velasco completó la reforma de la tierra con el Estatuto sobre Comunidades Campesinas de 1970. El estatuto trató de redefinir a los indígenas como campesinos, reorganizar a las comunidades indígenas a través de líneas cooperativas y crear divisiones entre los comuneros y el resto de trabajadores. En otras palabras, el estado trataba nuevamente de penetrar en estas comunidades, minar el proceso de identificación étnica y modernizar a las comunidades, y a sus respectivas identidades, para que éstas fueran compatibles con la noción occidental de organización y progresivo desarrollo económico. Esto debería desembocar en una organización e identificación de clase más fuerte. Pero la intención no era tanto politizar la clase sino institucionalizarla en varias organizaciones (Yashar, 2002). Al respecto, se barajan diversas opiniones sobre los auténticos propósitos de la reforma agraria emprendida por Velasco. Storaker (2001) afirma que dicha reforma fuera muy idealista y que su intención fuera la de combinar la situación de igualdad para todos los peruanos con un mayor respeto hacia el pluralismo cultural. Por su parte, Degregori (1978) sugiere que el objetivo principal era neutralizar el control del campesinado indígena que había aumentado sus actividades de protesta bajo el gobierno de Belaúnde. Lo cierto es que desde los discursos de Velasco

---

[631] El estado redistribuyó el 64.5% de las tierras agropecuarias en la costa; en la sierra sólo distribuyó el 36.7% de las tierras agropecuarias ( Gonzales de Olearte, 1994 ).

[632] Antes y después del periodo de Velasco, el Banco Agrario se convirtió en una fuente de préstamos agropecuarios más importante que la Banca Comercial. En la década de lo cincuenta, el Banco Agrario dejaba un tercio de los préstamo; en 1960 esta proporción aumentaba al 60% y de 1970 a 1988 la cantidad osciló entre el 80-95% ( Rodríguez-Seguí, 1999 ).

[633] Rodríguez-Seguí ( 1999 ) nota que los porcentajes se extendieron más hacia las asociaciones agrícolas durante la década de los setenta: de un 25% de los préstamos totales en 1970 a un 65% en 1975 volviendo a un 56% en 1980. Estas cifras se redujeron a partir de la década de los ochenta: de un 33% en 1985 al 20% en 1988. Rodríguez-Seguí ( 1999 ) también precisa que las asociaciones agrícolas de la costa fueron las que más recibieron, seguidas de las de la amazonía y las de los andes.

se desprende que los campesinos indígenas eran los peruanos más auténticos y que eran el futuro de la nación[634].

Es una situación paradójica puesto que si bien la reforma agraria evocaba el simbolismo indígena y se enfrentaba a los reclamos indígenas en cuanto a la tierra, oficializaba la desaparición de los indígenas como tales (Barre, 1985)[635]. El cambio de nombre – campesino por indígena – no provocó ningún tipo de resistencia; es más, la población indígena estaba celebrando que nunca más serían indígenas – en el sentido de ser tratados como esclavos (Montoya, 1998).

A través de los esfuerzos por redistribuir la tierra y reorganizar a las comunidades a través de lineamientos de clase, el estado trató de incrementar sus vínculos con el campesinado y, en buena parte, se logró con la disolución de la Sociedad Nacional Agraria (SNA, la asociación oligárquica que había ejercido un poder político importante) y con la creación de SINAMOS y la Confederación Nacional Agraria (CNA)[636]. En 1972, el gobierno militar estableció la CNA como la organización para representar los intereses de aquel segmento de población que trabajaba la tierra – socavando la legitimidad y el poder político de los sindicatos campesinos – que había aumentado, así como sus afiliaciones partidistas durante la década de los sesenta (ver tabla 138). El principal objetivo de la confederación eran las tierras y su conversión en cooperativas.

**Tabla 138. Perú: Evolución en la cifra de sindicatos reconocidos (1905-1984)**

| Periodo | Nº de sindicatos |
|---|---|
| 1905-1939 | 33 |
| 1940-1944 | 118 |
| 1945-1947 | 264 |
| 1948-1955 | 78 |
| 1956-1961 | 396 |

634 Un mensaje similar se produciría años después con el eslogan de Fujimori para las elecciones de 1990: "chinitos y cholitos en contra de los blanquitos" (Degregori, 1993). Ossio (1994) expresa, al respecto, que en las tierras altas de Perú se considera a aquellos que pertenecen a las élites procedentes de las áreas urbanas como "gringos" o "españoles" en oposición a los "auténticos peruanos".

635 En un discurso televisivo referido al proceso, Velasco exclamaba: "...La Reforma Agraria da su apoyo a la gran multitud de campesinos que hoy pertenecen a las comunidades indígenas y desde este día en adelante serán llamadas Comunidades Campesinas..." (Stara et al., 1995).

636 Hunefeldt (1997) indica que el estado también creó la Confederación Campesina del Perú que fue una organización vertical que trató de organizar al campesinado para apoyar al estado. Sin embargo, fue menos prominente que la CNA.

| | |
|---|---|
| 1962 | 266 |
| 1963-1968 | 1248 |
| 1969-1975 | 2066 |
| 1976-1978 | 236 |
| 1980-1984 | 191 |

Fuente: Ministerio de Trabajo. En: Yépez y Bernedo (1985)

El estado trató de imponer parámetros organizativos en las nuevas asociaciones agrarias, definir sus objetivos (apoyar al estado) y limitar su implicación en los partidos políticos. SINAMOS, por su parte, trató de movilizar a varias organizaciones como un medio de incorporar apoyo para el gobierno y canalizando participación en aquellos canales legales y aprobados por el estado; SINAMOS incluyó a la CNA. Como incentivo adicional para tomar parte en la CNA, el estado indicaba que sólo aquellas asociaciones agrarias que estuvieran registradas en SINAMOS gozarían de personalidad jurídica (derechos legales básicos). Si bien SINAMOS predicaba participación, era una construcción jerárquica, ligada al gobierno militar y, por tanto, sometida a control en lo que a movilización política se refiere[637].

Con estas medidas, Velasco impulsó los organización campesina y sus vínculos con el estado. Remy ( 1994 ) sugiere que se formaron comunidades campesinas incluso en aquellas áreas en las que los vínculos / identidades étnicas eran débiles. Así, si bien en 1972, 1.344 comunidades estaban registradas en el censo agropecuario, el número se incrementó en los siguientes años: 3.030 en 1980; 3.672 en 1987; 4.811 en 1991; 4976 en 1992; y 5680 en 1994, lo que supone un incremento anual del 6.4% (INEI; 1998).

Por tanto, Velasco trató de "transformar" a los indígenas en campesinos[638], institucionalizar sus vínculos con la tierra y el estado y "manejarlos" a través de organizaciones reguladas y aprobadas por el estado. Los esfuerzos por regular estas comunidades y reestructurar su organización interna sólo fueron parcialmente exitosos[639]. Como precisa Gonzales de Olearte (1994), incluso con la reforma de la tierra, estas comunidades siguieron manteniendo sistemas tradicionales de autoridad en

[637] Con la imposición de regulaciones en cuanto a la organización interna, este periodo contempló la emergencia de una generación de líderes jóvenes en las comunidades ( Remy, 1994 ). Sin embargo, esto también supuso la creación de espacios en los que el clientelismo y la corrupción aparecieron en ciertas ocasiones ( Hunefeldt, 1997 ).

[638] Tal y cómo sucedió en Bolivia y Ecuador.

[639] Lo mismo que ocurrió en los dos restantes países analizados: Bolivia y Ecuador.

las relaciones intracomunitarias. Si bien el estado impuso nuevas formas de gobernanza, éstas, a menudo, sólo fueron corazas para dichos sistemas de autoridad. INEI (1998) formula observaciones similares cuando argumenta que mientras el estado trató de modernizar a las comunidades a través de varias maneras, éstas mantuvieron el régimen de la tierra, fueron autónomas en la administración de sus recursos y gozaron de autoridad para negociar con las entidades tanto públicas como privadas.

Estas comunidades (como en Bolivia y Ecuador; particularmente como Bolivia) estaban constituidas en varios niveles: la familia; el *ayllu*, la comunidad como tal; y la relación con una comunidad en sentido más extenso (Gonzales de Olarte, 1994). Seligmann (1995) subraya que los campesinos indígenas emplearon los límites de la comunidad y las estructuras de autoridad del estado para crear nuevas formas de autonomía lejos del estado[640].

En síntesis, el régimen de ciudadanía corporativista en Perú presenta una trayectoria histórica similar y paralela a la de Bolivia y Ecuador. Dicho régimen garantizó a las poblaciones indígenas la autonomía frente a los caudillos, las proveyó (o les impuso) modos corporativistas de clase en cuanto a la intermediación de intereses y les otorgó tierras colectivas y créditos que, sin querer, proveyeron el espacio en el que se institucionalizó la autonomía local. Por tanto, el régimen de ciudadanía corporativista basado en la clase permitió, de modo no intencionado, que las comunidades indígenas defendieran y desarrollaran una autonomía local y sistemas de autoridad – tal y cómo puede apreciarse para Bolivia y Ecuador.

### 8.1.4. Los regímenes de ciudadanía neoliberales en Perú

Como en Bolivia y Ecuador, la erosión de los regímenes de ciudadanía corporativistas dio paso a la institucionalización de los regímenes de ciudadanía neoliberales. En Perú, dicha erosión se produjo durante el régimen militar del General Francisco Morales Bermúdez que lideró un golpe contra Velasco en 1975. Con el golpe, se agrietaban las

[640] Seligmann (1995) añade que, debido al hecho de que estas comunidades estuvieran internamente fragmentadas y que no tuvieran siempre una autoridad clara, se creó un vacío de poder que Sendero Luminoso fue capaz de capitalizar.

organizaciones populares y se debilitaban / desmantelaban la mayoría de las instituciones y políticas corporativistas que habían privilegiado a los campesinos. Así, la administración militar de Morales Bermúdez marca el fin del régimen corporativista de ciudadanía en Perú.

Morales Bermúdez es también en parte responsable del giro hacia el régimen de ciudadanía neoliberal. Si bien no puede ser considerado primeramente como responsable del giro hacia las políticas neoliberales, sí creó la base para la extensión de los derechos políticos (uno de los componentes centrales del régimen de ciudadanía neoliberal). Morales Bermúdez inició un periodo de transición desde el régimen militar y forjó alianzas con políticos conservadores (Mauceri, 1997). Con la transición, el sufragio se extendió a los analfabetos (como en Ecuador) y que implicaba a una parte significativa de la población indígena. Como resultado, su administración erosionaba los derechos sociales pero implicaba la extensión nominal de los derechos políticos.

Los derechos sociales se vieron claramente socavados en la medida que las reformas neoliberales desafiaban a los mercados de tierras protegidos que habían sido creados con la reforma de la tierra – aunque el proceso supuso una trayectoria algo tortuosa durante las décadas de los setenta, ochenta y noventa (Wise, 1997). A pesar de las políticas que promovían la cooperativización de la agricultura o los créditos de apoyo, varias de las cooperativas resultantes fueron cayendo a finales de la década de los setenta (Sheahan, 1999). En este contexto, varias (aunque no todas) administraciones empezaron a recortar la provisión de servicios sociales y los apoyos hacia la agricultura. La inversión pública en el sector agrícola dejó de crecer – primero durante el segundo gobierno militar que tuvo lugar en 1975 y después durante la segunda administración de Belaúnde (1980 – 1985) – aunque la inversión privada creció ligeramente (ver tabla 139 para la visualización de los resultados obtenidos en las elecciones de 1980).

**Tabla 139. Perú: resultados elecciones presidenciales, 1980**

| Candidato | Agrupación | Votos | % |
|---|---|---|---|
| Fernando Belaúnde Terry | A.P. | 1,793,190 | 45.2 |
| Armando Villanueva del Campo | P.A.P. | 1,087,188 | 27.4 |
| Luis Bedoya Reyes | P.P.C. | 382,547 | 9.6 |
| Hugo Blanco Galdós | P.R.T. | 160,713 | 3.9 |
| Horacio Cevallos Gámez | U.N.I.R. | 134,321 | 3.3 |
| Leonidas Rodríguez Figueroa | U.I. | 116,890 | 2.8 |
| Carlos Malpica Silva Santisteban | U.D.P. | 98,452 | 2.4 |
| Roger Cáceres Velásquez | F.N.T.C. | 81,647 | 2.0 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Genaro Ledesma Izquieta | F.O.C.E.P. | 60,853 | 1.5 |
| Carlos Carrillo Smith | U.N. | 18,170 | 0.4 |
| Javier Tantaleán Vanini | O.P.R.P. | 17,737 | 0.4 |
| Gustavo Mohme Llona | A.P.S. | 11,607 | 0.3 |
| Alejandro Tudela Garland | M.D.P. | 9,875 | 0.2 |
| Waldo Fernández Durán | P.A.I.S. | 9,350 | 0.2 |
| Luciano Castillo Coloma | P.S.P. | 8,714 | 0.2 |
| VOTOS VÁLIDOS | - | 3,991,254 | 77.8 |
| VOTOS EN BLANCO | - | 392,127 | 7.7 |
| VOTOS NULOS | - | 737,947 | 14.5 |
| VOTOS EMITIDOS | - | 5,121,328 | 78.7 |
| ABSTENCIÓN | - | 1,349,773 | 21.3 |
| ELECTORES | - | 6,471,101 | |

Fuente: Base de datos políticos de las Américas

Belaúnde emprendió un cambio político destinado a privatizar las cooperativas y desmantelar las empresas asociativas – trabajando en contra de los objetivos que se habían marcado el gobierno de Velasco (Gonzales de Olarte, 1994; Hunefeldt, 1997). La administración de Belúnde buscó una mayor flexibilidad para los mercados de tierras y garantizó a las comunidades campesinas el derecho a vender o a hipotecar las tierras (Hunefeldt, 1997). En 1986, el 59.6% de las cooperativas habían sido redistribuidas como parcelas individuales de tierra y las tierras privadas constituían ya el 56% (Gonzales de Olarte, 1994). El estado diezmó los programas de subsidios (Hunefeldt, 1997). La flexibilización de los mercados de tierra permitió que los campesinos pudieran hacer lo que quisieran con sus tierras; sin embargo, estas políticas parecían haber beneficiado más a los campesinos más enriquecidos que podían comprar las tierras de aquellos más pobres y necesitados de dinero (Hunefeldt, 1997), básicamente por sucesos como la sequía de 1982, un momento en el que los campesinos más pobres necesitaban más apoyo. Hunefeldt (1997) advierte que fue en este contexto en el que los patrones, propietarios de las tierras en periodos anteriores, trataron de reafirmar su poder en aquellas regiones en las que habían perdido sus tierras.

Durante la siguiente administración, la del presidente Alan García (ver tabla 140), surgieron políticas populistas de corta duración para privilegiar a los pequeños productores agrícolas. García inició programas de crédito masivos, programas de apoyo a los precios, subsidios, un aumento en la inversión pública, un nuevo programa de distribución de la tierra y una política de tasa de cambio destinada a estabilizar los costes de producción (Hunefeldt, 1997; Sheahan, 1999; Rodríguez-Seguí, 1999). Para enfatizar el empuje populista de su administración, García también organizó una serie de conversaciones con líderes indígenas que se suponía que debían implicar tanto a

comunidades andinas como amazónicas. García quería entrevistarse con líderes indígenas y extender cheques del Tesoro Nacional para proyectos individuales – como por ejemplo máquinas segadoras (Rodríguez-Seguí, 1999)[641].

| Tabla 140. Perú: resultados elecciones presidenciales, 1985 | | |
|---|---|---|
| **Candidatos** | **Votos** | **Porcentaje** |
| Alan García (PAP) | 3,457,030 | 45.74 |
| Alfonso Barrantes (IU) | 1,606,914 | 21.26 |
| Luis Bedoya (PPC-MBH) | 773,705 | 10.23 |
| Javier A. Orlandini (AP) | 472,627 | 6.25 |
| Roger Cáceres (IN) | 91,986 | 1.21 |
| Francisco Morales (FRENTE) | 54,560 | 0.72 |
| Miguel Campos (PAN) | 26,757 | 0.35 |
| Ricardo Napuri(PST) | 15,607 | 0.25 |
| Peter Uculmana (7 JUNIO) | 10,020 | 0.13 |
| **Sub-Total** | 6,509,206 | 86.14 |
| Votos Nulos | 553,586 | 7.32 |
| Votos en Blanco | 494,390 | 6.54 |
| **Sub-Total** | 1,047,976 | 13.86 |
| **Total** | 7,557,182 | 100.00 |

Fuente: Base de datos políticos de las Américas

Pero las políticas de García fueron confusas y derivaron en una mezcla de resultados (Sheahan, 1999); empezó su administración apoyando a las empresas asociativas fundadas durante la década de los setenta pero poco después acabó apoyando, por ejemplo, la privatización de la Sociedades Agrarias de Interés Social - SAIS (Hunefeldt, 1997). En 1989, los parceleros habían subdividido más de dos tercios de las empresas asociativas – con una tercera parte de esas divisiones (234 subdivisiones en 609 empresas) reconocidas por el estado (Hunefeldt, 1997). La mayor parte de este proceso de parcelización tuvo lugar en la costa del país donde las tierras son más fértiles. Además, a finales de la década de los ochenta se produjo una época difícil marcada por incremento de la pobreza después de una década de tendencias positivas (Sheahan, 1999).

La siguiente administración, la de Alberto Fujimori (ver tabla 141), supuso el final de la reforma de la tierra y de las políticas de apoyo agrícolas que habían sido impulsadas en tiempos de Velasco[642]. En particular estas páginas se centrarán en aquellas reformas que

[641] En la medida que el dinero iba a parar a los bolsillos de los líderes, las comunidades apoyaban las políticas populistas de García.

[642] Fujimori basó su campaña con proclamas centradas en un proceso más gradual de reformas que las que había promovido su competido – expresando su preocupación por la clase media y baja. Una vez elegido, implementó muchas medidas drásticas que su oponente había promovido durante la campaña ( Gonzales de Olarte, 1993; Roberts, 1995; Kay, 1996; Stokes, 1997 ).

tuvieron un mayor impacto en el entorno rural. Por un lado, Fujimori promovió la clarificación de lo títulos de la tierra y, temporalmente, gravó las importaciones agrícolas pero, por otro lado, reestructuró los mercados agrarios y los de tierras (Sheahan, 1999). Fujimori liberalizó los mercados de tierras (permitiendo que las comunidades vendieran las tierras que previamente eran consideradas como inalienables); eliminó la mayoría de los precios de apoyo que aún quedaban así como los subsidios para el sector agrícola (incluyendo la eliminación de los créditos libres de interés del banco Agrario)[643]; eliminó el Banco Agrario y redujo los gastos en infraestructura e inversión social (Seligmann, 1995; Gonzales de Olarte, 1996; Sheahan, 1999).

| Tabla 141. Perú: resultados elecciones presidenciales 1990 | | | | |
|---|---|---|---|---|
| **Partido** | **Primera Vuelta** | | **Segunda Vuelta** | |
| | **Votos** | **%** | **Votos** | **%** |
| FREDEMO | 2,171.957 | 27.6 | 2,713.442 | 33.9 |
| CAMBIO 90 | 1,937.186 | 24.6 | 4,522.563 | 56.5 |
| PAP | 1,507.905 | 19.2 | | |
| IU | 548.386 | 7.0 | | |
| FENETRACA | 77.780 | 1.0 | | |
| FREPAP | 69.832 | 0.9 | | |
| UNO | 18.248 | 0.2 | | |
| UD | 8.170 | 0.1 | | |
| Blancos | 631.644 | 8.0 | 136.421 | 1.7 |
| Nulos | 576.138 | 7.3 | 627.552 | 7.8 |
| **Total** | **7,866.858** | **100.00** | **7,999.978** | **100.0** |

Fuente: Base de datos políticos de las Américas

Entre estas reformas, la Ley de Tierras de 1995 (Ley 26505) fue quizás la más amenazadora para las comunidades indígenas (Gonzales de Olarte, 1996; Manrique, 1996). Dicha Ley privatizó los mercados de tierra eliminando los límites para los terratenientes y revirtiendo la inviolabilidad de las tierras comunales. Si bien la ley se aplicó en la costa, las organizaciones campesinas habían expresado su temor sobre la posibilidad de que las tierras comunales de los andes también se vieran afectadas[644]. Las

[643] Rodríguez-Seguí (1999) advierte que debemos ser cautelosos al analizar la eliminación de los subsidios agrícolas; indica que no necesariamente esta acción tuvo un impacto negativo sobre las poblaciones indígenas rurales. Indica que las poblaciones indígenas de las tierras altas no se beneficiaron necesariamente de las políticas populistas a favor de la agricultura promovidas por Alan garcía. Muchas de estas políticas apuntaban hacia cultivos que producían las poblaciones indígenas y que los propios indígenas tendían a consumir; los indígenas tienden a vender los excedentes en mercados locales – más que en las grandes ciudades. Por tanto, la reducción del apoyo estatal no tuvo porque tener un impacto inmediato en estas poblaciones; quizás sí a mediano plazo en la medida que dichas poblaciones hubieran tratado de obtener una mayor entrada en el mercado. Así mismo, tener en cuenta que la mayor parte de la población indígena vive en la pobreza de manera que una pequeña reducción en el apoyo puede tener un impacto significativo en cuanto a su capacidad de subsistencia.

organizaciones campesinas habían protestado la reversión de las leyes anteriores y de las disposiciones constitucionales que habían protegido a las tierras comunales; querían una garantía legal para ellas.

Estas reformas económicas daban prioridad, de manera clara, a los derechos individuales sobre los colectivos (una tendencia que también se detecta en Bolivia y Ecuador). La reafirmación del individuo en Perú se constata en la constitución de 1993 que eliminó cualquier tipo de resquicio que mantuviera una visión más corporativista y plural del país. Si bien dicha constitución dedica sólo parte de un artículo al sector agrario y el campesinado es sólo reconocido en el contexto de "comunidades campesinas" y "comunidades nativas", mantiene ciertos derechos comunitarios (ver tabla 142). Así, en el artículo 89 (ver tabla 143), se garantiza a las comunidades campesinas la autonomía organizacional y se indica que sus tierras son imprescriptibles - excepto cuando estas tierras son abandonadas (Gonzales de Olarte, 1996). La Ley de 1995 no tuvo en cuenta la inviolabilidad de las tierras comunales.

**Tabla 142. Perú: Pueblos indígenas y la Constitución de 1993**

| Tema | Texto constitucional |
|---|---|
| **Derechos de la persona: identidad, etnicidad y no-discriminación; reconocimiento de pluralidad étnica, derecho a usar su propio idioma** | ***TÍTULO I***<br>***DE LA PERSONA Y DE LA SOCIEDAD***<br>***CAPÍTULO I***<br>***Derechos fundamentales de la persona***<br>***Artículo 2***<br>*Toda persona tiene derecho:*<br>***1º***<br>*A la vida, a su identidad, a su integridad moral, psíquica y física y a su libre desarrollo y bienestar. El concebido es sujeto de derecho en todo cuanto le favorece.*<br>***2 º***<br>*A la igualdad ante la Ley, Nadie debe ser discriminado por motivo de origen, raza, sexo, idioma, religión, opinión, condición económica o de cualquier otra índole.*<br>***…***<br>***19 º***<br>*A su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación. Todo peruano tiene derecho a usar su propio idioma ante cualquier autoridad mediante un intérprete. Los extranjeros tienen este mismo derecho cuando son citados por cualquier autoridad.* |
| **Respeto a la identidad del educando** | ***TÍTULO I***<br>***DE LA PERSONA Y DE LA SOCIEDAD***<br>***CAPÍTULO II***<br>***De los derechos sociales y económicos***<br>***Artículo 15***<br>El profesorado en la enseñanza oficial es carrera pública. La ley establece los requisitos para desempeñarse como director o profesor de un centro educativo, así como sus derechos y obligaciones. El Estado y la sociedad procuran su evaluación, capacitación *profesionalización y promoción permanentes. El educando tiene derecho a una formación que respete su identidad, así como al buen trato psicológico y físico. Toda persona, natural o jurídica, tiene el derecho de promover y conducir instituciones educativas y el de transferir la propiedad de éstas, conforme a ley.* |

[644] Sobretodo teniendo en cuenta que no todas las comunidades habían completado el largo y complicado proceso de registro. Sólo 2.000 de las 5.200 comunidades campesinas que habían sido oficialmente reconocidas poseían registros y títulos de tierras. La ley no especificaba cómo serían tratadas aquellas comunidades sin registros o títulos de tierra. Básicamente esta era una cuestión clave para los campesinos de la costa cuya tierra podía ser comprada y vendida libremente ( Manrique, 1996 ).

| | |
|---|---|
| **Del derecho a la educación** | ***Artículo 17***<br>*La educación inicial, primaria y secundaria son obligatorias. En las instituciones del Estado, la educación es gratuita. En las universidades públicas el Estado garantiza el derecho a educarse gratuitamente a los alumnos que mantengan un rendimiento satisfactorio y no cuentan con los recursos económicos necesarios para cubrir los costos de la educación. Con el fin de garantizar la mayor pluralidad de la oferta educativa ,en favor de quienes no pueden sufragar la educación, la ley fija el modo de subvencionar la educación privada en cualquiera de sus modalidades, incluyendo la comunal y la cooperativa. El Estado promueve la creación de centros de educación donde la población los requiera. El Estado garantiza la erradicación del analfabetismo. Asimismo fomenta la educación bilingüe e intercultural, según las características de cada zona. Preserva las diversas manifestaciones culturales y lingüísticas del país. Promueve la integración nacional.* |
| **Protección de patrimonio cultural** | ***Artículo 21***<br>Los yacimientos y restos arqueológicos, construcciones, monumentos. lugares, documentos bibliográficos y de archivo, objetos artísticos y testimonios de valor histórico, expresamente declarados bienes culturales, y provisionalmente los que se presumen como tales, son patrimonio cultural de la Nación, independientemente de su *condición de propiedad privada y pública. Están protegidos por el Estado. La ley garantiza la propiedad de dicho patrimonio. Fomenta conforme a ley, la participación privada en la conservación, restauración exhibición y difusión del mismo, así como su restitución al país cuando hubiere sido ilegalmente traslado fuera del territorio nacional.* |
| **Forma de gobierno: República democrática indivisible** | ***TÍTULO II***<br>***DEL ESTADO Y LA NACIÓN***<br>***CAPÍTULO I***<br>***Del Estado, la Nación y el Territorio***<br>*Artículo 43*<br>*La República del Perú es democrática, social, independiente y soberana. El Estado es uno e indivisible. Su gobierno es unitario, representativo y descentralizado, y se organiza según el principio de la separación de poderes.* |
| **Deberes del Estado:** vigencia de los derechos humanos, y promoción de la integración latinoamericana | ***Artículo 44***<br>*Son deberes primordiales del Estado: defender la soberanía nacional; garantizar la plena vigencia de los derechos humanos; proteger a la población de las amenazas contra su seguridad; y promover el bienestar general que se fundamenta en la justicia y en el desarrollo integral y equilibrado de la Nación. Asimismo, es deber del Estado establecer y ejecutar la política de fronteras y promover la integración, particularmente latinoamericana, así como el desarrollo y la cohesión de las zonas fronterizas, en concordancia con la política exterior.* |
| **Idiomas oficiales:** Castellano, quechua, Aymará y otras lenguas aborígenes | ***Artículo 48***<br>*Son idiomas oficiales el castellano y, en las zonas donde predominen, también lo son el quechua, el aymará y las demás lenguas aborígenes, según la ley.* |
| **Reconocimiento de pluralismo Económico** | ***TÍTULO III***<br>***DEL RÉGIMEN ECONÓMICO***<br>***CAPÍTULO I***<br>***Principios Generales***<br>*Artículo 60*<br>*El Estado reconoce el pluralismo económico. La economía nacional se sustenta en la coexistencia de diversas formas de propiedad y de empresa. Sólo autorizado por ley expresa, el Estado puede realizar subsidiariamente actividad empresarial, directa o indirecta, por razón de alto interés público o de manifiesta convivencia nacional La actividad empresarial, pública o no pública, recibe el mismo tratamiento legal.* |
| **Del patrimonio de la Nación:** recursos naturales renovables y no renovables, su concesión | ***TÍTULO III***<br>***DEL RÉGIMEN ECONÓMICO***<br>***CAPÍTULO II***<br>***Del Ambiente y los Recursos Naturales***<br>***Artículo 66***<br>*Los recursos naturales, renovables y no renovables, son patrimonio de la Nación. El Estado es soberano en su aprovechamiento. Por ley orgánica se fijan las condiciones de su utilización y de su otorgamiento a particulares. La concesión otorga a su titular un derecho real, sujeto a dicha norma legal.* |
| **Promoción y conservación de la diversidad biológica** | ***Artículo 68***<br>*El Estado está obligado a promover la conservación de la diversidad biológica y de las áreas naturales protegidas.* |
| **Desarrollo sostenible de la Amazonía** | ***Artículo 69***<br>*El Estado promueve el desarrollo sostenible de la Amazonía con una legislación adecuada.* |
| **Del régimen agrario: propiedad colectiva y tierras abandonadas** | ***TÍTULO III***<br>***DEL RÉGIMEN ECONÓMICO***<br>***CAPÍTULO VI***<br>***Del Régimen Agrario y de las Comunidades Campesinas y Nativas***<br>***Artículo 88***<br>*El Estado apoya preferentemente el desarrollo agrario. Garantiza el derecho de propiedad sobre la tierra, en forma privada o comunal o en cualquiera otra forma* |

| | |
|---|---|
| | *asociativa. La ley puede fijar los límites y la extensión de la tierra según las peculiaridades de cada zona. Las tierras abandonadas, según previsión legal, pasan al dominio del Estado para su adjudicación en venta.* |
| **Existencia legal de las Comunidades Campesinas y Nativas:** se reconoce su identidad, personalidad jurídica, autonomía. Las tierras son imprescriptibles, pero no inajenables | ***Artículo 89***<br>*Las Comunidades Campesinas y las Nativas tienen existencia legal y son personas jurídicas. Son autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y la libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece. La propiedad de sus tierras es imprescriptible, salvo en el caso de abandono previsto en el artículo anterior. El Estado respeta la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y Nativas.* |
| **Del ejercicio de funciones jurisdiccionales de las autoridades de comunidades campesinas y nativas** | ***TÍTULO IV***<br>***DE LA ESTRUCTURA DEL ESTADO***<br>***CAPÍTULO VIII***<br>***Poder Judicial***<br>***Artículo 149***<br>Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz *y con las demás instancias del Poder Judicial.* |
| **Valoración de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y Tratados internacionales** | ***DISPOSICIONES FINALES Y TRANSITORIAS***<br>*Cuarta*<br>*Las normas relativas a los derechos y a las libertades que la Constitución reconoce se interpretan de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y con los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por el Perú.* |

En este contexto, el gobierno de Fujimori tuvo que ser cauteloso con aquellas políticas que podían conducir al campesinado indígena hacia amplias movilizaciones rurales[645] y / o apoyar la insurgencia; la Ley 26505 parecía proveer el motivo para que esto se produjera[646]. Manrique (1996) observa que si bien la Ley 26505 amenazaba con socavar la autonomía comunitaria y la anterior inviolabilidad de las tierras comunales, necesariamente esto no tenía por qué producirse. Básicamente porque la ley se implementó mayoritariamente en la costa (donde se encontraban los sectores agrícolas más modernos y provechosos) y porque si bien Fujimori "cerró" aquellas instituciones públicas que habían apoyado a los sectores agrícolas pequeños y medianos, a través de créditos y subsidios, las remplazó con otras que proveyeron los mismos recursos y a un mismo nivel. Por tanto, Fujimori cerró el Banco Agrario pero lo remplazó con una nueva agencia rural llamada FOPEAGRO que proveyó créditos a los pequeños granjeros a niveles comparables. Manrique (1996) sugiere que si bien estas nuevas instituciones proveían los mismos recursos lo hacían en un modo que fortalecía el clientelismo – proveyendo bienes antes de las elecciones; proveyendo asistencia en el corto plazo más que compromisos a largo plazo; imponiendo condiciones para la provisión de los bienes, etc.

[645] Como sucedió en Ecuador ante propuestas de reforma similares.

[646] La necesidad de defender la autonomía local que había politizado a las comunidades indígenas en Ecuador.

**Tabla 143. Perú: excavaciones conceptuales – los orígenes del artículo 89 de la Constitución peruana de 1993.**

| | | |
|---|---|---|
| **La ubicación de los derechos indígenas** dentro del capítulo de derechos económicos es una tradición iniciada por la Constitución de 1979 (TÍTULO III DEL RÉGIMEN ECONÓMICO, CAPÍTULO VIII De las Comunidades Campesinas y Nativas). En las Constituciones anteriores estas disposiciones formaban parte de las garantías sociales (1920) o figuraban como título separado, denominado "Comunidades Indígenas" (1933). | **TÍTULO III**<br>**DEL RÉGIMEN ECONÓMICO**<br>**CAPÍTULO VI**<br><br>**Del Régimen Agrario y de las Comunidades Campesinas y Nativas**<br>**Artículo 89.** | El **reconocimiento de la personalidad jurídica** tiene una larga tradición en Perú: se va anunciando en 1920 (art. 41) y toma forma más explícita en el artículo 207 de la Constitución de 1933, en la que se establece que "las comunidades indígenas tienen existencia legal y personería jurídica". La Carta de 1979 retoma este imperativo literalmente en su artículo 161 |
| **La diferenciación entre comunidades nativas** (que pertenecen a la selva) **y campesinas** (del altiplano) remite a una terminología que introdujo el Gobierno de las Fuerzas Armadas bajo el liderazgo de Velasco Alvarado (1968-1975). La definición de estos conceptos se encuentra por primera vez en la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva de 1974. | ***Las Comunidades Campesinas y las Nativas*** tienen existencia legal y ***son personas jurídicas.*** | La **imprescriptibilidad** de las tierras (imposibilidad de perder bienes por ocupación ilegal) es una categoría establecida por todas las Cartas fundamentales desde 1920 (1920: art. 41; 1933: art. 209; 1979: art. 163). La nueva Carta, sin embargo, redujo la protección de las propiedades comunitarias a este concepto, perdiéndose de esta manera la índole inalienable e inembargable (1933: art. 209; 1979: art. 163) y la promesa del otorgamiento de más tierras (1933: art. 211; 1979: art. 159 [dentro de una reforma agraria]). |
| **Los primeros dos enunciados** del artículo 89 (excepto cuatro palabras: "y la libre disposicion") son una transcripción literal del artículo 161 de la Carta de 1979, este, a la vez, es la expresión contundente de la política agraria ejecutada bajo el Gobierno militar de Velasco Alvarado (1968- 1975) | Son autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso ***y la libre disposición*** de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece. | El **respeto a la identidad cultural** es un concepto introducido por el Gobierno militar, y expresado en Decretos sobre la educación bilingüe y el idioma oficial (Ley General de Educación de 1972 y Decreto Ley 21.156 de 1975). La Constitución de 1979 recoge estos antecedentes y establece que "el Estado respeta y protege las tradiciones de las Comunidades Campesinas y Nativas" (art. 161). El término "tradiciones" se reemplaza en 1993 por el de "identidad cultural", reflejando el estado actual de una discusión teórica sobre la diferencia. La Carta vigente también abandona el objetivo integracionista, al omitir la última secuencia del mencionado artículo 161 de 1979 que anunciaba que el Estado "propicia la superación cultural de sus integrantes". La protección cultural de los indígenas en las Cartas de 1920 y 1933 todavía había sido embrionaria, limitándose a la protección de la "raza indígena" y el establecimiento de la legislación correspondiente "para su desarrollo y cultura" (1920: art. 58) y de leyes educativas "que las peculiares condiciones de los indígenas exigen" (1933: art. 212). |
| La novedosa introducción en la Constitución de 1993 de cuatro palabras casi invisibles -"**y la libre disposición"**- desautoriza a todos los demás derechos territoriales históricos de los indígenas, porque expone estas propiedades a un mercado capitalista sumamente agresivo. La idea de que toda la propiedad debe ser un bien mercantil ya había predominado el escenario constitucional del siglo decimonono. La Carta de 1826, por ejemplo, explicitaba al respecto: "son enajenables todas las propiedades, aunque pertenezcan a obras pías, a religiones o a otros objetos" (art. 147). | La propiedad de sus tierras es ***imprescriptible,*** salvo en el caso de abandono previsto en el artículo anterior.<br><br>El Estado ***respeta la identidad cultural*** de las Comunidades Campesinas y Nativas. | |

Fujimori también trató de minimizar la protesta social con la implementación de un conjunto de programas populistas que incluían fondos de inversión y redes de seguridad social[647]. FONCODES fue diseñado para aplacar las posibles consecuencias del "retiro" estatal proveyendo programas populistas que no institucionalizaban ni integraban el

[647] Como ocurrió en Bolivia con el Fondo de Inversión Social ( FIS ).

desarrollo a largo plazo. Estos programas de asistencia sirvieron para debilitar / cooptar la resistencia ante las reformas neoliberales (Roberts, 1995; Kay, 1996; Weyland, 1999). Por tanto, surge una yuxtaposición de políticas neoliberales y populistas.

Por su parte, la Constitución reconocía que Perú era un país multiétnico, pluricultural y multilingüe y reconocía los derechos legales de los campesinos y las comunidades nativas: incluyendo la personalidad jurídica, los derechos culturales, el derecho a emplear las lenguas indígenas ante las autoridades públicas, la educación bilingüe o el derecho a los usos y costumbres entre otros (Dandler, 1998). La brecha entre promesas y realidad fue y permanece siendo amplia. Como apunta Dandler (1998) existen serios obstáculos para que la población indígena que quiere ejercer sus derechos colectivos; en otras palabras, la brecha entre el reconocimiento formal de sus derechos y el ejercicio real de los mismos. Así, Yashar (2002) precisa que las reformas post-Velasco no han sido positivas para las poblaciones indígenas y el retroceso estatal ha sido profundo y severo.

A mediados de la década de los noventa, la implicación del estado se había reducido en dos terceras partes si se utiliza la década de los ochenta como marco de referencia (Gonzales de Olarte, 1996)[648]. Si bien la producción agrícola per capita estaba creciendo durante la década de los noventa (Sheahan, 1999), los niveles de pobreza seguían siendo más altos a mediados de los noventa si se comparan con los de 1985 – con más del 50% de la población viviendo bajo el umbral de la pobreza (Gonzales de Olarte, 1997; Escobal, Saavedra & Torero, 1998; Sheahan, 1999). Los peores niveles de pobreza se encontraban entre los habitantes rurales dedicados a tareas agrícolas, quechua hablantes y con bajos niveles educativos (Sheahan, 1999)[649]. En 1993, los niveles de necesidades básicas no satisfechas (tomándolas como un indicador para medir la pobreza) en la zona andina eran los más elevados y, dentro de esta región, dichos niveles eran más altos en

[648] Gonzales de Olarte ( 1996 ) argumenta que las reformas tuvieron más impacto en las áreas urbanas que en las rurales – básicamente porque el estado y el mercado siempre han sido más débiles en las áreas rurales. Sin embargo, este relativo impacto no reduce el hecho de que las reformas afectaron adversamente al entorno rural.

[649] Si empleamos la lengua indígena como un indicador para determinar el ser indígena, el Instituto Cuánto ( 1998 ) muestra que en 1997 era más probable que las poblaciones indígenas fueran pobres antes que aquellas que no lo eran.

las áreas rurales (dónde se localizan los mayores núcleos de población indígena del país)[650].

En este contexto, el cambio de políticas, la retirada del estado, las medidas populistas y el aumento de la pobreza provocaron que aumentara la alineación y la desconfianza entre las poblaciones indígenas. Fujimori trató de aplacar este descontento con redes de seguridad. Sin embargo, es imposible analizar la década de los ochenta y noventa sin concluir que los derechos comunitarios que Velasco había extendido se vieron amenazados; se cuestionó la inviolabilidad de las tierras comunales, las perspectivas para el mantenimiento de los límites comunitarios y el poder de las organizaciones comunitarias autónomas.

### 8.1.5. Balance; similitudes y diferencias entre países centro-andinos

En síntesis, las poblaciones indígenas de las tierras altas han experimentado desarrollos paralelos a aquellos detectados en Bolivia y Ecuador. A finales del siglo XX no están ni totalmente asimilados ni son completamente autónomos. Este particular *status* se ha visto reforzado por una trayectoria histórica pendular que ha oscilado entre la garantía de derechos comunales y su posterior negación. Los estados coloniales institucionalizaron las comunidades indígenas y les garantizaron un cierto grado de autonomía política a cambio de tributos. Las administraciones postcoloniales ondearon entre el reconocimiento y la negación de las bases legales y materiales de la autonomía indígena; este proceso culminó en un régimen de ciudadanía corporativista a finales del siglo XX que aseguraba la autonomía indígena frente a los caciques, les garantizaba la base legal y material para actuar como comunidades campesinas (aunque no explícitamente indígenas) así como su incorporación en la nación. A finales de siglo, estas comunidades se enfrentaron a las reformas neoliberales que privatizaron los

[650] Estas conclusiones son compartidas por varios especialistas que han precisado como los niveles de pobreza han aumentado entre las poblaciones indígenas. Psacharopoulos & Patrinos (1994) han encontrado que el 79% de la población indígena en Perú es pobre y que el 55% de la misma vive en condiciones de extrema pobreza. Además, han indicado que, en un 150%, es más probable que la población indígena sea pobre ante aquella que no lo es y tres veces más probable que dicha población indígena viva en extrema pobreza ante aquella que no lo es. Hentschel (1998) afirma que en 1994 era un 40% más probable que una familia indígena fuera pobre ante una que no fuera indígena; para 1997, la cifra aumentaba a 50%.

mercados de tierras, redujeron los subsidios agrícolas y revirtieron el anterior compromiso del estado por proteger a estas comunidades. Como también se detecta en Bolivia y Ecuador, estas reformas económicas se produjeron al tiempo que la promesa de derechos democráticos se extendía débilmente y pobremente protegida. A pesar del giro hacia la democracia, sería difícil argumentar que las poblaciones indígenas disfrutaron o practicaron los derechos políticos básicos asociados con la ciudadanía. Thurner (1997) indica que, en su relación con el estado peruano, los indígenas han buscado una esfera de separación en su proceso de integración en el mismo; el estar fuera al tiempo que se pertenece. Esta situación se encuentra vigente en Perú y en el resto de la zona andina en la actualidad. Con estas similitudes (desafío a la autonomía local y términos incompletos de democratización) por qué no emergen los movimientos indígenas en Perú ?

## 8.2. Los obstáculos que impiden la emergencia indígena en Perú

Con estas similitudes, es particularmente sorprendente el que los movimientos indígenas no hayan emergido en Perú pero sí en Bolivia y Ecuador. A continuación se trata de analizar porqué se produce la renuencia a movilizarse en torno a las identidades (tanto de clase como étnicas) en Perú y detectar aquellos obstáculos que impiden la formación de un movimiento allí dónde dichas identidades parecen ser más intensas. Se destacan varios factores. Primero se verá que un proceso más fragmentado de construcción del estado-nación acarrea importantes obstáculos (aunque no insuperables) a la formación de un movimiento indígena a escala nacional. Segundo, se observará que las reformas corporativistas que garantizaron un cierto grado de autonomía indígena en forma de comunidades campesinas sirvieron, de hecho, para crear significativas tensiones entre las comunidades que, en último término, debilitaron las redes sobre las que las organizaciones podían haberse construido. Finalmente, la guerra civil durante la década de los ochenta destruyó tanto el espacio político asociativo necesario para la movilización indígena como las redes sociales que podían haberla hecho posible. De estos tres factores, la guerra civil se muestra como el más decisivo en lo que se refiere a la destrucción de la oportunidad política y la capacidad para la organización de un movimiento. Los dos primeros factores sirven para imponer barreras de importancia aunque no insuperables – un estado fragmentado en Bolivia derivó en movimientos

regionales y en reformas de la tierra que fueron problemáticas en todos los lugares; pero en Perú, los problemas a nivel de comunidades fueron particularmente destructivos para la creación y sostenimiento de la solidaridad comunitaria.

### 8.2.1. Identidades fragmentadas: ¿reticencia indígena?

La cuestión de la identidad etno-nacional es extremadamente compleja en Perú. Bourque & Warren (1978) ya observaron que identificar quién es indígena en Perú es una tarea que no resulta nada fácil. Se puede llegar a identificar a los individuos como indígenas – porque hablan una determinada lengua vernácula, toman parte en las instituciones comunitarias o porque visten trajes tradicionales – sin embargo, estos mismos individuos pueden no asumir esta identidad indígena, pública o políticamente (Degregori, 1995). Bourque & Warren (1978) determinaron que la autoidentificación como "indígena" estaba estrechamente ligada a la posición ocupada en la jerarquía de poder[651]. Por tanto, asumir la identidad indígena es un factor cultural determinante pero también uno de carácter social que puede denotar un *status* inferior (de la Cadena, 2000). Esta reticencia a asumir una desigual expresión de la identidad indígena (ver tablas 144 y 145) subraya lo difícil que puede resultar el forjar un movimiento indígena a escala regional / nacional como los encontrados en Bolivia y Ecuador.

**Tabla 144. Perú: auto-percepción étnica (2000)**

| | Blanco | Mestizo | Indígena | Otros |
|---|---|---|---|---|
| Blanco | 55 | 10 | 8 | 3 |
| Mestizo | 45 | 87 | 74 | 55 |
| Indígena | 0 | 2 | 18 | 1 |
| Otros | 0 | 1 | 1 | 41 |
| Total | 100 | 100 | 100 | 100 |

Fuente: GRADE (2001)

| **Tabla 145. Perú: población indígena – hablantes maternos de lenguas indígenas** | | |
|---|---|---|
| **Hablantes de variedades quechuas** | | |
| Variantes | Zona | Estimación |

[651] Esta situación puede evidenciarse a lo largo de la historia latinoamericana. Allí donde los individuos fueron esclavos, eran considerados indígenas; donde fueron libres, no. En muchas de las comunidades indígenas de Perú, sus miembros rechazan la identidad indígena asumiendo que esta supone el estar subordinado; han impuesto esta identidad sobre otros que han sido calificados de "auténticos indígenas" por su posición más subordinada y aislada. Estos miembros han asumido una identidad regional como serranos y costeños y han renegado de su identidad indígena a través de la formación de redes familiares entre aquellos que viven en la sierra y aquellos que viven en la costa. Así mismo, han encontrado mecanismos, por ejemplo los basados en la familia, para alejarse de esta posición de subordinación y, por tanto, de la identidad indígena. También la presencia de redes transversales en las regiones basadas en lineamientos de clase ha actuado en contra de la identidad indígena.

| | | |
|---|---|---|
| Quechua sureño | Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Cusco, Arequipa, Puno, Moquegua | 2682408 |
| Quechua Centro-norteño | Ancash, Huánuco, Pasco, Norte de Junín, Sierra de Lima | 779395 |
| Quechua jauja-huanca | Sur de Junín | 59123 |
| Quechua norteño | Lambayeque, Cajamarca, Chachapoyas, La Libertad | 25134 |
| Quechua de la sierra de Ica | Ica | 1936 |
| Total quechua | | 3547996 |
| **Hablantes de variedades aymarás** | | |
| Variantes | Zona | Estimación |
| Aymara | Puno, Moquegua, Tacna | 470641 |
| Jaqaru (aymara central) | | 560 |
| Total aymara | | 471201 |
| **Total estimado hablantes de lenguas andinas** | | **4019197** |

FUENTE: Censo 1993; *Atlas Lingüístico del Perú*, 200115, *Encuestas Nacionales de Hogar y Vivienda* 1997-2000.

Este complejo de identidades étnicas es un reflejo del complicado y contradictorio proceso de construcción del estado-nación en Perú. Tilly señaló que los diferentes tipos de estado moldean los diferentes tipos de movimientos que emergen; de manera más precisa, indicó que allí donde los estados son más fragmentados, los movimientos tienden a emerger en un ámbito más local; esto se debe a que la comprensión del universo político se encuentra más localizada así como la capacidad para efectuar cambios. Con el proceso de formación del estado, el *locus* de la autoridad y los límites de la identidad política cambian; así, a mayor centralización del poder estatal, los movimientos empiezan a elevarse, organizándose a nivel nacional y apuntando hacia el estado central.

La reflexión de Tilly tiene profundas consecuencias al analizar el caso peruano. Perú se caracteriza por tener un *status* fragmentado y regionalizado (Collier & Collier 1991; Mallon, 1995). Los políticos que han tratado de centralizar el poder en el estado se han enfrentado a un contexto político complejo caracterizado por la fragmentación de las élites – divididas entre la costa (incluyendo a Lima) y las tierras altas. En esta situación, los movimientos han tendido a ser regionales en Perú (tal y cómo también lo han sido en otros países). Sin embargo, dichos movimientos han permanecido en un nivel local y no han ido más allá.

Sin embargo, la fragmentación institucional no es suficiente para explicar la limitada identificación y movilización indígena en Perú. Los casos que forman parte de esta investigación se caracterizan por presentar estados altamente centralizados y que han tenido que enfrentarse a élites altamente regionalizadas. En Ecuador, donde el estado es muy centralizado, los movimientos son nacionales. En Bolivia, el estado se encuentra

un poco más fragmentado, pero los movimientos indígenas se han organizado a escala regional. En Perú, no se han producido movimientos indígenas significativos ni a escala nacional ni regional (si bien se destacarán algunas excepciones importantes).

El proceso de construcción del estado nación en Perú no pasa simplemente por observar la cuestión de fragmentación institucional sino que también implica tener en cuenta la ausencia de un discurso nacionalista y basado en la ciudadanía de cara a estructurar un potencial movimiento. Mallon (1995) y de la Cadena (2000) argumentan que el estado peruano fracasó al producir un discurso nacional (y nacionalista) hegemónico. Mientras otros países trataron de producir e imponer un discurso nacional, arraigado en políticas que apostaban por la eliminación del "otro" y que promovían el mestizaje, Perú mantuvo la idea de que los indígenas eran diferentes y no podían ser completamente asimilados.

Mallon (1995) indica que Perú no ha tenido éxito en su intento por crear un discurso nacional destruyendo nacionalismos populares y alternativos que emergieron fuera de los discursos políticos oficiales[652]. En este contexto de coaliciones de exclusión y represión, las élites destruyeron los discursos nacionalistas y, en el proceso, también destruyeron los discurso alternativos que emergían a nivel local. Mallon (1995) precisa que el siglo XX el estado aún permanece ligado a un conjunto de coaliciones frágiles y excluyentes entre las élites costeñas y las de las tierras altas; una situación que supone obstáculos políticos y discursivos para la formación de movimientos nacionales en el siglo XX. Este argumento incide en el poder que pueden tener las ideas y en el miedo a la represión.

De la Cadena (2000) indica que la fragmentación política peruana ha derivado en un conjunto de identidades regionales diferentes – con élites regionales y con diferentes concepciones sobre el indigenismo – y con un discurso nacional complejo y ambivalente – que actúan contra la emergencia de un movimiento indígena. En el plano nacional, de la Cadena (2000) nota que Perú no ha propagad un discurso de construcción del estado-nacional de mestizaje en claro contraste con Bolivia y Ecuador; simultáneamente Perú ha tratado de eliminar la identidad indígena como categoría

[652] Mallon (1995) señala, por ejemplo, el caso de la Guerra del Pacífico. Las élites permitieron que los indígenas participaran en la guerra pero los reprimieron cuando estos asumieron que eran ciudadanos.

política al tiempo que mantenía los límites étnicos. A diferencia de los otros casos, el mestizaje nunca fue una política estatal oficial; si bien los indígenas eran considerados como inferiores, no se produjo ningún esfuerzo para asimilarlos a la nación peruana como mestizos (entendiendo esta etiqueta como aquella que identifica una mezcla de razas). Por ejemplo, durante el periodo revolucionario de 1968 – 1975, Velasco excluyó el término "indígena" del discurso político (reemplazándolo por el de campesino, como sucedió en Bolivia) pero hizo que la educación bilingüe fuera oficial y usó los símbolos indígenas en sus esfuerzos populistas (Urban, 1991). En otras palabras, se negó a los indígenas un *status* político pero se les reconocieron sus prácticas culturales – creando una dicotomía entre las prácticas políticas y culturales. De la Cadena observa que estas políticas actuaron contra la idea de que los indígenas como tales se opondrían al estado. Se creaba así un contexto en el que ser indígena se comprendía como pobre / campesino. Los indígenas que eran educados en las escuelas de las áreas urbanas tendieron a rechazar su identidad indígena (como sinónimo de pobreza y marginación). Sin embargo, de la Cadena (2000) detecta un sorprendente desarrollo de los indígenas en Cuzco, que habían recibido formación y tendían a identificarse como mestizos (entendiendo aquí esta etiqueta no cómo el resultado de la mezcla de razas sino como una categoría socioeconómica). Los mestizos rechazaron la etiqueta "indígena" (como sinónimo de pobreza) pero no rechazaron la cultura indígena. De este modo, de la Cadena (2000) habla de la emergencia de los "indígenas mestizos". Por tanto, mestizo no significa aquí el resultado de la mezcla de razas sino que se asocia con aquellos habitantes que tienden a practicar la cultura indígena (de una forma u otra) pero que han evitado la pobreza, han recibido formación y se encuentran en una posición socioeconómica más confortable. En la medid que los mestizos rechazan su "indianidad" (pero no su cultura indígena) no se muestran dispuestos a liderar un movimiento indígena (Yashar, 2002).

En Bolivia y Ecuador, de la Cadena (2000) sugiere que los esfuerzos nacionales de cara a la asimilación – con la promoción de los programas de alfabetización en español (más que los bilingües), los programas de mestizaje y modernización, etc. – politizaron a un grupo de líderes indígenas que rechazaron los esfuerzos de asimilación forzada y la idea del mestizaje (como futuro del estado – nación). Estos líderes emprendieron programas

que situaban a la identidad indígena en el centro de los mismos. Este argumento[653] sirve también para contemplar que parte de la responsabilidad de que la identidad indígena en Perú haya permanecido regionalizada y despolitizada públicamente recae en los líderes indígenas potenciales que no se identificaron como indígenas[654]

Sin embargo, a pesar de la posible relevancia de estas observaciones, debe indicarse que no son suficientes para explicar la especificidad del caso peruano. Bolivia y Ecuador también tuvieron élites regionales y ambos países carecían de un proyecto nacional fuerte. Así, las coaliciones exclusivas o la represión de nacionalismos alternativos no son exclusivos de Perú.

Además, la idea del indígena mestizo no es exclusiva de Perú puesto que también existe, en cierto modo, en Bolivia; allí los descendientes de las comunidades indígenas, que han sido educados y se encuentran en el entorno urbano, tienden a asumir una nueva identidad, la de cholo, mientras mantienen las prácticas culturales indígenas. Así, este argumento no puede ser suficiente. Finalmente, si las condiciones institucionales y culturales fueran adecuadas para impedir la organización indígena, sería imposible explicar aquellas experiencias, de carácter reducido, de organización indígena en el país. Precisamente es lo que se detecta. Pequeños enclaves de organización indígena que han tratado de organizarse mediante lineamientos indígenas para afirmar la autonomía y los derechos políticos indígenas.

### 8.2.2. Reformas de la tierra diferentes: diferentes comunidades corporativas

En la primera parte de este capítulo se han visto los paralelismos entre los regímenes de ciudadanía corporativistas en Perú, Bolivia y Ecuador. Las políticas de reforma de la

[653] Podría estar sujeto a cuestionamientos si tenemos en cuenta que los movimientos indígenas emergieron tiempo después de los programas ( décadas de los cuarenta – sesenta ). En Bolivia lo hicieron en la década de los setenta; en Ecuador, los movimientos indígenas no emergieron hasta finales de la década de los setenta - principios de la de los ochenta.

[654] Cotler enfatiza la importancia de la movilidad social y el liderazgo para explicar por qué Perú no tiene movimiento indígena. Primero, detecta que existe un importante grado de movilidad; los indígenas pueden desplazarse de un *status* social de indígena a uno de *cholo* al trasladarse de las áreas rurales a las urbanas. Segundo, nos indica que si bien en Bolivia y Ecuador pueden encontrarse intelectuales y profesionales indígenas, éstos no se detectan en Perú. Considera que se necesitan intelectuales para crear la idea de una identidad étnica a través de la que la población pueda organizarse. Esta ausencia y el factor movilidad han sido obstáculos para la creación de movimientos indígenas en Perú. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, no todos los líderes indígenas son profesionales o intelectuales.

tierra socavaron los hacendados y el poder que ejercían en el entorno rural. En la medida que los hacendados perdían su poder en el campo, los pobres del entorno rural (entre los que se incluyen las comunidades indígenas) obtuvieron una mayor independencia y autonomía. Las tierras redistribuidas pasaron a ser inalienables y no podían ser hipotecadas y, como consecuencia, la reforma de la tierra parecía institucionalizar un nuevo conjunto de relaciones en torno a las propiedades comunales. Las políticas neoliberales desafiaron estas relaciones en la década de los ochenta y noventa – actuando como el catalizador para que las comunidades indígenas se movilizaran para defender su autonomía local .

La experiencia peruana no tuvo el impacto que puede detectarse en los otros casos sobre las comunidades indígenas. La reforma de la tierra en Perú rediseñó dramáticamente las relaciones de propiedad; indirectamente garantizó a las comunidades indígenas una mayor autonomía en relación a los hacendados (como en los otros casos). Sin embargo, a diferencia de Bolivia y Ecuador, esta reforma no garantizó ni impulsó vínculos entre las comunidades ni la creación de capital social. De hecho, tuvo un impacto contrario – fomentó una mayor tensión, desconfianza y competencia. La reforma de la tierra tampoco aseguró los límites comunitarios con los mecanismos institucionalizados que sí que se detectan en los otros casos. En esta sección, se enumeran las diferencias. Como se mencionaba anteriomente, la reforma de la tierra en Perú fue radical tanto en énfasis como en enfoque (Scurrah, 1986; Skidmore & Smith, 1997) y, como ya se ha detallado, fue acompañada por un discurso pro-indígena y anti "señores de las tierras"[655]. Velasco trató de promover empresas que fueran propiedad de los trabajadores y fomentó un espíritu cooperativo. Expropió los hacendados ( particularmente en la costa ) y redefinió las relaciones sociales (eliminando el poder de los gamonales, suprimiendo las relaciones serviles y garantizando un importante grado de propiedad y control para los trabajadores rurales). Pero más que redistribuir las tierras como títulos individuales, Velasco asignó tierras a empresas asociativas como cooperativas y sociedades agrarias. Si bien un pequeño número de estos títulos fueron para comunidades campesinas, la gran mayoría era para las asociaciones cooperativas recién creadas. Velasco promovió la idea de una serie de cooperativas locales conectadas y coordinadas por asociaciones

[655] Resultan muy significativo aquí el eslogan que popularizó Velasco: "Campesino: el señor no comerá más de tu pobreza".

regionales y nacionales (Manrique, 1996). Así, la reforma de la tierra no afectó a la concentración en cuanto a la ocupación de la tierra sino a la propiedad de los grandes hacendados en la medida que fueron distribuidos a individuos de las nuevas asociaciones de trabajadores, campesinos y demás (Hunefeldt, 1997).

La reforma, sin embargo, no distribuyó las tierras de una manera uniforme. La reforma de la tierra supuso la expropiación de las tierras de las haciendas y su transformación a través de la creación de dos nuevos tipos de asociaciones: las Cooperativas Agrarias de Producción (CAP) y las Sociedades Agrarias de Interés Social (SAIS). Ambas, provocaron que los trabajadores, al tiempo que seguían siéndolo, también fueran propietarios y accionistas (McClintock, 1981). Sin embargo, estos dos tipos de cooperativas se diferenciaban en un conjunto de aspectos. Las SAIS incorporaron a los peones de las haciendas y a los campesinos de las comunidades colindantes (que participaron de manera directa en la producción de las SAIS) que se convirtieron en asociados; cada comunidad colindante contaba como un asociado y el excedente de las SAIS se dividiría a partes iguales (Webb & Figueroa, 1975). Las comunidades que no estaban asociadas a las SAIS fueron reestructuradas de acuerdo al modelo de cooperativa y, por primera vez, el estado empezó a regular la organización interna de las comunidades indígenas establecidas (que pasaban a llamarse comunidades campesinas) creando consejos comunitarios liderados por un presidente que sería su representante legal (Remy, 1994). Las CAPs prevalecieron en la costa (dónde las comunidades indígenas / campesinas eran escasas) y convirtieron a las empresas productoras de algodón y azúcar en cooperativas en las que los trabajadores eran los únicos miembros de la empresa. Por su parte, las SAIS prevalecieron en las tierras altas donde las relaciones feudales habían sido las dominantes y dónde las comunidades indígenas eran más numerosas. Las SAIS operaron en las tierras expropiadas a las haciendas y eran propiedad (así como también dirigidas) de los ex - trabajadores de la hacienda, implicando a las comunidades indígenas / campesinas. Por tanto, sus miembros eran más diversos[656]. Las CAPs eran superiores en números pero su dominio en la costa implicó que, en comparación a las SAIS, predominantes en las tierras altas, tuvieran un menor impacto sobre las comunidades indígenas. El resultado de todo este proceso puede contemplarse si se atiende al hecho de que a mediados de la década de los

[656] Seligmann ( 1995 ) indica que las SAIS fueron más prevalecientes en las tierras altas centrales y en la costa que en las tierras altas del sur.

setenta, entre el 70 y el 75% de las tierras agrícolas se encontraban bajo parámetros de dirección cooperativa (Sánchez, 1996; Skidmore & Smith, 1997).

Sin embargo, las SAIS no aplacaron las tensiones en las tierras altas sino que las exacerbaron e incluso crearon otras. En primer lugar, las SAIS demostraron no ser empresas productivas (Gonzales de Olarte, 1994, Manrique, 1996; Sheahan, 1999). Creadas sobre la base de las antiguas haciendas, que a menudo habían carecido de equipamiento moderno y de la infraestructura apropiada, las SAIS fueron menos productivas que las CAPs en la costa, que heredaron empresas modernas en tierras fértiles. Como consecuencia, si bien la situación de los trabajadores de las CAPs tendía a mejorar, la de aquellos afiliados a las SAIS no lo hacía. Debe destacarse aquí que las medidas de redistribución coincidieron con otras políticas que debilitaron la capacidad productiva de la agricultura. Kay (1982) observa que Velasco mantuvo una política de sustitución de importaciones, extendió los precios de control sobre los productos agrícolas – beneficiando a los consumidores sobre los productores; e introdujo subsidios agrícolas para productos importados.

Gonzales de Olarte (1994) señala que si bien la reforma planteaba un alejamiento de los sistemas de producción semi-serviles y del sistema de haciendas al tiempo que promovía una mayor incorporación / integración en el mercado, la reforma no logró cambiar dos problemas amplios y básicos: la baja productividad y la pobreza[657]. Manrique (1996) afirma al respecto que las condiciones de vida no mejoraron y señala que si bien algunas CAPs sobrevivieron durante la década de los noventa, las SAIS y otras cooperativas de las tierras altas fracasaron. Los fracasos económicos de la reforma de la tierra no constituyen una explicación por sí mismos, pero ayudaron a exacerbar los problemas que se apuntan a continuación.

Un segundo aspecto clave gira en torno quién se benefició de la reforma de la tierra y de qué modo (ver tabla 146). La reforma de la tierra reestructuró significativamente las relaciones de propiedad pero fue menos beneficiosa para las poblaciones indígenas de lo

[657] Esto ocurría con un trasfondo marcado por el proceso de urbanización e industrialización. El 36% del país vivía en ciudades en 1940; el 70.4% del país vivía en áreas urbanas en 1993 ( Gonzales de Olarte, 1994 ). Además, la agricultura experimentó un declive en su participación en el PIB: en porcentaje de exportaciones, en productividad ( en la medidas que las tasas de crecimiento disminuían ) y una reducción de la mano de obra en la medida que la población se desplazaba a otros sectores.

que en principio podía esperarse. Como expresan Webb & Figueroa (1975) los efectos redistributivos en los andes peruanos fueron poco perceptibles más aún teniendo en cuenta que la actividad agrícola era el principal medio de subsistencia; por varias razones. En los andes, la tierra fue distribuida como SAIS e incluía a varios sectores, entre ellos a las comunidades y trabajadores de las ex-haciendas. Los trabajadores de las ex-haciendas fueron los primeros beneficiados; recibieron cuotas individuales mientras que esto no sucedió con las comunidades que sólo se beneficiaron de las inversiones en infraestructura (Harding, 1975). Esta situación creó una serie de tensiones entre los trabajadores de las ex-haciendas y los comuneros (Bourque & Palmer, 1978). Los comuneros se sentían en desventaja en el aspecto económico pero también sentían que la distribución de las tierras como SAIS había obstaculizado que las comunidades reclamaran las tierras que habían perdido en beneficio de las haciendas durante los años (Gonzales de Olarte, 1994).

**Tabla 146. Perú: Repartición de hectáreas estandarizadas según el tipo e beneficiarios al 30 de septiembre de 1979. Porcentajes (A) en relación al total de hectáreas estandarizadas adjudicadas y (B) en relación al total de hectáreas estandarizadas agropecuarias. Promedio de hectáreas estandarizadas por beneficiario**

| | **Empresas** | **Individuos** | **Comunidades** | **Total Adjudicado** | **Total Censo 1972** |
|---|---|---|---|---|---|
| **(Hás x 1000)** | 365.4 | 282.8 | 54.1 | 702.3 | 1,811.6 |
| **A (%)** | 52.0 | 40.2 | 7.7 | 100.0 | |
| **B (%)** | 20.2 | 15.6 | 3.0 | 38.8 | |
| **Promedio Ha / Beneficiario** | 3.8 | 2.3 | 0.4 | ( 1.9) | |

Fuente: Revesz (1990)

Los comuneros se resistieron a las SAIS no sólo por la cuestión de los beneficios sino también porque las SAIS representaban los esfuerzos estatales por invadir la autonomía comunitaria. Según Kay (1982) pocas comunidades campesinas habían podido ser reestructuradas ante la reticencia de los comuneros a perder su autonomía siendo integrados en modelo cooperativo del estado.

Si las SAIS establecieron diferencias, en relación a los beneficios entre los que formaban parte de ellas, estas diferencias se extendieron al entono rural. El modelo de SAIS excluyó a las comunidades de las tierras altas andinas. Como se ha precisado, la tierra se distribuyó en primera instancia entre los trabajadores de las haciendas. Sólo un 6% de las comunidades campesinas legalmente reconocidas participaron como

miembros de las SAIS (Hunefeldt, 1997)[658]. La reforma excluyó a trabajadores temporales[659]. Por tanto, la reforma de la tierra sirvió para fragmentar aún más al campesinado peruano con la emeregencia de tensiones entre sus diversos miembros. En este contexto, los no beneficiados empezaron a apuntar hacia los otros campesinos y no hacia el estado (Bourque & Warren, 1978; McClintock, 1981; Grindle, 1986).

Asimismo empezó a emerger una conciencia crítica, como expresa Sánchez (1996), que defendía que la reforma agraria sólo había sido posible porque los propietarios de haciendas habían empezado a abandonar las tierras en la década de los cincuenta como consecuencia de la baja productividad de las mismas. Webb & Figueroa (1975) añaden que esta conciencia apuntaba también a que los procesos de redistribución en el país no habían supuesto transferencias de recursos desde los sectores generadores de ingresos, como la minería y la industria, hacia la agricultura.

Un tercer eje de conflicto surge en relación a los esfuerzos estatales por controlar a las organizaciones comunitarias. El Estatuto Campesino de 1970, por ejemplo, trata de imponer formas comunales de gobernanza (o cooperativas comunales) sobre las comunidades campesinas no incorporadas / reestructuradas por las SAIS (Seligmann, 1995; Manrique, 1996). El estatuto trató de crear armonía a través del establecimiento de cooperativas pero, de hecho, ayudó a crear nuevas divisiones políticas. Creó divisiones internas sobre las estructuras de autoridad, favoreciendo a los comuneros más jóvenes que sabían hablar en español. Y, en relación a la demarcación de los límites comunitarios, se crearon conflictos entre las comunidades sobre dichos límites. Las comunidades también protestaron ante la propuesta inicial que trataba de restringir la pertinencia comunitaria con un criterio de residencia (a pesar del hecho de que muchos comuneros migraron durante parte del año) y restringir la tenencia de tierras no

[658] Tomando a todo el país como referencia, y no sólo centrándonos en las tierras altas, podemos encontrarnos con que la reforma de la tierra benefició en primer término a un pequeño número de familias campesinas. Bourque & Palmer (1978) detectan que la reforma, en 1975, sólo había beneficiado a un 10% de familias campesinas. McClntock 8 1981) concluye que el 10-15% del campesinado se benefició – los mayores y más claros beneficios se extendieron hacia las empresas asociativas (SAIS y CAPs). Gonzales de Olarte (1994) incrementa las cifras a un 37.4% de las familias; 38.3% de los beneficiados fueron comuneros aunque tendieron a recibir menos de una hectárea por familia.

[659] Ver Kay (1982) y Grindle (1986) para una discusión más amplia sobre cómo la reforma agraria afectó de manera diferente a los diversos sectores rurales – con los trabajadores de las ex-haciendas como los más beneficiados, los trabajadores temporales excluidos y las comunidades recibieron desiguales beneficios y en función de las circunstancias.

contiguas (Bourque & Palmer, 1975). Estos planes del gobierno desafiaron la autonomía comunitaria y espolearon la oposición ante lo que se veía como una intervención estatal no deseada. Manrique (1996) apunta que la baja productividad y eficiencia de las SAIS también se debe al hecho de que éstas se encontraban al servicio de funcionarios estatales que tenían intereses creados en mantener las estructuras cooperativas más que los campesinos se favorecieran de la distribución individual o parcelización.

Estas tensiones comunidades-estados no se expresaron necesariamente como demandas comunitarias sino que a menudo se articularon de forma individual. Bourque & Warren (1978) señalan que las prácticas individuales fueron las que predominaron frente a las comunitarias de manera que afirman que no puede hablarse de la emergencia de individuos con perspectivas colectivas en referencia a los problemas de desigualdad. En este contexto, los no-beneficiados empezaron a apostar por intervenir / disolver las cooperativas (Grindle, 1986) y los no beneficiados de las empresas asociativas hicieron lo mismo (Hunefeldt, 1997).

La reforma de la tierra socavó los hacendados pero no empoderó a las comunidades indígenas y los modos corporativistas de intermediación de interés (CNA y SINAMOS) no sirvieron para crear los vínculos entre las comunidades y el estado que se proclamaban en el discurso oficial. Los sectores izquierdistas del gobierno se dieron cuenta de que la reforma agraria no había beneficiado a los comuneros como a los trabajadores de las ex – haciendas y trataron de rectificar esta situación lanzando la CNA y favoreciendo la representación de los comuneros (alrededor de un 75%) sobre la de los miembros de la cooperativa (un 20%). La CNA y SINAMOS apoyaron la invasión de las haciendas que no habían sido expropiadas con lo que las expropiaciones gubernamentales se incrementaron. Sin embargo, la CNA no tuvo éxito en lo que a movilización del campesinado se refiere; básicamente porque fue creada justo antes del derrocamiento de Velasco. Ya en 1978, Morales Bermúdez debilitó severamente a la organización[660]. Por tanto, puede afirmarse que si bien las federaciones agrarias anteriores fueron moderadamente exitosas en el entorno rural, la CNA sólo tuvo modestos logros.

[660] McClintock (1981) nos menciona los casos de las diversas organizaciones rurales que trataron de organizarse en el entorno rural y que, esencialmente, fracasaron. También detecta que las federaciones no fomentaron la confianza entre las comunidades sino que incrementaron las suspicacias.

Desde que la CNA fue lanzada al final del gobierno de Velasco, no tuvo éxito al tratar de movilizar a las comunidades campesinas en una estructura organizativa única ni logró canalizar sus demandas ante el estado. Las comunidades tendieron a buscar su propia autonomía en relación al estado y se resintieron de aquellos esfuerzos exteriores que trataron de regularlas. Por otra parte, en la medida que cada cooperativa competía con las restantes no se generaban los incentivos para unir fuerzas con otras SAIS y CAPs para trabajar con / hacia el estado (Kay, 1982; McClintock, 1991). En síntesis, el tradicional escepticismo campesino hacia el gobierno se mantuvo y las cooperativas consideraron que la intervención del gobierno era una intromisión en sus estructuras organizativas autogestionadas (McClintock, 1981).

Como síntesis, Albó (1991) precisa que gran parte del fracaso se debe a que las SAIS generaron escaso excedente para ser redistribuido; de este modo, para las comunidades indígenas y campesinas, todo el conjunto de reformas sólo fue el viejo sistema de hacienda pero con un "vestido" diferente. En este contexto, diversas SAIS fueron invadidas por comunidades campesinas en la segunda mitad de la década de los setentas y en la de los ochenta con apoyo de la Confederación Campesina del Perú (CCP) y, en algunas ocasiones, de Sendero Luminoso (ver recuadro 43). Este proceso condujo al desmantelamiento de las SAIS y la subsiguiente parcelización (Albó, 1991; Manrique, 1996). A finales de la década de los ochenta, toda la zona andina peruana estaba dominada por pequeñas granjas que, en la mayoría de los casos, no generaron ingresos suficientes para mantener niveles de supervivencia familiar.

| **Recuadro 43. La Confederación campesina del Perú (CCP)** |
| --- |
| La Confederación Campesina del Perú (CCP) se formó en 1947y es considerada como la organización más antigua del campesinado peruano, mayoritariamente indígena (Sánchez, 1996). La CCP fue formada por líderes campesinos afiliados al APRA, el Partido Socialista y el Partido Comunista y jugaron un papel muy importante en las movilizaciones campesinas de finales de la década de los cincuenta y las de los sesenta que, generalmente, se expresaban en lengua Quechua (Monge, 1991; Remy, 1994). Las principales demandas que se canalizaron a través de ella fueron la distribución de la tierra, mejores condiciones de trabajo para los campesinos y el derecho a la organización (Monge, 1991). Si bien la CCP apoyó a miles de sindicatos campesinos regionales que se afiliaron a ella, la CCP no logró niveles de coordinación nacional debido a las luchas internas por la hegemonía y el liderazgo político entre los partidarios del APRA y aquellos más radicales vinculados al partido socialista y comunista (Monge, 1991). Sin embargo, la importancia del movimiento campesino radica en su impulso que condujo a la reforma agraria de 1969 y en la que se contempló la mayoría de sus demandas. De acuerdo a Sánchez (1996), la CCP, a lo largo de su historia, a permanecido fiel a las posiciones de izquierda que propugnaban que la liberación de las poblaciones indígenas sólo podía lograrse a través del socialismo, lo que suponía ignorar el aspecto o vertiente étnica que, con el tiempo y desde la cosmovisión indígena, se ha mostrado como clave. Si bien la CCP fue la principal organización del campesinado indígena en las décadas de los cincuenta y los sesenta, se centró en la clase y en el campesino – la solidaridad del |

trabajador no fortaleció la cohesión de las poblaciones indígenas como tales sino que provocó que éstos empezaran a considerarse a ellos mismos básicamente como campesinos. Al respecto, Remy (1994) indica que las comunidades campesinas crecieron por la adhesión tanto de miembros indígenas como no indígenas y serían las bases de las organizaciones y federaciones nacionales agrarias. Asimismo, la organización de las federaciones campesinas fue el trasfondo sobre el que se operó el cambio de comunidades indígenas a campesinas durante el gobierno de Velasco (Sánchez, 1996). La CCP se debilitó en los años inmediatamente siguientes a la creación de la CNA y SINAMOS (Monge, 1991) y re-emergió como resultado de la creciente actividad de las organizaciones de izquierda en las tierras altas durante los primeros años de la década de los setenta (Monge, 1989). Las organizaciones de izquierda compitieron abiertamente para controlar la CCP así como sus federaciones locales y regionales. En su Congreso de 1974, quedaba claro que los principales objetivos de la CCP eran los de recuperar las tierras para los campesinos, la autonomía política y organizativa en relación al estado y plantear una solución revolucionaria a los problemas de Perú (Monge, 1991). En la década de los setenta y ochenta, la CCP apoyó a las comunidades campesinas que invadieron las SAIS y participó en la distribución de tierras a los miembros comunitarios en forma de parcelas familiares (Albó, 1991). Si bien la retórica de clase dominó a la CCP y a las federaciones regionales afiliadas a ella, las cuestiones relativas a la etnicidad no estuvieron totalmente ausentes. Por ejemplo, en el Quinto Congreso de la CCP, en agosto de 1978, la Federación de Puno, llamada Tupak Katari, sostuvo una reunión en la que denunciaba que el comité ejecutivo de la CCP era poco revolucionario y que no reconocía las nacionalidades Quechua y el Aymará como base de la nación peruana y como los principales actores de la lucha popular que debía iniciarse en el entorno rural. A pesar de todo, se siguió considerando a la revolución socialista basada en la solidaridad del trabajador como el mejor método para mejorar las condiciones de vida de los campesinos indígenas. Sin embargo, la federación Tupa Katari seguiría tratando de reflejar el rol de las nacionalidades Quechua y Aymará en encuentros posteriores.Por ejemplo, en 1979, organizó el "Primer Encuentro de Nacionalidades Quechua y Aymarás y Minorías de los Bosques" junto con la Federación Campesina del Departamento de Cuzco (Montoya, 1989). Así, 75 delegados de 30 comunidades campesinas y tres amazónicas participaron junto con veinte organizaciones campesinas locales y regionales. Acordaron una plataforma conjunta que incluía la distribución de la tierra y mejores condiciones de vida para los campesinos, la defensa de la lengua y la cultura de las nacionalidades Quechua y Aymará así como la de los nativos de los bosques sin olvidar la unidad revolucionaria de los pueblos de Perú sobre la base de la alianza entre trabajadores y campesinos en oposición a la dictadura militar y sus aliados reaccionarios. En 1981, la federación Tupak Katari fue considerada como "divisionista" por el comité ejecutivo de la CCP que sostendría el discurso de clase durante la década de los setenta y ochenta. Como diría Sánchez (1996), la explicación del carácter campesino de los movimientos y accionas en Perú es la mejor respuesta para comprobar porqué el espacio de político se ha mantenido cerrado para otro tipo de expresiones. La CCP sobrevivió a los años de violencia de Sendero Luminoso aunque su influencia sobre el campesinado se fue reduciendo significativamente (aunque no sólo debido a la acción de Sendero sino también por causa de una crisis general en la izquierda peruana, especialmente después del final del socialismo en la Europa del Este y de la desintegración de la Unión Soviética).

Por tanto, el régimen de ciudadanía corporativista (institucionalizado durante el periodo de Velasco) actuó en contra de la emergencia de un movimiento indígena porque:

- La reforma de la tierra aseguró espacios dentro de las comunidades indígenas, en los que podían asegurar su autonomía; pero esta seguridad sólo fue parcial. Remy (1994) indica que se mantuvo, dentro de estas comunidades, un importante grado de autonomía; sin embargo de un modo muy diferente al detectado en las comunidades bolivianas y ecuatorianas – en otras palabras, una autonomía menos segura, más ligada a los límites comunitarios.

- La desigual distribución de los beneficios derivados de la reforma de la tierra crearon tensiones entre aquellos que tomaron parte en las asociaciones cooperativas y entre los beneficiados y los no-beneficiados. Más que fomentar el deseo por promover / defender los derechos comunitarios, este hecho debilitó el capital social, actuó como catalizador de las invasiones de tierras y engendró demandas para la privatización de las tierras comunales.

- Los esfuerzos por reorganizar la estructura organizativa de las comunidades y por vincularlas a modos de intermediación de intereses más amplios se encontraron con resistencias ante lo que se consideraba que eran intentos de intervención estatal no deseados. En este sentido, sólo se generaron redes débiles entre las comunidades y escasas expectativas sobre la posibilidad de que el estado proveyera recursos y defendiera las derechos comunitarios.

Estos aspectos se tradujeron en obstáculos para la creación de un movimiento indígena. En primer lugar, el régimen de ciudadanía corporativista no extendió, de manera activa y efectiva, la autonomía indígena (o recursos) y elevó las divisiones entre las comunidades. Por tanto, cuando el régimen de ciudadanía corporativista se erosionó, existían pocos motivos para movilizarse de cara a defender aquellas políticas asociadas con el régimen de ciudadanía o la autonomía indígena. En segundo lugar, incluso en el caso de que hubiera existido un motivo claro, el régimen de ciudadanía corporativista no dejó redes sólidas en las comunidades indígenas y campesinas como se detectan en Bolivia y Ecuador. Ante la ausencia de estas redes, parece difícil llegar a construir un movimiento indígena. Como demuestran los otros casos, estas redes permiten superar las distancias espaciales y las diferencias culturales entre las comunidades.

Por tanto, puede decirse que las políticas del gobierno militar radical de Velasco implicaron cambios importantes en la relación entre el Estado y el campesinado, los indígenas y los sectores de trabajadores, un proceso que tuvo implicaciones para los desarrollos organizativos. El objetivo del gobierno militar era el de reducir el poder de la oligarquía tradicional e integrar a las masas rurales y urbanas en la sociedad nacional por medio de organizaciones corporativistas controladas por el Estado (Skidmore & Smith, 1997). La creación del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS), debía incluir a campesinos, trabajadores urbanos y habitantes de los

pueblos “ilegales” que rodeaban a Lima. Además, el gobierno reconoció a la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP) afiliada al Partido Comunista y creó la CNA con el objetivo de debilitar a las bases de la CCP (Albó, 1991; Stokes, 1995). La creación de estas organizaciones, como se ha visto, iba acompañada de una retórica radical y etiquetas como “plena participación”, “movilización social” o “revolución” (Stokes, 1995). Pero cuando el gobierno militar, más conservador, de Morales Bermúdez llega al poder en 1975, el experimento de 1968-1975 estaba virtualmente desmantelado así como la capacidad de sus organizaciones básicas como por ejemplo SINAMOS (Skidmore & Smith, 1997). Sin embargo, el gobierno de Morales tuvo que enfrentarse a una sociedad civil radicalizada que sentía los efectos de la crisis económica y las medidas de ajuste que condujeron a un descenso del 40% en los salarios durante el periodo comprendido entre 1973 y 1978 (Skidmore & Smith, 1997). En 1977, 1978, 1979, se produjeron las primeras huelgas nacionales de la historia de Perú aprovechando la transición a la democracia (Stokes, 1995).

Sánchez (1996) y Montoya (1998) también apuntan a la fortaleza de los sectores de la izquierda peruana y su discurso de clase como factores que bloquearon aún más si cabe la formación de organizaciones indígenas autónomas. Así, es paradójico, como afirma Storaker (2001), que en la medida en que estos sectores cobraban fuerza, las poblaciones indígenas se debilitaban. La esperanza de una alianza entre la clase trabajadora y la campesina como eje para la revolución no tomó en cuenta el factor étnico. Sánchez (1996) indica que las interpretaciones marxistas de la realidad adquirieron hegemonía intelectual durante a finales de la década de los setenta alcanzando su grado extremo con el fundamentalismo de Sendero Luminoso.

Las reformas neoliberales de la década de los ochenta y noventa que privatizaron las tierras y recortaron los servicios sociales ocurrieron en un contexto diferente del boliviano y ecuatoriano. Dichas medidas desafiaron las tierras de las comunidades registradas pero éstas habían tenido menos éxito en el mantenimiento de las prácticas indígenas (un resultado de las tendencias que marcaron la formación del estado-nación) y en la creación de redes de solidaridad (una consecuencia del tipo de reforma de la tierra que se promovió). Como se verá a continuación, la violencia asociada a la guerra civil resulta clave para entender también los obstáculos a los procesos de organización en Perú.

### 8.2.3. La violencia y el desbaratamiento de los espacios políticos asociativos y las redes

Finalmente, para comprender la falta de organización indígena debe hacerse referencia al impacto destructivo de la guerra civil – básicamente con sendero Luminoso (SL) pero también con el Movimiento revolucionario Túpac Amaru (MRTA) – y al proceso de militarización de la sociedad que la siguió (Degregori, 1997, 1998; Hinajosa, 1998, Mallon, 1998; Manrique, 1998; del Pino, 1998; Starn, 1998; Burt, 1998; y Basombrío, 1998). Mientras Sl tomó las armas en 1980, el MRTA lo hizo en 1984 (Obando, 1998)[661].

La guerra civil tuvo un impacto serio y amplio en toda la sociedad peruana. Muchas personas fueron víctimas de la violencia y aquellos que sobrevivieron siguieron viviendo con miedo ante lo que pudiera pasar. Además, la gurra civil supuso obstáculos insuperables de cara a la organización en el entorno rural – tanto sobre lineamientos indígenas como otros. Esto se produjo por dos razones. Primero porque los movimientos de guerrilla destruyeron las redes existentes o la infraestructura organizativa existente. Segundo, la crisis de gobierno cerró las potenciales oportunidades políticas que podían haber existido para organizarse.

Es necesario precisar que el inicio del conflicto interno se produce en un momento de transición democrática en el que Perú vive un fuerte radicalismo por parte de los sectores de izquierda. Ello se había demostrado durante la segunda mitad de la década de los setenta con las huelgas generales que indicaban, por primera vez en la historia del país, que la "izquierda" se había convertido en un actor social poderoso (Degregori, 1992). Stokes (1995) afirma que el resultado más extremo de este proceso de radicalización fue la violenta irrupción del Partido Comunista de Perú – Sendero Luminoso.

Antes del inicio de la década de los ochenta, Sendero Luminoso era una organización desconocida para la mayor parte de la población en tanto que no había tomado parte en

[661] SL desarrolló una particular fuerza en aquellas áreas en las que la reforma agraria tuvo un impacto más débil. Hunefeldt ( 1997 ) precisa que la reforma agraria apenas llegó a Ayacucho, Apurímac y Andahuaylas, la región en que SL empezó.

las huelgas generales ni trató de influenciar ni a las federaciones campesinas ni a los sindicatos de trabajadores. Sin embargo, se concentró en la formación de pequeños grupos con una ideología muy rígida y dependientes del partido. Como indica Degregori (1992), una característica fundamental de la actividad de Sendero es su desvinculación de las organizaciones de base: comunidades campesinas, sindicatos, etc. Todas ellas fueron reemplazadas por organismos de manera que era el partido el que tomaba todas las decisiones.

SL emergió como una organización militar que no toleró formas de organización alternativas y se propuso destruir las asociaciones, organizaciones y redes independientes. Diversos activistas comunitarios que habían estado luchando por una u otra causa, fueron asesinados por SL. En este contexto, las organizaciones existentes se diluyeron y sus líderes fueron, a menudo, silenciados. En otras palabras, SL esencialmente destruyó los marcos potenciales para la organización legal de base étnica – destruyendo los vínculos comunicativos para compartir experiencias, para la aparición de líderes alternativos o para el mantenimiento de las organizaciones.

Estos movimientos de guerrilla, a menudo, son contemplados como movimientos indígenas que han iniciado una guerra violenta para defender los aspectos indígenas. SL reclutó indígenas – particularmente aquellos que habían migrado desde las áreas urbanas y particularmente entre aquellos que formaban parte de la Universidad de Ayacucho – pero, igual que el MRTA, no promovió las demandas étnicas *per se*. Varios especialistas han indicado que SL trató de socavar los sistemas comunitarios indígenas – encontrándose, a menudo, con resistencias en las comunidades de las tierras altas donde los sistemas de gobierno y autoridades étnicas eran más fuertes (Degregori, 1998; del Pino, 1998).

Cuando estalló la violencia en el centro del "trapecio andino", Sendero Luminoso fue interpretado como un movimiento indígena, milenario y se consideró que su acción era una "venganza de muchos siglos" o la "utopía andina" (Remy, 1994). Como indica Starn (1995), el inicio de la violencia por parte de Sendero, revivió los temores de la población de la costa sobre el potencial revolucionario de las masas andinas e incluso algunos intelectuales limeños interpretaron las actividades de Sendero como una

revolución indígena destinada a restablecer el imperio inca[662]. Sin embargo, el liderazgo de Sendero Luminoso era generalmente mestizo y sus principales seguidores fueron estudiantes de origen andino que entraron masivamente en las universidades en la década de los setenta y estaban disconformes con la falta de oportunidades para la movilidad social (Degregori, 1992). Sendero Luminoso ganó apoyo en algunas comunidades (si no se tiene en cuenta el uso de amenazas y represiones) ya que logró poner reestablecer el orden a través del castigo hacia los ladrones de ganado y regulando las funciones del aparato estatal que éste no había logrado gestionar tras la desestructuración del sistema de haciendas (Remy, 1994)[663].

La interpretación inicial de la actividad de Sendero como un movimiento indígena condujo a una estrategia de represión militar en las tierras altas que afectó a la población indígena en particular. Remy (1994) expresa que el miedo y la desconfianza hacia el "otro" provocó que los soldados, al ver a alguien vestido con poncho o con prendas propias de comunidades andinas, dispararan primero y preguntaran después[664]. Los campesinos indígenas de las tierras altas del sur sufrieron los ataques del ejército pero también los de Sendero Luminoso (ver mapa 15). Todo aquello que tuviera alguna relación con el "viejo" estado debía ser eliminado de acuerdo a la ideología de Sendero, incluyendo a las comunidades campesinas y a las administraciones locales; de este modo, líderes comunitarios, profesores y alcaldes identificados como parte del sistema estatal fueron asesinados (Remy, 1994; Starn et al., 1995)[665].

---

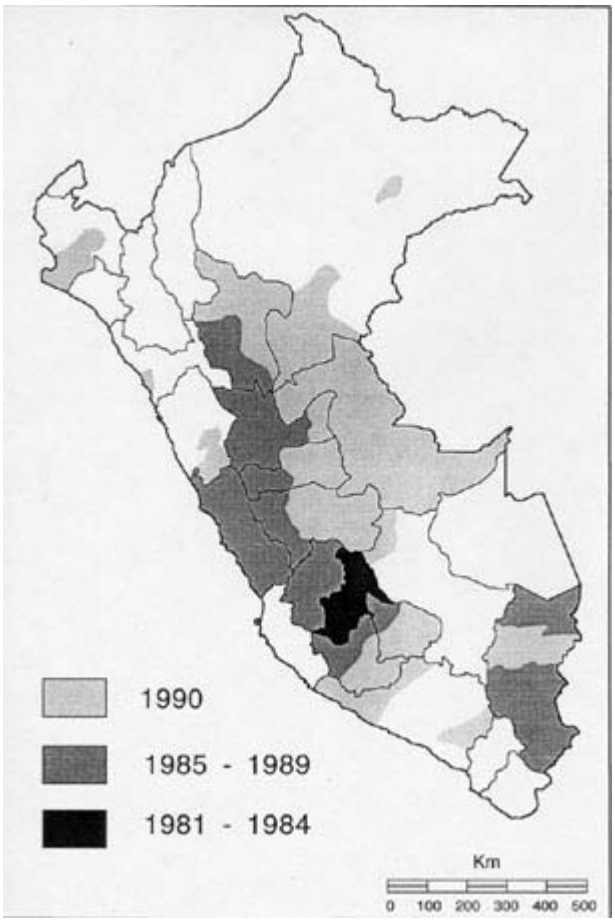
[662] Portocarrero (1993) documenta el miedo de la población, especialmente de las clases dominantes, con los resultados obtenidos a través de la realización de una encuesta realizada entre estudiantes de tres de las principales universidades privadas de Lima en 1984: 91% de los 221 estudiantes respondieron "sí" a la pregunta sobre si habían oído rumores de que Lima sería invadida; el 66% respondió que esos rumores les producían miedo mientras que el 19% era indiferente.

[663] Sin embargo, la justicia de Sendero Luminoso fue costosa para los campesinos en la medida en que la pena de muerte afectó a mercaderes, líderes de comunidades y de organizaciones campesinas lo que provocó que, desde mediados de los ochenta, los campesinos trataran de aliarse más con el ejército que con Sendero (Storaker, 2001).

[664] Gradualmente el ejército se daría cuenta de que la mayor parte de campesinos indígenas realmente trataban de protegerse de Sendero Luminoso y cambiaron su táctica a finales de la década de los ochenta: cedieron armas a las poblaciones indígenas, una decisión que acabó influyendo en el declive de la organización terrorista (Remy, 1994).

[665] Starn (1995) expresa que Abimael Guzmán, líder de Sendero, afirmaba que la revolución y los revolucionarios deberían cruzar ríos de sangre para destruir al "viejo" estado y construir una nueva sociedad.

**Mapa 15. Expansión geográfica de Sendero Luminoso en Perú (1981-1990)**




En este contexto de guerra civil, los militares reafirmaron su poder en el entorno rural y dentro de las instituciones políticas de gobierno. Sin embargo, como consecuencia de su participación en la brutal guerra civil de los ochenta, los militares emergieron de un modo muy diferente a los de la etapa de Velasco (Rospigliosi, 1995; Mauceri, 1997; Obando, 1998). Los militares se preocuparon mucho menos por establecer un corporativismo inclusivo y fueron unos militares al "estilo latinoamericano" (Yashar, 2002); es decir, los militares peruanos empezaron a conducir operaciones militares contra las guerrillas. Si bien los militares operaron bajo reglas civiles, desarrollaron un significativo grado de autonomía institucional para regular sus popios asuntos y "gobernar" el entorno rural[666]. Como Mauceri (1997) y Roberts & Peceny (1997)

[666] El autogolpe de 1992 y los eventos que se sucedieron durante el 2000, revelan que los militares habían desarrollado redes que operaban fuera de la jurisdicción civil y fuera de los parámetros constitucionales.

observan, con la intensificación de la guerra civil a principios de la década de los ochenta, el Presidente Belaúnde declaró el estado de emergencia en varias provincias – primero en Ayacucho y después en otros departamentos. En diciembre de 1982, nueve provincias en los departamentos de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica fueron declarados como zonas de emergencia y tomadas bajo el control de los militares; dicho control se extendió a 27 provincias en 1985 (Starn et al. 1995)[667]. Mauceri (1997) precisa que, a finales de la década de los ochenta, casi el 60% del territorio nacional estaba bajo el estado de emergencia. Roberts & Peceny (1997) añaden que, en junio de 1989, nueve departamentos se encontraban bajo dicho estado de emergencia. En 1991, el estado de emergencia afectaba a 85 provincias en 16 de los 24 departamentos del país, incluyendo a la mitad de la población nacional y al 40% del territorio.

Los militares se convirtieron en la autoridad gobernante (con autoridad política y administrativa) en estas zonas y desplazaron a los cargos locales elegidos (Mauceri, 1997, Roberts & Peceny, 1997). En otras palabras, Perú era nominalmente una democracia pero en la práctica era un país dominado por las fuerzas militares – SL por un lado y por el otro los militares. Como Mauceri (1997), Roberts & Peceny (1997) destacan, las libertades civiles apenas existieron y Perú estableció un record de abusos a los derechos humanos. Estas violaciones de derechos humanos fueron cometidas por varias fuerzas: militares, insurgentes, traficantes de drogas, escuadrones de la muerte o patrullas civiles paramilitares (las rondas campesinas). En esta situación, se produjeron pocas oportunidades políticas para la aparición de organizaciones cívicas alternativas.

Muchas comunidades trataron de esquivar la violencia y la destrucción que se derivaba del conflicto. La creación de las rondas campesinas fue una respuesta a ello (ver recuadro 44). Las rondas sirvieron para proteger a las comunidades de los ataques y la acción de Sendero Luminoso y fueron importantes para impedir su avance; además, como especifica Remy (1994) son una muestra ineludible de la capacidad organizativa de los campesinos. Éstas emergieron primeramente (en el norte) para defender a las comunidades y después (en el sur) como fuerza paramilitar. La versión paramilitar de estas organizaciones fue particularmente prevaleciente durante la administración de

[667] más de 5.000 personas fueron asesinadas en esta zona de emergencia lo que equivalía a más del 1% de la población del momento (Stara et al., 1995). El saldo del conflicto interno asciende a más de 20.000 víctimas, la mayoría indígenas; para Albó (1991) precisamente ese es le factor que ha provocado un grado tan bajo de conciencia al respecto no sólo nacional sino internacionalmente.

García y Fujimori en la medida que formaron patrullas armadas de defensa civil y se situaron bajo las fuerzas militares a nivel local (Roberts & Peceny, 1997), constituyendo un fenómeno de militarización a nivel local en el entorno rural peruano. La "democracia" peruana contemplaba así como el gobierno civil cedía el poder a los militares (particularmente en las zonas de emergencia); se rompía el estado de derecho así como las garantías constitucionales; del mismo modo con las instituciones representativas y las formas autónomas de intermediación de interés (Roberts & Peceny, 1997).

**Recuadro 44. Las rondas campesinas en Perú**

Las rondas campesinas surgen a finales de la década de 1970 en el departamento de Cajamarca, en el pueblo llamado Cuyumalca (provincia de Chota). Frente al robo que se produjo en la escuela del lugar, la policía, luego de investigar los hechos, en lugar de dar protección, delega esta función al teniente gobernador (autoridad política) quién ordenó formar grupos de profesores y padres de familia para vigilar la escuela . De este modo, el origen de las rondas campesinas se encuentra en la lucha contra el abigeato (robo de ganado, tanto vacuno como caballar) así como los comerciantes, jueces y policías que, luego del fracaso de la reforma agraria, pretendían reemplazar al antiguo poder terrateniente (Degregori, 1999). Su gasificación fue muy rápida y hacia inicios de la década de 1980 se extienden a la sierra de Piura. En la actualidad se calcula que existen alrededor de 3.500 rondas en la sierra norte (Starn 1991), que agrupan alrededor de 280.000 ronderos. Sin embargo, no se puede saber con exactitud el número de Rondas Campesinas existentes y tan sólo se han formulado algunas estimaciones como la precisada. Uno de los rasgos que convierte a las rondas es la voluntad explícita de evitar o minimizar la violencia. En la década de los ochenta, las rondas campesinas en Perú se convirtieron en uno de los principales obstáculos en referencia a las acciones desarrolladas por Sendero Luminoso (se calcula que, en la actualidad, sólo en Ayacucho –donde se iniciaron las hostilidades por parte de Sendero Luminoso- existen 35.000 ronderos). Básicamente, ante la ausencia de alcance por parte de las instituciones estatales durante el conflicto interno, las comunidades rurales se organizaron en comités de autodefensa o rondas campesinas, para protegerse de los ataques de Sendero Luminoso. Sin embargo, estas patrullas de defensa fueron posteriormente usadas por las fuerzas armadas en su lucha contra los insurgentes armándolas como medio para consolidar el poder en las áreas rurales en la lucha contra los grupos insurgentes (comenzando a crearse lo que también se conocería como Comités de Auto-Defensa). En muchos enclaves, particularmente en las áreas aisladas y en las comunidades nativas de la selva, estos grupos eran las únicas garantías de seguridad y la única fuerza para oponerse a los organizaciones de oposición al régimen. Dichas también fueron identificadas como responsables de abusos en contra de los derechos humanos por parte de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR). Alrededor del 5% de las muertes y desapariciones reportados a la CVR se atribuyen a este grupo así como su calidad de afectados por de la violencia. También se indica que, con frecuencia, estuvieron involucrados en actividades relativas al narcotráfico y al empleo de la violencia para la solución de disputas de carácter personal. Según el informe de la CVR (2003), los civiles que se rehusaban a participar en los grupos de autodefensa eran con frecuencia acusados de apoyar a grupos terroristas. A pesar de la finalización del conflicto interno –a pesar de que aún quedan reductos organizativos que se identifican como parte de Sendero Luminoso- las poblaciones rurales que durante las décadas pasadas se vieron afectadas por la violencia política y permanecen en sus localidades de origen, continúan padeciendo las mismas carencias de esos años. Así, no es de extrañar que todavía permanezcan en posesión de los Comités de Autodefensa cerca de 200.000 armas destinadas a la protección de sus comunidades. Dicha situación se mantiene, debido a que aún el Estado no ha instalado comisarías u otro tipo de destacamentos policiales en muchas de las zonas que se vieron devastadas por la guerra interna (CNDDHH, 2003). Además, en noviembre de 1987, el Congreso de la República aprobó la ley 24571 en virtud de la cual se reconoce su existencia.. Sin embargo, dicha ley ni el artículo 149 de la Constitución Política del Perú les han reconocido la función de resolver conflictos. El servicio de la Ronda consiste en recorrer por las noches todas las entradas y caminos rurales para velar por la paz y tranquilidad de los campesinos. Están organizadas por turnos: durante la noche hay más de dos turnos y, dependiendo del número de ronderos, se realiza el servicio de ronda cada 8 o más días. Se pide a los varones de la comunidad entre 18 y 60 años de edad que presten sus servicios en las rondas. Los criminales son generalmente entregados a la asamblea general de la

comunidad, compuesta por campesinos terratenientes que determinan su culpa o inocencia e imponen su castigo.

En síntesis, prácticamente no existió espacio político asociativo. Abimael Guzmán, el líder e ideólogo de SL fue capturado en 1992 y SL perdía gran parte de su fuerza. Skidmore & Smith (1997) precisan que este instante marca el declive de la organización[668]. Posteriormente, el gobierno también capturó a varios líderes del MRTA. Con estas operaciones, los militares parecían haber decapitado a los dos movimientos y haber puesto un final a la guerra civil. Sin embargo, el final de la guerra civil no se vio remplazado por un periodo de libertades civiles sin ambigüedades o por la extensión del espacio político asociativo. El gobierno de Fujimori implementó un autogolpe en 1992 que cerró los tribunales civiles, las instituciones representativas y socavó los derechos y protecciones constitucionales (Roberts & Peceny, 1997). Durante la época de Fujimori, se cerraron las imprentas, los partidos políticos se vieron debilitados y las libertades civiles, a menudo, pisoteadas. Los militares actuaron con un poder y una impunidad que iba creciendo (Roberts & Peceny, 1997). Así, si bien la violencia política disminuyó de 1992 a 1993, el número de provincias bajo el estado de emergencia crecía de 52 a 66; a finales de 1994, casi la mitad de la población seguía viviendo en "zonas de emergencia" (Roberts & Peceny, 1997). A partir de mediados de los noventa, estas cifras empezaron a disminuir pero el espacio para la organización sindical, las protestas y demás actividades, no se institucionalizó (ver tabla 147 para detalle sobre fechas significatives del auge y caída del terrorismo en Perú).

**Tabla 147. Perú: breve cronología de eventos relevantes en la historia del terrorismo peruano**

| Año | Suceso |
|---|---|
| 1928 | José Carlos Mariátegui La Chira funda el Partido Socialista Peruano |
| 1964 | Bandera Roja se escinde del Partido Comunista Peruano |
| 1968 | El Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, encabezado por el General Velasco, llega al poder |
| 1970 | Abimael Guzmán y sus seguidores se separan de Bandera Roja y forman Sendero Luminoso |
| 1980 | La democracia vuelve a Perú. Sendero Luminoso perpetra su primer acto violento en Ayacucho en la víspera de la elección del presidente Fernando Belaúnde Terry. |
| 1981 | Se aprueba la ley anti-terrorista (Decreto 046). Se declara el Estado de Emergencia en Ayacucho. Sendero Luminoso ataca prisión de máxima seguridad: 247 presos consiguen escapar. Se despliega una fuerza de 1500 policías en la zona. El proceso de búsqueda y captura provoca la suspensión de derechos. |
| 1982 | El Estado de Emergencia se extiende en Apurímac y Huancavelica. Las fuerzas militares se despliegan en esfuerzos anti-terroristas. Inicio de la formación del Movimiento revolucionario Túpac Amaru (MRTA). |

[668] Se especuló con que con la captura de Guzmán, se produciría una progresiva dinámica organizativa de carácter indígena en los andes. Hasta el momento, no se ha producido.

| | |
|---|---|
| 1983 | El fenómeno del "Niño" afecta a tierras, estructuras y economía; la inflación asciende al 150%. |
| 1986 | Sendero Luminoso ejecuta entre 30 y 40 ataques terroristas al mes en Lima durante el primer semestre del año. Sendero Luminoso protagoniza levantamientos violentos en 3 prisiones; 250 prisioneros son asesinados. Casi no se producen ataques terroristas en Lima durante los seis meses siguientes. |
| 1989 | Víctor Polay, líder del MRTA, es capturado. Nester Cerpa Cartolini asume el control del MRTA. |
| 1990 | Victor Polay y 46 internos escapan de la prisión de Canto Grande gracias a la excavación de un túnel de 315 metros. Alberto Fujimori es elegido presidente. |
| 1992 | Abimael Guzmán, líder de Sendero Luminoso, es capturado. Polar es recapturado y confinado, en condiciones de aislamiento total, en la base naval de Callao. Fujimori cierra el Congreso, disuelve la Corte Suprema e institucionaliza tribunales militares. |
| 1996 | Miembros del MRTA toman la residencia del embajador japonés en Lima con 600 rehenes. |
| 1997 | La Policía irrumpe en la residencia del embajador japonés en Lima y mata a todos los terroristas, incluido Cartolini. |
| 1998 | Tres líderes de Sendero Luminoso – Quintero, Ramírez y Anoso – son capturados. |
| 1999 | Oscar Ramírez Durand, líder de Sendero Luminoso, es capturado. |
| 2000 | Eloy Carlos García es capturado (había escapado de la prisión de Ayacucho en 1981). Alberto Fujimori huye hacia Japón. |
| 2002 | Coche bomba estalla junto a la embajada norteamericana: 10 muertos y 30 heridos. |
| 2003 | La Comisión de la Verdad y la Reconciliación publica un informe en el que se describen los efectos del conflicto interno. |

Fuente: Elaboración propia a partir de Barrientos Hernández & Church (2003)

El entorno rural peruano se caracterizó por ser un entorno complejo en el que poder organizarse. La identidad indígena permaneció como una fuente de vergüenza para la mayoría de campesinos peruanos que dudaron al organizarse en torno a esta identidad. Además, la evolución histórica respecto a la incorporación política, reconocimiento de las comunidades y distribución de la tierra tuvo un impacto destructivo sobre las redes indígenas comunitarias – creando tensiones y conflictos. Finalmente, la guerra civil destruyó las redes políticas que quedaban y cerró el espacio político asociativo que puede encontrarse en otras partes de la región. En este contexto, los líderes no emergieron y, si lo hicieron, no fueron capaces de organizar un movimiento nacional. Sorprende el hecho de que dos incipientes movimientos indígenas emergieran en dos regiones aisladas del país. A continuación, se explica esta variación subnacional.

## 8.3. Excepciones organizativas locales en Perú: reductos en la Amazonía y en la Sierra

En las páginas precedentes se ha reflexionado sobre los obstáculos para la emergencia de un movimiento indígena en Perú desde un contexto homogéneo – con especial atención en la relación entre el estado y las comunidades indígenas en las tierras altas de la zona andina. Sin embargo, en el caso peruano, existe una variación regional dentro de los andes ( entre la zona sur, norte y central de la sierra ) y entre la amazonía y los

andes. Mallon (1995) precisa que la variación regional y la fragmentación en Perú es muy profunda. En este contexto de fragmentación regional, se halla una variación subnacional. En la zona sur de los andes y la amazonía se detecta el mantenimiento de vínculos comunales más fuertes y un mayor grado de autonomía en las comunidades (con una presencia más débil del estado) con lo que se afirma que la guerra ha sido menos represiva en estas regiones. En otras palabras, se encuentran mayores redes sociales y con un mayor espacio político asociativo en dichas regiones. De este modo, aparece aquí la semilla para la emergencia de un posible movimiento indígena. Y precisamente esto es lo que aparece: movimientos de carácter regional en la amazonía y en el departamento andino de Puno[669].

Debe precisarse que no es la primera vez que los movimientos indígenas han emergido en estas dos regiones. Ya a mediados del siglo XVIII, el movimiento liderado por Juan Santos Atahualpa tuvo su epicentro en la parte inferior de la amazonía peruana, cerca del lugar en el que se organizaron los movimientos indígenas contemporáneos (Santos-Granero & Barclay, 1998)[670]. También la rebelión liderada por Tupac Amaru a finales del siglo XVIII se localizó en Puno – precisamente en la misma región en la que ha emergido el proceso de organización indígena andino.

Como sus precursores, la organización indígena contemporánea en Perú se ha movilizado en contra del estado y de los desafíos hacia la autonomía local. Estos movimientos, sin embargo, sólo han tenido la capacidad y la oportunidad para organizarse cuando dos factores adicionales han estado presentes. En primer lugar, estos movimientos sólo han emergido allí donde las instituciones comunitarias han sido relativamente fuertes y han sido la base para articular "nacionalismos alternativos" (Mallon, 1995) y fomentar la creación de movimientos. Estas instituciones eran débiles en la zona central de los andes / sierra pero relativamente fuertes en la amazonía y sur de Perú, dónde se encuentra Puno. En segundo lugar, estos movimientos sólo han emergido allí donde ha existido el espacio político asociativo. Tanto desde una perspectiva histórica como contemporánea, el espacio político asociativo ha sido mayor en estas regiones (Yashar, 2002). Históricamente, se produjo una mayor penetración

[669] Situado al sudeste del país en la meseta del Collao a orillas del lago Titicaca,

[670] Stern (1997) indica que no podemos asumir que en otras regiones del país no existieron motivos / deseos para protestar. Pudo darse el motivo pero no la capacidad por organizarse.

estatal y unos niveles de represión más notables en las tierras altas centrales – cortando las oportunidades que continuaron existiendo en la amazonía y en las regiones andinas del sur, dónde el estado fue más débil. En el periodo contemporáneo, la guerra civil "cerró" nuevamente los procesos de organización política en la zona central andina pero ésta fue menos destructiva y penetrante en la amazonía y Puno.

Finalmente, las probabilidades en contra de los procesos de organización en estas dos regiones en el periodo contemporáneo son menores por una simple cuestión de cifras. El número de comuneros en la amazonía y Puno (y Cuzco) son menores que el promedio nacional: 125 de promedio en las comunidades campesinas; 85 en Puno; 33 en la amazonía (Valera, 1998). Como indicó Mancur Olson (1965) esta situación disminuye las barreras para los procesos de organización en contextos en los que existe un motivo, capacidad y oportunidad.

### 8.3.1. Excepciones organizativas en la Amazonía

Tal y cómo se ha comprobado con anterioridad, Perú presenta unas condiciones adversas para la organización de movimientos indígenas a escala nacional. Sin embargo, han emergido algunos movimientos indígenas de carácter local. Particularmente en la amazonía. Perú ha desarrollado importantes reformas en cuanto al reconocimiento de derechos indígenas pero la brecha entre las leyes y su implementación es considerable[671]. Dandler (1998) informa que el 85% de los indígenas amazónicos se encuentran afiliados a algún tipo de organización y que la mayoría pertenece a alguna federación de carácter étnico – que reclaman autonomía territorial y autodeterminación. Si bien algunas de estas organizaciones fueron fundadas para la defensa en contra de los colonizadores, lo cierto es que todas se han centrado en la defensa de las tierras y territorios así como para lograr el derecho a una educación bicultural (Dandler, 1998). Este tipo de organizaciones aisladas sólo eventualmente han logrado integrarse en organizaciones más amplias y de carácter interétnico.

[671] Dandler (1998) identifica la brecha entre las diversas reformas legislativas y constitucionales, en referencia a las poblaciones indígenas, y el fracaso para ir más allá de proyectos piloto de cara a una completa implementación.

Puede decirse que este proceso culminó con la fundación de la Coordinadora de Comunidades Nativas de la Selva en 1979 que fue rebautizada como Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIEDESEP) en 1980. AIEDESEP representaba varias federaciones y trató de fortalecer las iniciativas locales y regionales que apuntaban a los procesos de titulación de tierras, la promoción de la educación bilingüe o la mejora de la salud. En 1998, se contabilizaban 59 federaciones en el amazonas con representación de 65 grupos indígenas diferentes. Conjuntamente, estas federaciones hablaban en beneficio del 93% de las comunidades indígenas de la amazonía; de estas 59 federaciones, 42 estaban afiliadas a AIEDESEP (Dandler, 1998).

Por tanto, por qué emergieron los movimientos indígenas en la amazonía? Para responder a esta cuestión, debe incidirse en tres factores: (1) la centralidad de las cuestiones referentes a la autonomía: las poblaciones indígenas de la amazonía han mantenido una autonomía en referencia al estado durante la mayor parte de la historia de Perú; el régimen de ciudadanía corporativista sirvió para institucionalizar dicha autonomía y asegurar que los espacios dentro de estas comunidades pudieran funcionar; las siguientes reformas del estado desafiaron esta autonomía y motivaron que las poblaciones indígenas se organizaran para defender sus derechos; (2) la iglesia y las ONGs crearon redes que proveyeron infraestructura y capacidad para organizarse; (3) la guerra civil fue menos penetrante en la amazonía que en los andes – aunque tuvo un impacto muy destructivo en algunas comunidades – con lo que se dispuso de un mayor espacio político asociativo. A continuación se analizan estos puntos.

* En relación a la autonomía, las comunidades indígenas de la amazonía han mantenido siempre un nivel de autonomía, en relación al estado, relativamente elevado y una fuerte identidad como indígenas de grupos étnicos particulares. De hecho, la amazonía, en gran parte, ha permanecido fuera del imaginario público y más allá de la jurisdicción estatal de una manera efectiva[672]. Por tanto, como en Bolivia y Ecuador, la amazonía ha permanecido como un espacio en que las poblaciones indígenas han vivido en unas

[672] A finales del siglo XIX y principios del XX, se aprobaron tres leyes que afectaron ostensiblemente a las tierras amazónicas. La Ley de Inmigración y Colonización ( 1893 ) y la Ley Orgánica de las Tierras de Montaña ( 1889 ) y la Ley General de Tierras de Montaña ( 1909 ). Esta última no fue revocada hasta 1974; negaba que las tierras amazónicas fueran tierras indígenas ( a menos que pudiera presentarse un título o contrato )y declaraba que todas las tierras amazónicas eran tierras del estado y que podían ser distribuidas por iniciativa estatal. En este sentido, la legislación indígena de la década de los veinte y los treinta, los proyectos de desarrollo y los cambios de régimen tuvieron un impacto menos profundo en estas regiones que los que se detectan en el resto del país.

circunstancias relativamente autónomas. Como consecuencia, la amazonía siempre ha sido considerada como menos integrada en la política y economía nacional. El estado ha penetrado débilmente en estas áreas y el mercado se encuentra menos desarrollado. Los procesos de conquista y control estatal fueron mucho más extensos en la zona andina; la amazonía no sufrió los efectos de la conquista de la misma manera con lo que la autonomía comunitaria y las diferencias étnicas han permanecido como más significativas en estas regiones que en el resto del país. Así, las poblaciones indígenas mantienen distintivos étnicos como los Ashaninka, Amuesha, etc; en la sierra sólo se distinguen, en caso de hacerlo, entre aymaras y quechuas (Remy, 1994); así las poblaciones indígenas han mantenido sus poblaciones diferenciadas, con sus propios nombres y su autonomía en la gestión de sus territorios.

Como ejemplo del "retiro estatal" de la amazonía puede comprobarse que, de hecho, el estado esencialmente dejó estas áreas en manos de las iglesias que trataron de gobernar estos espacios al tiempo que los que los exploradores / colonizadores trataron de utilizarlas como fuentes de recursos económico. El estado firmó un contrato con el Summer Institute of Linguistics para promover la asimilación en la zona a través de procesos de formación biculturales y otras formas de educación (Yashar, 2002). El estado abandonó la idea de gobernar la amazonía y dejó este papel a las iglesias.

Los años de gobierno de Velasco sirvieron para cambiar el curso de las relaciones entre el estado y la amazonía y los términos de la autonomía comunitaria en relación al estado. Velasco trató de penetrar en la zona institucionalizando un nuevo tipo de autonomía comunitaria. Con la Ley de Comunidades Nativas de 1974, el gobierno militar exigía que las comunidades se registraran si querían obtener reconocimiento político y títulos oficiales para las tierras[673] lo que supuso la imposición de formas estandarizadas de organización comunal – con autoridades comunitarias y una asamblea (Valera, 1998).

Antes de la aparición de la ley, las familias indígenas ocasionalmente se habían establecido en aquellos lugares en los que se encontraban las escuelas; la ley de 1974

[673] Como parte de este proceso de incorporación, SINAMOS y otras federaciones empezaron a organizarse en la amazonía aunque tuvieron una presencia menos activa que en los andes.

creó un proceso de "nuclearización" con el que las familias indígenas se establecieron y formaron comunidades (Yashar, 2002). No es hasta este momento que puede empezarse a hablar de comunidades indígenas en la amazonía. Pero si bien la ley creó un impulsó para formar estas comunidades, el estado no siempre siguió aquellas promesas que estaban asociadas a la ley.

Bajo estas circunstancias, estas "nuevas" estructuras comunitarias sirvieron ocasionalmente para otros fines (Dandler, 1998). La ley no sólo legalizaba / estandarizaba a las comunidades, las concentraba en un determinado lugar y creaba vínculos con el estado, sino que también proveía los instrumentos legales para que las comunidades reclamaran tierras – incluyendo los bosques que ellas habían usado y en los que habían vivido[674]. La ley garantizaba tierras comunales y precisaba que eran inembargables e imprescriptibles. Además, las autoridades indígenas gozarían de jurisdicción sobre estos espacios y las comunidades estarían exentas de pagar impuestos (Dandler, 1998). En esencia, esta ley trataba de replicar las prácticas andinas en referencia al uso y gobernanza de las tierras e imponerlas en la amazonía y el estado proveyó una fórmula para "anclar" a los indígenas amazónicos en enclaves determinados (alterando las tendencias itinerantes de las poblaciones indígenas amazónicas). Por otra parte, los bosques y los ríos, previamente compartidos por las poblaciones indígenas fueron asignados como propiedades colectivas de unas poblaciones sobre otras (Dandler, 1998). Finalmente, el estado reconoció la jurisdicción de los usos y costumbres en áreas de disputa civil que pudieran tener lugar en una determinada comunidad (Aroca Medina, 1999)[675].

El proceso empoderó a las comunidades indígenas pero tuvo consecuencias limitadas. Por una parte, el estado reconocía a las comunidades y les garantizaba derechos legales. Así mismo, el estado reconocía y protegía las tierras comunales declarándolas

[674] Las poblaciones indígenas empezaron a utilizar la ley como un recurso para organizarse y asegurar los espacios en los que podrían residir y mantener prácticas políticas, culturales y económicas. Sin embargo, existían ciertos límites. La ley permitía titular a las comunidades pero no les ofrecía las bases legales para asegurar mayores proporciones de tierras para las poblaciones indígenas. Por tanto, la estrategia pasaba por asegurar la titulación de cada comunidad.

[675] Aroca Medina (1999) observa que un Decreto Ley de 1978 (22175) aprobaba una nueva ley de comunidades nativas que mantenía la jurisdicción de los usos y costumbres en los conflictos internos, siempre y cuando éstos no amenazaran los derechos fundamentales del individuo.

inalienables, inembargables e imprescriptibles (lo que las protegía de los reclamos provinentes de otras partes); y reconocía un cierto nivel de autonomía jurídico.

Sin embargo, este proceso también impuso una serie de limitaciones en la medida en que la ley sirvió para fragmentar a las poblaciones indígenas en comunidades y vincularlas a espacios determinados. Por ejemplo, al reconocer a "comunidades nativas", la ley dividía a estas comunidades en unidades más que reconocerlas como parte de una entidad social más amplia. El estado situaba a estas comunidades nativas en enclaves particulares sin tener en cuenta que estas poblaciones habían ocupado y vivido en territorios / espacios más amplios que los reconocidos / asignados por el estado (Gray, 1997; Aroca Medina, 1998).

En suma, la ley esencialmente creaba las "comunidades nativas" contemporáneas como una construcción regularizada (Gray, 1997, Dandler, 1998) sin tratar de incorporarlas en federaciones cooperativas como se había intentado en las regiones andinas. En algunos casos , las comunidades nativas recién creadas simplemente fueron nuevas estructuras dentro de las viejas formas de organización que habían sobrevivido aunque este no fue el caso de la gran mayoría y la ley sirvió para crear e institucionalizar nuevos límites de carácter étnico. Impuso la idea de una comunidad sedentaria con formas occidentales de autoridad y gobernanza; así, según Yashar (2002) las actuales comunidades amazónicas son construcciones relativamente recientes. Este proceso, a menudo, parecía nuevas leyes y formas de gobernanza así como parecía tratar de desplazar a las autoridades tradicionales que habían jugado un papel clave en las disputas entre familias; este proceso fomentó las dudas entre las poblaciones indígenas residentes en la amazonía ante la tensión generada al enfrentarse a las nuevas leyes impuestas por el estado y sus anteriores formas de gobernanza. Gray (1997) y Dandler (1998) indican que estas nuevas instituciones existieron *de iure* pero no *de facto*. Como en los *ayllus* bolivianos, estas comunidades, a menudo, optaron por estas nuevas pautas pero siguieron defendiendo los viejos sistemas de representación, participación y autoridad. Y es en este contexto en el que emerge una nueva ola de líderes indígenas en la década de los setenta. En síntesis, se detecta un proceso marcado por: las reformas estatales que organizaron a las comunidades sobre bases occidentales; los esfuerzos evangelizadores del SIL que formaron a los futuros líderes comunitarios; y el aumento de los ONGs

trabajando en comunidades particulares. Todo ello centralizó a la comunidad nativa y todas las miras apuntaban hacia ella.

Bajo estas circunstancias, se daban grandes incentivos para forjar comunidades nativas e identificarse como tales. El Censo de 1994 revelaba que la gran mayoría de los entrevistados (91.5%) indicaban que eran comuneros (Valera, 1998). Así mismo, se revelaba que la práctica totalidad de las tierras comunales era propiedad comunal – alrededor de un 90%. La mayoría de estas tierras eran pastos y bosques. En contraste, las zonas agrícolas eran trabajadas individualmente, con menos de un 2% trabajadas de manera colectiva (Valera, 1998). En otras palabras, la comunidad era institucionalizada como una unidad colectiva de demarcación e identificación – con un significativo control sobre los espacios comunitarios.

Dada la fuerza de las identidades indígenas, la centralidad de las comunidades y la prominencia de las tierras colectivas, quizás no resulte sorprendente que la primera ronda de organización indígena ocurriera en la amazonía, donde las bases para la movilización indígena estaban más sólidamente arraigadas. La probabilidad de organizarse (en comparación con la zona andina) fue apoyada por el bajo número de comuneros haciendo que la organización fuera más fácil. Como Olson (1965) ya indicó, en la medida en que las comunidades son más grandes, resulta más difícil organizarse teniendo en cuenta la posibilidad de aparición del problema del *free rider*; por el contrario, cuanto menor es la movilización en la comunidad, resulta más fácil obligar a los individuos a formar parte de ella- por imperativos morales, capacidad para regular el comportamiento, etc. En suma, esto ha dado pie a que, en los últimos años, estos sectores asuman una identidad como poblaciones indígenas (Valera, 1998). Anteriormente se ha subrayado que una fuerte identificación no se traduce necesariamente en un movimiento y que ésta no es prerrequisito para la movilización indígena (como sucede con las regiones cocaleras de Bolivia); sin embargo, la evidencia muestra que las primeras rondas de organización indígena dentro de un país han ocurrido allí dónde esta identificación ha sido fuerte y, en consecuencia, más rápidamente disponible para la movilización.

* De otro lado, al hablar sobre los desafíos a la autonomía local, es necesrio preguntarse bajo qué circunstancias las comunidades indígenas se organizaron en federaciones

indígenas. En referencia a esta cuestión, el punto del que debe partirse son las reformas estatales que desafiaron la autonomía comunitaria (incluso cuando el mismo estado estaba promoviendo otras reformas que parecían asegurar dicha autonomía), en general, y que amenazaron a las tierras indígenas en particular. Al respecto, Yashar (2002) precisa que el movimiento indígena amazónico surge, como en el caso andino, precisamente cuando la invasión de las tierras y el despojo de los recursos comenzaban a ser intolerables.

Los desafíos a la autonomía comunitaria habían sido continuos pero alcanzaron nuevas cotas a finales de la década de los sesenta y principios de la de los setenta; momento en que las organizaciones indígenas, a nivel local, empezaron a emerger. Las organizaciones indígenas emergieron antes de la ley de 1974 pero sólo se elevarían a federaciones a partir del momento en que se establecieron las comunidades. A continuación, se destacan las tendencias de los desafíos públicos y privados a la autonomía indígena en la amazonía.

Como en Bolivia y Ecuador, el estado promovió programas de colonización en la amazonía (Santos-Granero & Barclay, 1998)[676]. A principios del siglo XX, el estado descubrió petróleo en la jungla amazónica y enfatizó la exploración petrolífera en la década de los años veinte y treinta (Dandler, 1998)[677]. Este descubrimiento activó un periodo de colonización mucho más activo o la creación de infraestructura[678]. Si bien este proceso de colonización / migración fue iniciado por el gobierno de Manuel Prado, se aceleró durante la primera administración de Belaúnde; si bien no fue completamente exitoso, este proceso creó un cierto desequilibrio en la región. En general, el estado

[676] Santos-Granero & Barclay (1998) señalan que la zona fue ocupada en varias etapas: establecimiento de las misiones (1635 – 1742), reconquista indígena (1742 – 1847); establecimiento de los pioneros (1847 – 1947) y establecimiento de masas (1947 – 1990). Nos centramos en este último.

[677] La exploración petrolífera data de 1911 pero fue promovida, por primera vez y de manera significativa por el presidente Odría. El presidente Velasco promovió la exploración petrolífera durante los setenta y nacionalizó varias instalaciones y refinerías petrolíferas que supusieron la retirada de varias compañías petrolíferas extranjeras. Durante el segundo gobierno de Belaúnde, el estado promovió de nuevo la inversión extranjera. En todos los casos, el estado apenas protegió a las poblaciones indígenas y sus territorios lo que supuso consecuencias deletéreas para las comunidades y el medio ambiente. Podría decirse que los procesos de exploración espolearon la organización indígena, como ocurrió en Ecuador. Sin embargo, dichos procesos de exploración parecen haber seguido a la fundación de los movimientos indígenas peruanos. Sin embargo, en algunos casos, han afectado a las campañas en las que los movimientos indígenas han trabajado.

[678] Los esfuerzos de colonización continuaron durante la segunda administración de Belaúnde, que exacerbó los conflictos étnico a causa de los desafíos a los derechos de la tierra tradicionales de los grupos indígenas que vivían en las áreas afectadas (Hunefeldt, 1997).

asumía que las tierras amazónicas estaban abandonadas / desocupadas y, por lo tanto, eran propiedad estatal. En este contexto, los colonos podían solicitar estas tierras. Al margen de un decreto poco conocido de 1956, no existían leyes que dieran protección a los indígenas amazónicos para que pudieran reclamar estas tierras (Smith, 1996). La consecuencia: un mayor crecimiento de población en la amazonía, a partir de la década de los cuarenta (particularmente en los sesenta), que en el resto del país en gran parte por los flujos de migración de los andes a la amazonía. Los flujos migratorios, sin embargo, tendieron desproporcionadamente a dirigirse a la selva alta en detrimento de la selva baja (Aramburu, 1989) – aunque no resulta claro si como resultado de las tendencias colonizadoras o de otras dinámicas (Yashar, 2002). Ligado a estos flujos, se encuentra el creciente desafío a los espacios físicos en los que las comunidades nativas habían vivido[679].

Si bien Velasco aprobó medidas para registrar, regular y proteger a las comunidades nativas en 1974 (como se ha visto), también promovió programas de colonización en la amazonía empezando con la Ley de las Comunidades Nativas y Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva de 1969. Tuvo lugar un significativo proceso de colonización por parte de migrantes andinos y los leñadores empezaron a desplazarse hacia la zona a un ritmo más rápido. El crecimiento poblacional durante la década de los setenta[680] se mantuvo con unas tasas de 4.2% en la selva alta amazónica en contraste al 3.4% en el resto del país (ver tablas 148 y 149). En otras palabras, Velasco había iniciado programas duales que trataban de fomentar la masificación de las tierras amazónicas; por un lado, la ley de 1974 institucionalizaba las comunidades nativas y les garantizaba capacidad de control sobre las tierras comunales; por otro, la ley de 1969 creaba incentivos para la colonización de manera que permitía que se obtuvieran títulos de tierras previamente usadas por las poblaciones indígenas y consideradas como parte del patrimonio indígena comunitario. En este sentido, Velasco proveyó a las comunidades de un marco institucional y legal (la comunidad) para defenderse de los colonos.

---

[679] Por ejemplo, Smith ( 1996 ) relata el caso de los Amuesha que tuvieron que enfrentarse a la petición de tierras ( como colonos individuales ), desplazarse a enclaves más concentrados en los que podían solicitar el apoyo estatal y acceder a educación bilingüe o trasladarse más al este donde las presiones sobre la tierra eran momentáneamente menos intensas.

[680] Estableciendo comparaciones entre los censos de 1972 y 1981.

| Tabla 148. Distribución de la población peruana, crecimiento intercensal y densidad (en miles de habitantes) | | | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Regiones | 1940 | | 1961 | | 1972 | | 1981 | | Tasa de crecimiento | | | Densidad | | Hab / Km2 | |
| | Nº | % | Nº | % | Nº | % | Nº | % | 1940-61 | 1961-72 | 1972-1981 | 1940 | 1961 | 1972 | 1981 |
| Costa | 1759 | 28 | 3860 | 39 | 6243 | 46 | 8513 | 50 | 3.8 | 4.5 | 3.5 | 10 | 24 | 39 | 53 |
| Lima | 645 | 10 | 1846 | 19 | 3303 | 24 | 4601 | 27 | 5.1 | 5.5 | 3.7 | 168 | 480 | 858 | 1195 |
| Resto | 1114 | 18 | 2014 | 20 | 2940 | 22 | 3912 | 23 | 2.8 | 3.5 | 3.3 | 7 | 13 | 19 | 25 |
| Sierra | 4034 | 65 | 5182 | 52 | 5953 | 44 | 6704 | 39 | 1.2 | 1.2 | 1.3 | 10 | 13 | 15 | 17 |
| Selva | 415 | 7 | 865 | 9 | 1342 | 10 | 1814 | 11 | 3.6 | 4.1 | 3.4 | 1 | 1 | 2 | 2 |
| País | 6208 | 100 | 9907 | 100 | 13538 | 100 | 17031 | 100 | 2.2 | 2.9 | 2.6 | 5 | 8 | 11 | 13 |

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Perú, 1981

| Tabla 149. Información básica sobre las colonizaciones dirigidas (antes de 1974) | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **Colonia** | **Ubicación regional** | **Distancia (Km)** | **Años de establecimiento** | **Superficie colonizada** | **Extensión adjudicada** | **Aprovechada** | **Por establecer** | **Familias establecidas** | **Coste (millones de soles)** |
| Tingo María | Selva Alta (Huallaga) | Lima: 630 | 1966 | 140000 | 122685 | 39458 | 4680 | 3794 | 2104 |
| Pichari | Selva Alta (Apurímac) | Ayacucho: 200 | 1961 | 18710 | 7890 | 1710 | 500 | 360 | 100 |
| Jenaro Herrera | Selva Baja (Ucayali) | Iquitos: 300 | 1965 | 47500 | 6842 | 1328 | 1400 | 418 | 20 |
| Marichin | Selva Baja (Ucayali) | Iquitos: 500 | 1971 | 10000 | 5000 | 400 | 100 | 50 | 22 |
| Saispampa | Selva Baja (Ucayali) | Lima: 840 | 1972 | 26000 | --- | 200 | 1500 | 30 | 15 |
| Total | | | | 242210 | 142417 | 43096 | 7180 | 4252 | 2261 |

* Dólar = 43,58 soles

El desafío a las comunidades nativas se aceleró durante las siguientes administraciones. En 1978, el gobierno de Morales Bermúdez retrocedía en relación a la ley de 1974 y afirmaba que las tierras comunales que, en su mayor parte bosques, eran realmente propiedad del estado. Los comuneros podrían utilizarlas pero no reclamar su propiedad (Dandler, 1998). La Constitución de 1979, que marcó un retorno al gobierno civil, reconocía las comunidades nativas pero no que sus tierras fueran inalienables – indicando las condiciones en las que éstas podían venderse (un aspecto que había sido proscrito durante el periodo de Velasco). El código civil de 1984 garantizaba los derechos comunitarios a las comunidades indígenas estables pero los denegaba a los grupos itinerantes (que eran un amplio número en la amazonía). El decreto Legislativo nº 2 de 1992, Ley de Promoción y Desarrollo Agrario, agravaba aún más la situación de la autonomía indígena en la región con la promoción de proyectos desarrollo que trataban de atraer la inversión de capital pero que actuaban de catalizador para que los leñadores y la población rural empobrecida se desplazara a la amazonía. Yashar (2002) precisa que, en esos años, puede encontrarse la creciente penetración de colonizadores

que progresivamente fueron ocupando los territorios que las poblaciones indígenas consideraban como suyos. En este contexto, se produjo una creciente preocupación por parte de las comunidades indígenas para demarcar y titular tanto tierras como comunidades.

La Constitución de 1993 debilitó aún más a estas comunidades. Revirtió la inalienabilidad y la inembargabilidad de las tierras de las comunidades nativas y debilitó la imprescriptibilidad de las tierras comunales indicando que dichas tierras estaban "abandonadas" y que para el estado era legal reclamarlas y comprarlas (Gray, 1997; Dandler, 1998)[681]. En síntesis, la Constitución de 1993 socavaba completamente una de las bases fundamentales para el reclamo y el mantenimiento de la autonomía indígena en la amazonía. La nueva Constitución debilitaba las demandas indígenas en relación al territorio e incrementaba la competencia para controlar estos espacios y sus recursos. Con la crisis política / económica de los ochenta, el estado nacional abandonó la zona a los gobiernos regionales (Dandler, 1998).

Este "retiro" estatal confirmaba lo que informalmente había sido un problemático contexto institucional para las poblaciones indígenas amazónicas. Las instituciones estatales creadas para defender los intereses de las poblaciones indígenas eran pocas, incapaces de llevar a cabo sus responsabilidades y reticentes a apoyar las provisiones constitucionales o a extender los servicios sociales. La administración estatal no siempre siguió las provisiones constitucionales que reconocían a las poblaciones indígenas – particularmente aquellas amazónicas (Yánez, 1998). En este contexto, las poblaciones indígenas eran "jurídicamente vulnerables" (Yánez, 1998). Además, la débil presencia del estado en la amazonía resultó en una ínfima extensión de los servicios sociales y de la protección estatal con lo que, según Yánez (1998), podía afirmarse que los pueblos y comunidades indígenas de la amazonía viven en una situación de desamparo legal.

Aroca Medina (1999) estima que en 1999 había sólo 900 comunidades reconocidas de las 1.400 existentes. De éstas, sólo 620 tenían títulos de tierra y, entre éstas, sólo 500

[681] Esta reforma fundamentalmente fue en contra del compromiso público de Fujimori en 1990 cuando anunció que una de las tareas más importantes dentro de su gobierno sería el auténtico reconocimiento, garantía y defensa de los derechos territoriales, políticos, culturales, económicos y humanos de los pueblos aborígenes del amazonas (Mendoza, 1993).

habían realmente alcanzado el último tramo en el proceso de inscripción en el registro público.

En resumen, a partir de finales de la década de los sesenta (y particularmente a finales de la de los noventa), las poblaciones indígenas de la amazonía han estado viviendo en una situación cada vez más precaria – con debilitamiento de los derechos comunitarios; crecientes retos por parte de los colonos; e incompetencia por parte de los cargos públicos que, a menudo, s han mostrado poco dispuestos en defender los derechos constitucionales de las comunidades nativas. En esta creciente situación de incertidumbre, los líderes indígenas decidieron que la situación no podía tolerarse más.

* Redes de movilización; las poblaciones indígenas en la amazonía empezaron a discutir sobre la necesidad de organizarse para defender sus tierras, sus niveles de vida y su futuro a finales de la década de los sesenta / principios de la de los setenta. La cuestión era cómo abordar las distancias físicas y sociales entre las poblaciones amazónicas. Como se detecta en Bolivia y Ecuador, la iglesia, sin querer, acortó estas distancias. Por ejemplo, el Summer Institute of Linguistics llevó a cabo programas de educación bilingüe en Perú desde 1945 (Drysdale & Meyers, 1995) y formó, inintencionadamente, a los jóvenes que más tarde se convertirían en los líderes de sus comunidades y de las organizaciones que surgirían más tarde[682]. Al igual que en Bolivia y Ecuador, la provisión de estas herramientas ocurrió en el contexto de una misión paternalista y evangelizadora que trató de minar las religiones indígenas. Sin embargo, se proveyeron líderes con habilidades y las redes para empezarse a organizar en beneficio de las poblaciones indígenas afectadas por las invsiones de tierras.

Las ONGs internacionales también jugaron un rol activo y consciente al acortar las distancias entre las comunidades y proveer foros para que las comunidades indígenas pudieran reunirse y trabajar hacia objetivos comunes (Smith, 1996). En este contexto, se detecta como las federaciones indígenas empiezan a formarse en la década de los setenta entre los Amuesha, Agurauna, la Central de Comunidades de Campa de la selva central (CECONSEC), el Congreso Campa de Pinchis (más tarde conocido como

[682] Si bien su misión era básicamente evangélica, el resultado fue la preservación de las lenguas indígenas ante los esfuerzos colonizadores que, a menudo, habían socavado a las comunidades indígenas.

ANAP), el consejo Aguaruna-Huambisa del Alto marañón y otras organizaciones entre los Shipibo-conibo (Smith, 1996).

En 1979, estas diversas federaciones formarían la Asociación para el Desarrollo Interétnico de la Selva Peruana (AIEDESEP), la primera organización que proclamaba representar a estas federaciones étnicas[683].

Sin embargo, uno de los asuntos básicos pasaba por actualizar las redes entre comunidades que habían estado separadas por las distancias, con una mínima infraestructura para viajar y comunicarse y, así mismo, con unas redes mínimas. Como se verá a continuación, las poblaciones indígenas en la amazonía se encontraron con una oportunidad política relativamente amplia para organizarse, a diferencia de la situación señalada en los andes peruanos.

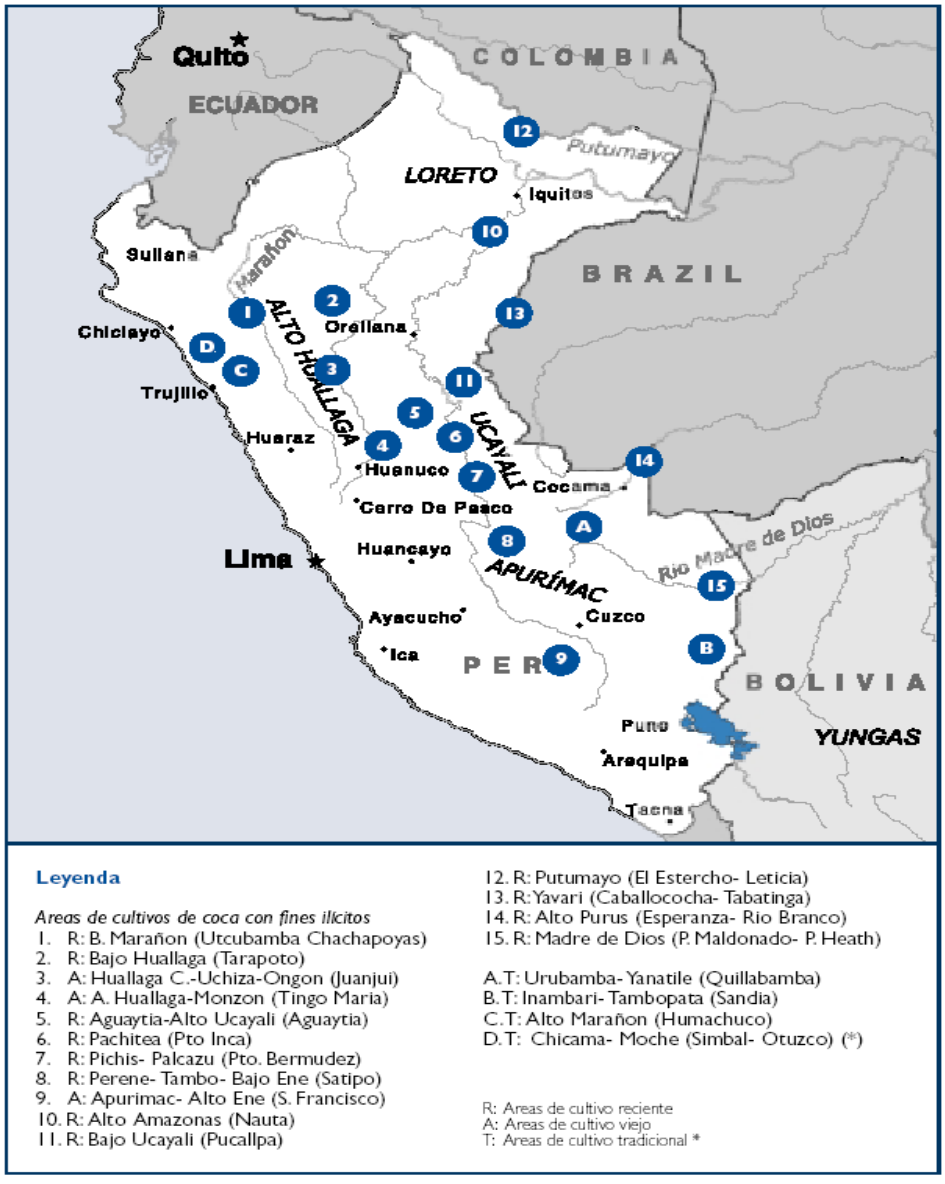
* Espacio político asociativo. La amazonía peruana, a diferencia de la zona andina, ha disfrutado siempre de mayores espacios políticos asociativos, un aspecto similar a las diferencias regionales que pueden encontrarse en Bolivia y Ecuador. El estado estuvo relativamente ausente de la zona durante buena parte del siglo XX, a pesar de los esfuerzos por explorar la región. En este sentido, las oportunidades existentes para organizarse fueron amplias (aunque, como se ha indicado, el motivo y las redes no confluyeron hasta la década de los setenta).

Pero el enfoque y la profundidad de estos espacios políticos asociativos cambiarían con el régimen de Velasco. Como se ha señalado, Velasco empezó a penetrar de manera activa en la región y trató de estructurar / estandarizar los términos de la relación estado-indígenas. Tratando de controlar la región, proveyó los recursos y el espacio político asociativo para organizarse a nivelo local. Por tanto, las organizaciones a nivel local emergieron en esos años para fomentar y defender la autonomía local – en contra de la creciente penetración estatal, colonización y de los esquemas desarrollistas. Así, ya en 1969, se detectan organizaciones que emergen en la Selva Central (los Yáneshas

[683] Al respecto, Yashar ( 2002 ) precisa que no existe un acuerdo sobre los orígenes exactos de la organización. Los diversos relatos al respecto subrayan el sustancial rol que los intelectuales / ONGs jugaron al proveer las redes que permitieron a las comunidades indígenas encontrarse, organizarse y promover sus causas.

fundaron el Congreso de Comunidades Amueshas en 1969 y los Asháninkas organizaron la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central en 1970), en la amazonía norte (Chapi-Shiwag y Acuarti Ijumdramu) o en la amazonía nor-andina (Organización de Comunidades Aguranuas del alto Marañón).

**Mapa 16. Perú: mapa de cultivos de coca**




Fuente: Transnacional Institute (2004)

Con la caída de Velasco en 1975 y la guerra civil durante las administraciones de los ochenta y noventa, el espacio político asociativo quedó invalidado en algunas regiones importantes de la amazonía. La violencia y el impacto de la guerra civil fue más severo entre los Asháninka de la selva central. En esta parte de la amazonía, se desarrolló una

especie de vacío de poder en el que los dos movimientos de guerrilla, SL y MRTA, maniobraron con éxito para establecer una "fortaleza". SL trató de obtener el control de la selva central, un área estratégica en la que vivían los Asháninka (Manrique, 1998)[684]. Al mismo tiempo que actuaban las guerrillas, también se produjeron acciones por parte de los traficantes de drogas trataron de consolidar su posición en la zona (ver mapa 16). Por supuesto, sin olvidar que el estado y las fuerzas paramilitares trataron de reobtener el control de esta área. Manrique (1998) y Dandler (1998) indican que la guerra tuvo un impacto muy destructivo sobre los Asháninka de la región – dividiendo a las comunidades, con abusos sobre los derechos humanos, con migraciones, etc[685]. Por tanto, la guerra civil afectó a la habilidad de los Asháninka para permanecer organizados como un movimiento activo durante esos años.

Pero la guerra civil no tuvo el mismo efecto en toda la amazonía. De hecho, en la medida que se iniciaba el conflicto, empezaron a aparecer las organizaciones regionales y los procesos organizativos fueron más efectivos en aquellas áreas en las que la guerra civil fue menos aparente; básicamente en la selva baja.

Por tanto, el espacio político asociativo es necesario aunque no suficiente para la organización indígena. Dicho espacio estuvo relativamente presente antes de la guerra civil y se hayan procesos de organización, a nivel local, en la amazonía en esos años – en la medida que las comunidades indígenas hicieron uso de las redes para defender su autonomía local. Sin embargo, con el surgimiento del conflicto civil, se cerraron algunos espacios políticos asociativos – con consecuencias para las comunidades y movimientos indígenas que fueron reprimidos durante el proceso. Así, el espacio político asociativo permaneció (aunque delimitado y tenso) en gran parte de la amazonía. Ante la ausencia de los tipos de represión experimentados por los Asháninka o en la mayor parte de la zona andina, los líderes indígenas amazónicos gozaron de una mayor libertad para expresarse, organizarse, viajar y emprender iniciativas para elevar sus organizaciones locales hacia federaciones regionales; esta cuestión se ve a continuación.

[684] En relación a este proceso puede acudirse también a Dandler (1998) y Yánez (1998).

[685] Manrique (1998) precisa como los movimientos guerrilleros violaron los derechos de los indígenas y secuestraron y asesinaron a líderes y profesores bilingües.

* La emergencia de las confederaciones regionales. La emergencia de las federaciones indígenas en la amazonía ocurrió en aquellas áreas en las que se encuentran los siguientes factores: la preexistencia de comunidades indígenas (y, por tanto, de redes): reforzadas por la ley de Comunidades nativas de 1974; la politización de aquellas comunidades que resultaron de la colonización y de los programas desarrollistas que amenazaron la autonomía material y política de estas comunidades; el espacio político asociativo provisto por la apertura democrática de 1979; la capacidad a través de las redes establecidas por profesionales, escuelas y ONGs[686].

Es en este contexto en el que surge la emergencia de AIDESEP en 1979 que centró sus energías en la defensa de los territorios y recursos naturales indígenas así como en lograr el reconocimiento al derecho de autodeterminación (incluyendo el derecho a la práctica de culturas indígenas, lenguaje y educación indígenas, y el derecho a reclamar la protección de los derechos humanos y políticos). AIDESEP se organizó a través de varios programas / campañas, incluyendo: territorio y recursos naturales; economía y desarrollo alternativo; salud indígena; derechos civiles para los indígenas; y educación y cultura. Smith (1996) considera que, entre estos puntos, el primero y el último fueron los más relevantes. AIDESEP logró cerrar un convenio con el Ministerio de Agricultura (más concretamente con el PETT, uno de sus órganos) para encauzar el proceso de titulación de las tierras comunales indígenas; se logró que ocho millones de hectáreas fueran reconocidas y tituladas de los dieciocho que se reclamaban como tierras ancestrales (Yashar, 2002). Estos logros han sido particularmente relevantes ante los diversos programas de colonización, los proyectos de exploración y las reformas estatales que desafiaron la base territorial sobre la que las poblaciones indígenas habían mantenido su autonomía política, económica y cultural en la amazonía.

Sin embargo, el poder y éxito de AIDESEP sólo ha sido parcial. Se produjeron conflictos internos que derivaron en la formación de otra organización indígena: la Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana (CONAP) – un movimiento que dividió las federaciones que habían formado parte de AIDESEP de manera exclusiva[687]. Estas divisiones también se han contemplado como el fruto de una

[686] Aunque Smith ( 1996 ) señala que estas redes también sirvieron para dividir al movimiento.
[687] Los líderes de CONAP han afirmado que esta división es el resultado de las políticas no-representativas que se desarrollaron dentro de AIDESEP. Yashar ( 2002 ) precisa que parte de este conflicto emergió durante la administración de Alan García. García declaró que quería conversar con los

intromisión excesiva por parte de las ONGs que elevó y quizás fomentó las divisiones entre las poblaciones indígenas (Dandler, 1998)[688].

Las divisiones internas en AIDESEP se extendieron más allá de sus conflictos con CONAP. La crisis interna se prolongó durante varios años con una notable importancia de los problemas financieros (derivados del declive del apoyo financiero) que debilitaron la capacidad y las estructuras políticas de la organización. Al margen de estas cuestiones, también cobraron importancia los problemas institucionales que incluían la presencia del caudillismo, la centralización del poder, el distanciamiento de las bases y la carencia de liderazgo. Así mismo, señalar que AIDESEP fracasó al no proyectar una imagen clara del movimiento y sus pretensiones; se produjo un mayor énfasis en las cuestiones de liderazgo pero no en cuanto a la construcción de movimiento. Sin embargo, Yashar (2002) ha detectado que la crisis en la organización central implicó el fortalecimiento de la bases y que la fuerza de la organización, en última instancia, acabó dependiendo de las comunidades que formaban sus bases. Esto ha hecho que, por el momento, el futuro de AIDESEP sea una cuestión que permanezca abierta.

A pesar de los problemas, AIDESEP y CONAP han tratado de mediar con las instituciones estatales. Fundamentalmente trabajan para defender los derechos indígenas

---

líderes indígenas y organizó una serie de conversaciones que, a menudo, desembocaron en un discursos populista y acciones clientelistas. Debido a que los líderes de AIDESEP no habían sido elegidos directamente por las poblaciones indígenas, Yashar (2002) sugiere que su legitimidad fue puesta en duda a partir de 1987. La población no estaba segura de quién había elegido a los líderes en AIDESEP. Esta situación generó enfrentamientos sobre el modelo correcto de representación. CONAPA emergió de esta lucha y fue fundada en mayo de 9187. Estos principios guiaron a CONAP: las poblaciones indígenas elegirían a sus líderes; éstos no dependerían de fondos extranjeros; tratarían de solventar los conflictos con las compañías petrolíferas y los estados y luchar contra las compañías petrolíferas; se llevarían a cabo esfuerzos para forjar vínculos con las organizaciones indígenas andina. Si bien existió una clara competencia entre ambas organizaciones, a finales de la década de los noventa se habían puesto de acuerdo en algunos aspectos y habían logrado firmar acuerdos al respecto. Yashar (2002) considera que la diferencia fundamental entre ambas organizaciones radica en sus diferentes ideas sobre el desarrollo; AIDESP priorizaba la defensa de las tierras ya que consideraba que esta cuestión debía preceder a los proyectos para promover el desarrollo; CONAP considera que puede trabajarse de manera simultánea en proyectos de desarrollo que promuevan la implicación en el mercado, la interacción con las compañías así como la exportación y la promoción.

[688] Dandler (1998) sugiere que las ONGS han profundizado algunas de las divisiones ya existentes en AIDESEP. Así mismo, señala que muchos movimientos han dependido históricamente de las ONGs para la creación de redes entre las comunidades y considera que estas mismas ONGs pueden crear, más tarde, divisiones internas. En ecuador, las ONGS, compitiendo entre sí, pueden desembocar en procesos de fraccionalización. Por tanto, las ONGs pueden proveer las redes necesarias pero por sí mismas no son suficientes para la creación de movimientos. Yashar (2002) señala que ONGs como CIPA o CAAP exacerbaron las divisiones dentro de AIDESEP y ayudaron a promover a CONAP.

en la amazonía. Ya se ha visto cómo esta tarea se desarrolla en AIDESEP por lo que a continuación se destaca el camino seguido en CONAP. CONAP afirma trabajar para defender las culturas indígenas; defender el medio ambiente; supervisar negociaciones con las compañías foráneas; defender los territorios; fortalecer la idea de las nacionalidades; y promover formación y capacitación. CONAP se ha opuesto a las reformas constitucionales promovidas por el gobierno (en los artículos 88 y 89) y a la Ley 26505 que, desde la óptica de la organización, amenazan a la autonomía de las poblaciones indígenas y su capacidad para proteger sus territorios; así, se han reclamado reformas constitucionales para reintegrar la inalienabilidad, inembargabilidad y la imprescriptibilidad de sus territorios. La capacidad de CONAP para lograr tales fines aún depende de los fondos extranjeros y del apoyo por parte de la iglesia[689].

La emergencia de estas organizaciones ha supuesto un giro en las relaciones con el estado y ha forzado a las instituciones peruanas a reconocerlas y negociar con ellas en ciertas ocasiones. Durante la administración de Fujimori, el gobierno firmó convenios con varias organizaciones indígenas y reconoció (aunque no actuó necesariamente en consonancia a ello) las demandas sobre inclusión política de los indígenas como iguales y de los derechos colectivos como indígenas[690]. Ambas organizaciones representan a la práctica totalidad de comunidades y federaciones de la selva peruana y son las que han canalizado las quejas y demandas[691].

Estas dos organizaciones han trabajado también con las instituciones estatales para aprobar una ley indígena. En las propuestas destaca el impulso hacia el reconocimiento

[689] Tanto AIDESEP como CONAP han realizado significativos llamamientos en la arena internacional – para obtener financiación, desarrollo organizacional y trabajo conjunto. Keck & Sikkink (1998) consideran que estos movimientos han apelado a las redes internacionales al ser menos capaces de efectuar cambios a nivel nacional. Bajo estas circunstancias, han jugado un papel clave al crear alianzas organizativas internacionales.

[690] Mendoza ( 1993 ) señala que las principales demandas de AIDESEP y CONAP han girado alrededor de: la titulación de tierras; la defensa de la educación bilingüe e intercultural así como la valorización de la medicina indígena; la preservación del ecosistema; y mejores condiciones para situar sus productos en el mercado así como la mejora en los procesos de comunicación. Estas demandas suponen una redefinición de los derechos de ciudadanía a través de mecanismos que integren a las poblaciones indígenas en el estado y de acuerdo a unos derechos colectivos como grupos étnicos. Mendoza (1993) afirma que las tres primeras reivindicaciones definen lo que puede llamarse la afirmación de una ciudadanía étnica como una realización práctica de sus derechos.

[691] Básicamente en relación a la titulación de tierras para las comunidades nativas; los problemas para el reconocimiento legal; problemas en cuanto al acceso a la justicia; acceso a recursos naturales y forestales; relaciones con compañías petrolíferas que están desarrollando misiones de exploración en los bosques; intermediación con compañías madereras, etc.

de los derechos como comunidades indígenas y como ciudadanos de Perú (ver tabla 150). En dichas propuestas, se incluye el derecho a los usos y costumbres indígenas; el derecho a tomar parte en las decisiones que afecten a las comunidades; y el reconocimiento legal de sus organizaciones como indígenas. Este proceso ha sido complejo debido a los conflictos entre los representantes en el congreso y las organizaciones indígenas sobre quién debía elaborar la ley y presentarla ante el Congreso.

| Tabla 150. Perú: legislación específica y poblaciones indígenas; leyes y decretos, 1969-2002 | |
|---|---|
| **1969** | Decreto Ley núm. 17.752<br>Ley General de Aguas |
| **09/05/1978** | Decreto Ley núm. 22.175<br>Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las regiones de Selva y Ceja de Selva |
| **25/01/1979** | Decreto Supremo núm. 003-AA<br>Reglamento de la Ley 22.175 de mayo 9 de 1978 |
| **18/05/1982** | Ley núm. 23.384<br>Ley General de la Educación |
| **08/06/1984** | Ley núm. 23.853<br>Ley Orgánica de Municipalidades<br>Artículo modificado por la ley 26.875 de Noviembre 13 de 1997 |
| **27/08/1984** | Ley núm. 23.904<br>Ley del Instituto Nacional de Estudios Históricos Tupac Amaru |
| **1985** | Decreto Supremo núm. 16-ED<br>Declara intangibles, inalienables e imprescriptibles los bienes muebles e inmuebles de la época prehispánica pertenecientes al Patrimonio Cultural de la Nación |
| **24/10/1986** | Ley núm. 24.571<br>Reconocimiento a las Rondas Campesinas |
| **13/04/1987** | Ley núm. 24.656<br>Ley General de Comunidades Campesinas |
| **13/04/1987** | Ley núm. 24.657<br>Declara de necesidad nacional e interés social el Deslinde y la Titulación del Territorio de las Comunidades Campesinas, modificado por la Ley núm. 26.845 de julio 9 de 1997 |
| **04/04/1990** | Decreto Legislativo núm. 563<br>Modifica el Decreto Legislativo núm. 560 de marzo 28 de 1990 |
| **16/04/1990** | Ley de Organización y Funciones del Ministerio de Salud. |
| **07/09/1990** | Decreto Legislativo núm. 613<br>Promulga el Código del Medio Ambiente y los Recursos Naturales |
| **01/07/1991** | Decreto Legislativo núm. 653<br>Aprueba la Ley de promoción de las Inversiones en el Sector Agrario |
| **1993** | Decreto Supremo núm. 046-EM<br>Reglamento para la protección Ambiental en las Actividades de Hidrocarburos |
| **08/04/1993** | Decreto Supremo núm. 029-AG<br>Incluye al Instituto Indigenista peruano a la nueva estructura orgánica del Ministerio de Agricultura |
| **13/08/1993** | Ley núm. 26.221<br>Ley Orgánica de Hidrocarburos |
| **17/07/1995** | Ley núm. 26.505<br>Aprueba la Ley de la Inversión Privada en el desarrollo de actividades económicas en las tierras del territorio nacional y de las Comunidades Campesinas y Nativas, modificada por la ley 26.570 de Enero 2 de 1996 |
| **15/08/1996** | Decreto Legislativo núm. 0.838<br>Faculta al Ministerio de Agricultura para que adjudique predios rústicos a favor de personas y comunidades ubicadas en áreas de población desplazada |

| | |
|---|---|
| **18/10/1996** | Decreto Supremo núm. 017-96-AG<br>Aprueba el Reglamento del Artículo 7 de la Ley núm.26.505, referido a las servidumbres sobre tierras para el ejercicio de actividades mineras o de hidrocarburos |
| **10/06/1997** | Ley núm. 26.821<br>Ley Orgánica para el aprovechamiento sostenible de los Recursos Naturales |
| **12/06/1997** | Decreto Supremo núm. 011-AG<br>Aprueba el Reglamento de la Ley núm. 26.505 referida a la inversión privada en el desarrollo de actividades económicas en tierras del territorio nacional y de las comunidades campesinas y nativas |
| **30/06/1997** | Ley núm. 26.834<br>Ley de Áreas Naturales protegidas |
| **/07/1997** | Ley núm. 26.839<br>Ley sobre la Conservación y Aprovechamiento Sostenible de la Diversidad Biológica |
| **26/09/1997** | Ley núm. 26.864<br>Ley de Elecciones Municipales<br>Modificada por la Ley 27.734 de mayo 28 del 2002 |
| **19/02/1998** | Ley núm. 26.926<br>Ley que modifica diversos artículos del Código Penal e incorpora el Título XIV-A referido a los delitos contra la Humanidad |
| **05/11/1998** | Decreto Supremo núm. 012- 98<br>Reglamento de Organización y Funciones del Ministerio de Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano (Promudeh) |
| **30/12/1998** | Ley núm. 27.037<br>Ley de Promoción de la Inversión en la Amazonía. |
| **12/07/2000** | Decreto Supremo núm. 035-AG<br>Encargan al INRENA de la organización, implementación y conducción a nivel nacional de registros relacionados con recursos forestales y de Fauna Silvestre |
| **15/07/2000** | Ley núm. 27.308<br>Ley Forestal y de Fauna Silvestre |
| **02/08/2000** | Ley núm. 27.337<br>Ley que aprueba el nuevo Código de los Niños y Adolescentes |
| **2001** | Resolución Legislativa núm. 001-CR<br>Legislativa del Congreso, modifica el inciso a) del artículo 35 del Reglamento del Congreso |
| **16/02/2001** | Ley núm. 27.425<br>Ley que oficializa los festivales rituales de Identidad Nacional |
| **10/04/2001** | Ley núm. 27.446<br>Ley del Sistema Nacional de Evaluación del Impacto Ambiental |
| **21/06/2001** | Decreto Supremo núm. 068-PCM<br>Reglamento de la Ley sobre Conservación y Aprovechamiento Sostenible de la Diversidad Biológica |
| **17/07/2001** | Decreto Supremo núm. 011-AG<br>Determinan zonas de protección ecológica de la región de Selva |
| **04/08/2001** | Decreto Supremo núm. 014-AG<br>Reglamento a la Ley Forestal y de Fauna Silvestre |
| **05/10/2001** | Decreto Supremo núm. 111-PCM<br>Comisión Nacional de los Pueblos Andinos y Amazónicos |
| **25/10/2001** | Decreto Supremo núm. 052-AG<br>Declaran prioritaria y autorizan atención de solicitudes presentadas por las Comunidades Nativas de Selva y Ceja de Selva para el aprovechamiento de Recursos Forestales en sus tierras |
| **05/12/2001** | Resolución Suprema núm. 626-PCM<br>Designan miembros de la Comisión Nacional de Pueblos Andinos y Amazónicos Lima, 5 de diciembre de 2001 |
| **15/03/2002** | Ley núm. 27.683<br>Ley de Elecciones Regionales |
| **13/08/2002** | Resolución núm. 277-JNE<br>Reglamento de Inscripción de miembros de Comunidades Nativas como Candidatos a |

| | |
|---|---|
| | Cargos Regionales y Municipales para las elecciones regionales y municipales del año 2002 |
| **31/10/2002** | Resolución Suprema núm. 564-PCM<br>Conformación de la Comisión Nacional de los Pueblos Andinos y Amazónicos |
| **17/12/2002** | Ley núm. 27.908<br>Ley de Rondas Campesinas |

Actualmente, AIDESEP se encuentra en el contexto de la nueva administración de Toledo. Por ahora, el destino de la legislación indígena se encuentra en el aire. En su favor, tener en cuenta que Toledo recurrió a sus orígenes indígenas durante las campañas presidenciales (ver tablas 151 y 152). Sin embargo, las organizaciones indígenas de la selva se enfrentan a una coyuntura en la que no gozan de una coalición de aliados suficientemente fuerte como para trasladar sus inquietudes hacia el congreso y los correspondientes ministerios.

**Tabla 151. Perú: resultados elecciones presidenciales, 2001 (primera vuelta)**

| Partido | Candidato | Votos | Porcentaje |
|---|---|---|---|
| Unidad Nacional | Lourdes Flores | 2,576,653 | 24.30% |
| Frente Independiente Moralizador | Fernando Olivera | 1,044,207 | 9.85% |
| Renacimiento Andino | Ciro A. Gálvez | 85,436 | 0.81% |
| Partido Aprista Peruano | Alan García | 2,732,857 | 25.78% |
| Todos por la Victoria | Ricardo Noriega | 33,080 | 0.31% |
| Solución Popular | Carlos Boloña | 179,243 | 1.69% |
| Perú Posible | Alejandro Toledo | 3,871,167 | 36.51% |
| Proyecto País | Marco A. Arrunategui | 79,077 | 0.75% |
| Votos válidos | | 10,601,720 | 100.00% |
| Votos nulos | | 402,436 | N/A |
| Votos en blanco | | 1,260,193 | N/A |
| Votos impugnados | | 0 | N/A |

Fuente: Base de datos políticos de las Américas

**Tabla 152. Perú: resultados elecciones presidenciales, 2001 (segunda vuelta)**

| PARTIDO | CANDIDATOS | VOTOS | PORCENTAJE |
|---|---|---|---|
| Partido Aprista Peruano | Alan García | 4,904,813 | 46.92% |
| Perú Posible | Alejandro Toledo | 5,548,209 | 53.08% |
| Votos válidos | | 10,453,022 | 86.19% |
| Votos nulos | | 1,341,858 | 11.06% |
| Votos en blanco | | 333,495 | 2.75% |
| Votos impugnados | | 31 | 0.00% |
| Votos emitidos | | 12,128,406 | 81.36% |
| Electores hábiles | | 14,906,233 | |

Fuente: Base de datos políticos de las Américas

### 8.3.2. Excepciones organizativas en Puno (Sierra)

La emergencia de los movimientos indígenas en la amazonía no tuvo la misma réplica (no al menos en la misma escala) en los andes. Los movimientos indígenas han

fracasado al tratar de emerger entre los campesinos que residen en esta parte del país. Sin embargo, Puno parece ser la excepción a la regla andina. La rebelión de Tupac Amaru emergió allí, al sur de las tierras altas peruanas, a finales del siglo XVIII. Dos siglos más tarde, Puno se convirtió nuevamente en el núcleo de una organización indígena, la Unión de Comunidades Aymaras (UNCA).

La correspondencia geográfica de la UNCA con la anterior rebelión de Tupac Amaru podría hacer pensar que allí existe un "espíritu de rebelión" o una "memoria histórica" que hace de la región un enclave idóneo para la rebelión. Sin embargo, las siguientes páginas proponen alejarse de este tipo de argumento. Si bien la memoria histórica puede proveer un marco para la acción, no pude responder a por qué los movimientos que se analizan emergen en unas ocasiones, en un cierto momento, y no en otros. Se aborda la emergencia de la UNCA a continuación.

Para ello se indica que en Puno no existió un motivo peculiar ya que la zona gozó de oportunidades y capacidades que no existieron en el resto de los andes. La historia relata que Tupac Amaru fue capaz de organizar una rebelión no por un motivo específico (el motivo ya existía en todo el país) sino gracias a la existencia de redes y oportunidades que no prevalecieron en todos los lugares. Tupac Amaru había logrado disponer de amplias redes entre comunidades; de este modo, pudo liderar la rebelión de 1781 a 1783 (Seligmann, 1995). Stern argumenta que la rebelión era menos probable en la sierra central en 1780 porque la represión estatal fue más consistente que en la parte sur del país[692]. En estas áreas, las comunidades indígenas adoptaron formas de "resistencia cotidiana" (tal y como las ha mencionado Scott) o de "resistencia adaptativa" (como las ha llamado Stern). En otras palabras, puede decirse que en todo el país existía un espíritu de rebelión pero en todos los lugares no adoptó una forma pública y amplia. De hecho, como se ha argumentado ya, el incentivo para organizarse no se expresa en todos los lugares pero sí requiere de otras condiciones para que éste pueda hacerse posible.

En este sentido, se produjo un "cierre" del espacio político asociativo en la sierra central que hizo que la rebelión fuera menos probable (fundamentalmente en la década de los ochenta y noventa). En cambio, la zona sur sufrió menos la situación de represión tanto

[692] McClintock (1989) y Mallon (1998 ) han señalado que la Sierra Central es diferente a otras regiones de Perú. Hay menos haciendas, un sector campesino notoriamente desarrollado y pocas villas autónomas.

en 1780 como en la década de 1980. Como consecuencia, la formación de movimientos fue posible en la región de Puno (y no en las otras) precisamente porque las redes permanecieron y porque los niveles de represión fueron menores (las redes del periodo de Velasco permanecieron relativamente intactas) allí que en la sierra central, dónde la guerra con Sendero Luminoso fue más contundente. En estas condiciones, según Mclintock (1989) y Rénique (1998), SL nunca tuvo éxito al tratar de establecer una base significativa en Puno[693]. En este contexto las redes permanecieron / se desarrollaron entre las comunidades y los líderes movilizaron estas redes para resistirse a las reformas estatales que habían desafiado a la autonomía local. De este modo, los activistas aymaras fundaban UNCA, una organización indígena que privilegiaba y promovía la identidad indígena y aquellas cuestiones políticas / económicas / sociales vinculadas a ella.

* El contexto subnacional; comunidades campesinas autónomas pero bajo ataque. Puno siempre se ha encontrado desplazada del núcleo del poder político y económico en Perú (Yashar, 2002). Se trata del departamento situado más al sur de Perú. Cuenta con una significativa población aymara compartida con la frontera boliviana. Si bien los aymara constituyen sólo el 6% de la población peruana, son un porcentaje mucho más alto en el departamento de Puno (Cruz, 1993). Y mientras los Quechua constituyen la mayor población indígena del país, son una minoría en Puno, en contraste con la amplia población aymara, particularmente en el sur del departamento. En este sentido, no debería ser algo sorprendente la sólida identidad indígena en la región a pesar de los esfuerzos estatales por tratar de subordinarla a una identidad nacional y basada en la clase (ver recuadro 45).

La persistencia de esta identificación cultural se encuentra, en parte, vinculada al hecho de que las comunidades sobrevivieron como unidades culturales, materiales y políticas (y de hecho fueron institucionalizadas) a través de la reforma de la tierra que trató de imponer estructuras cooperativas sobre las comunidades. Estadísticamente, se detecta

[693] Rénique (1998) argumenta que Puno gozaba de unas redes organizativas mucho más desarrolladas que impidieron que SL pudiera organizar una base en la región. Así mismo, sugiere que SL fue capaz de construir apoyo en aquellas áreas en las que la izquierda y otras redes organizacionales fueron débiles y esporádicas. En Puno, durante la década de los ochenta, la Iglesia, el Partido Mariateguista Unificado y las organizaciones campesinas practicaron una desafiante autonomía tanto en referencia al estado peruano como a SL, que había paralizado / interrumpido el desarrollo organizativo en el resto de regiones. Durante los noventa (cuando SL empezaba a declinar), el ejército peruano pudo dominar estas organizaciones y movimientos.

un número muy elevado de comunidades campesinas en Puno, en relación a la media nacional (Valera, 1998). De un total de 3.312 comunidades campesinas reconocidas en 1986, 487 se encontraban en Puno (Hunefeldt, 1997); y de un total de 5.680 comunidades campesinas reconocidas en 1994, 1.274 (el 22%) estaban en Puno (Valera, 1998). Junto con Cuzco, Huancavelica y Ayacucho, Puno contiene a más de la mitad de las comunidades campesinas del país.

**Recuadro 45. El trapecio andino**

Los departamentos andinos de Apurímac, Ayacucho, Cuzco, Huancavelica y Puno fueron conocidos, como especifica Webb (1975), con el término de la "mancha india". Sin embargo, esta etiqueta fue considerada como racista, según Storaker (2001), y sustituida por otra, étnicamente neutral: "trapecio andino". Dicha etiqueta es actualmente utilizada de manera frecuente para referirse a esta zona. De acuerdo a Degregori (1993), el trapecio andino es la zona en la que se produce una mayor concentración de población quechua y aymará parlante. Sobre la base del censo nacional de 1961, Webb (1975) halla que el 80% de las familias más pobres de Perú (con un ingreso inferior a los 3.200 soles peruanos por año) depende de la agricultura de subsistencia en las tierras altas y el 63% de esta población se encuentra localizada en el trapecio andino. La mayoría de ellos son indígenas, hablan quechua o aymará y cerca del 70% de ellos era analfabetos en 1961. Su principal fuente de supervivencia era, en promedio, 0.9 hectáreas de tierra cultivable, tres animales domésticos y otros pequeños animales. Censos posteriores presentan los mismos rasgos. En 1993, los tres departamentos en los que la mayor parte de la población vivía bajo el umbral de la pobreza se situaban en el trapecio andino: Huancavelica (92,2% de población en situación de pobreza; 51% en situación de extrema pobreza), Ayacucho (83,3% de pobreza; 50,8% de extrema pobreza) y Apurímac (83,2% de pobreza; 47,9% de extrema pobreza) según datos del INEI (1995). En referencia a los dos restantes departamentos de la zona, los hallazgos indicaban que Cuzco era el noveno departamento más pobre del país (75,9% de pobreza; 40,6% de extrema pobreza) y Puno el décimo (73,5% de pobreza; 33,7% de extrema pobreza). En contraste, la pobreza en Lima alcanzaba cotas del 34,5% y la extrema pobreza 11,9%. Los tres departamentos con mayor incidencia de la pobreza eran también aquellos con mayores índices de analfabetismo en 1993: Apurímac, con tasas del 36,9%; Huancavelica, con 34,1%; y Ayacucho, con 32,7%. Cuzco tenía la quinta tasa de analfabetismo más elevada del país, con 25,4%, y Puno la séptima con 22,2%. Asimismo, los cinco departamentos del trapecio andino eran aquellos con la mayor tasa de mortalidad infantil del país (INEI, 1995). De acuerdo al Banco Mundial (2000), en Perú existe una gran y persistente disparidad entre los estratos urbanos y rurales así como los referidos a la pobreza indígena / no indígena. Aunque más de dos tercios de estos estratos vivían en áreas urbanas en 1997, el 50% de los pobres y el 60% de los extremadamente pobres vivían en áreas rurales. Lo que se puede extraer de estos datos y de la referencia al trapecio andino es que las áreas predominantemente indígenas de las tierras altas son las más pobres y tienen las tasas de analfabetismo más elevadas; en otras palabras, puede expresarse esta situación diciendo que las poblaciones indígenas son las más pobres y las más propensas a ser analfabetas y que se encuentran en clara desventaja respecto a las poblaciones no indígenas.

Estas cifras sugieren que Puno tuvo una experiencia distinta con la reforma de la tierra del régimen de ciudadanía corporativista, que definió las relaciones rurales en Perú durante la década de los ochenta. Las cifras indican que muchas más familias fueron incorporadas a la reforma agraria, vinculada a las SAIS, en Puno que en cualquier otra parte de Perú[694]. Se establecieron 23 SAISs en Puno de un total de 58 (Hunefeldt,

[694] La reforma agraria tuvo un impacto mucho más limitado en Ayacucho, donde emergería Sendero Luminoso (McClintock, 1989). Como hemos precisado con anterioridad, la reforma agraria socavó el poder de los hacendados en Ayacucho (y en el resto del país) pero no distribuyó cantidades de tierra significativas.

1997). Mientras los campesinos ostentaban sólo el 19.5% de las tierras departamentales antes de la reforma agraria, tras ésta la cifra aumentaba al 30.4% (Hunefeldt, 1997)[695]; de hecho, las comunidades campesinas en el departamento recibieron el 11.7% de todas las tierras distribuidas, a nivel nacional, para estas comunidades.

A pesar del mayor acceso a las tierras después de la implementación de la reforma de la tierra, Puno no escapó a las tensiones rurales que emergieron en todo el país durante el propio periodo de la reforma[696] y durante las reformas neoliberales de la década de los ochenta que reestructuraron las instituciones rurales y los patrones de propiedad. A pesar del registro desproporcionado de comunidades campesinas en Puno se produjo una creciente actividad agrícola no comunitaria así como una no-identificación con la comunidad[697].

A pesar de que Puno alberga un número relativamente amplio de comunidades campesinas, deben analizarse los patrones en relación a la tenencia de la tierra y como las tierras comunales son trabajadas lo que incluye contemplar cómo los comuneros se auto-identifican. El elevado promedio de auto-identificación como propietarios coincide

---

[695] Sin embargo, no podemos concluir que Puno tiene al mayor porcentaje de población indígena ni que sus comunidades gozan del mayor porcentaje de unidades agropecuarias en el país. Durante la década de los noventa, los porcentajes de población a nivel departamental eran mayores en Huancavelica (71.6%), Apurímac (64.5%), Ayacucho (475) y Cuzco (43%). Hánuco, Pasco y Puno tienen cifras comparables (Valera, 1998 ). En cuanto a las unidades agropecuarias en Puno éstas constituyen menos del 60% en el departamento; las cifras indican que Apurímac (81.9%), Huancavelica (75.09%), Cuzco (69.87%) y Pasco (67.85%) se encuentran por delante de Puno (Valera, 1998). De este modo, no podemos afirmar que los porcentajes absolutos importen de cara a la movilización indígena.

[696] Como en el resto del país, Puno sufrió la desconexión entre el número de comunidades campesinas que fueron reconocidas y las SAIS que se establecieron. Estas empresas asociativas, a menudo, fueron las que gestionaron las tierras más fértiles de la región. Se produjo una escasa participación de estas comunidades en las SAIS y CAPs que se establecieron (Huneledt, 1997). Como consecuencia, los conflictos emergieron entre estas nuevas empresas cooperativas y las comunidades campesinas. Se produjeron invasiones de tierras y las comunidades campesinas empezaron a cuestionar a las empresas asociativas 8 Rénique, 1998 ). De acuerdo a Rénique, las comunidades, a menudo, vieron las SAIS como poco más que la encarnación contemporánea de las haciendas.

[697] Valera (1998) observa que las reformas de los ochenta supusieron la reestructuración de las empresas asociativas, un aumento en el registro de las comunidades campesinas así como una mayor parcelización de las tierras. Valera (1998) precisa que las comunidades campesinas ostentan tierras que difieren en los términos de tenencia y uso. La mayoría de las tierras comunitarias son trabajadas comunitariamente pero, en su mayoría, no son tierras agrícolas; de hecho, la mayor parte de tierras agrícolas son trabajadas individualmente. Hunefeldt (1997) observa que si bien las tierras son distribuidas a las comunidades, la parcelización de las mismas a menudo tiene lugar dentro de los confines de la propia comunidad. Este panorama se complica si tenemos en cuenta que algunos comuneros obtuvieron y trabajaron tierras que legalmente no formaban parte de la comunidad (Gonzales de Olarte, 1994; Valera, 1998).

con la media nacional de comuneros que poseían tierras individualmente en el departamento.

En otras palabras, en la década de los noventa, Puno tenía el porcentaje más elevado de tierras que eran propiedad de las comunidades (12.95% del total nacional), el porcentaje más elevado de tierras de propiedad individual dentro de estas comunidades[698] y el mayor número de comuneros que se identifican como propietarios (propietarios individuales que forman parte de la comunidad) más que como "comuneros natos" (Valera, 1998)[699]. Así mismo, Puno se aleja del resto del país en la medida en que un mayor porcentaje de tierras no agrícolas son de propiedad comunitaria. Es la comunidad la que decide cómo deben usarse las tierras – comunitaria o individualmente – y la que decide cuando deben ser divididas en parcelas; los comuneros son tanto los sujetos como los objetos de esta decisión. En este sentido, mientras los límites, funcionamiento e identificación de la comunidad han cambiado con el transcurso del tiempo, la comunidad ha permanecido como un punto de referencia – como se verá en la fundación de la UNCA.

Estos hallazgos aparentemente contradictorios son, en gran parte, el fruto de la reestructuración agrícola que tuvo lugar en la segunda mitad de la década de los ochenta (Valera, 1998). Cómo se ha indicado, en los ochenta, se produjo un programa de reestructuración en Puno que transformó las asociaciones corporativas que habían sido establecidas como parte del proceso de reforma agraria (Rénique, 1998). Así, las comunidades campesinas de Puno no son sólo un legado de la constitución de 1920 y de la reforma de la tierra de 1969 – ambas promovieron el registro de las comunidades en el estado. Valera (1998) señala que el 20% de las comunidades campesinas fueron creadas en los quince últimos años del siglo XX, particularmente en Puno y tras el Decreto Legislativo 17716 que reestructuraba y desmantelaba la mayoría de las

[698] En cuanto a superficie agrícola, 4 de los 18 millones de hectáreas de tierras comunales son propiedades individuales. Es decir, más de una quinta parte (21.89%) de las tierras comunales son de propiedad individual. El porcentaje más cercano a éste se encuentra en Cuzco con 12.99% y Huancavelica con 6.61% (Valera, 1998).

[699] Puno se diferencia de Cuzco, Apurímac y la amazonía donde existe un mayor número de comuneros que se identifican como "comuneros natos" (Valera, 1998). Esta situación se complica cuando observamos que Puno tiene un porcentaje relativamente más elevado de tierras agrícolas cultivadas comunitariamente. Las tierras agrícolas cultivadas comunalmente constituyen el 20.87% de las tierras agrícolas en Apurímac, 16.25% en Cuzco y 14.43% en Puno.

empresas asociativas y transfería tierras a las comunidades campesinas[700]. El hecho de que muchas comunidades campesinas fueran legalmente reconocidas en la etapa neoliberal (más que anteriormente) subraya de nuevo que: las reformas de la tierra en Perú crearon instituciones que fueron más amplias que las comunidades; que las comunidades apelaron al registro estatal para sostener los límites comunitarios, los recursos, la integridad y la autonomía; que este proceso público se intensificó con las reformas estatales de los ochenta que minaron la base territorial y material de la autonomía comunitaria.

Si bien es cierto que Puno tuvo estructuras comunitarias más desarrolladas que en la sierra central, esto no ocurre si se establecen comparaciones con otros departamentos del sur de Perú. Estos departamentos mantuvieron identificaciones comunitarias más fuertes y tradiciones en cuanto al trabajo comunitario de carácter más sólido (Yashar, 2002). Consecuentemente, la emergencia de asociaciones comunitarias más fuertes es una explicación necesaria pero no suficiente para la emergencia del movimiento indígena. Por tanto, no es sólo una cuestión de estructuras y de la propensión hacia la movilización sino también de la confluencia de redes (capacidades) y del espacio político asociativo (oportunidades). Para explicar esto, tienen que observarse las variaciones subnacionales tanto en referencia a las capacidades como a las oportunidades.

* Emergencia del movimiento. En la década de los ochenta, Puno no sufrió tanta represión, la zona se mantuvo más organizada y, por tanto, más abierta y capaz que el resto de los andes para organizarse – aunque la represión y el control aumentaron a principios de la década de los sesenta, particularmente en el norte de Puno[701]. Por tanto, quizás no resulte sorprendente que la organización indígena que ocurrió en los andes tuviera lugar en la parte sur de Puno. Quizás tampoco sorprende el que esta organización no pudiera expandirse mucho más allá si se tiene en cuenta que en este enclave SL y los militares tenían una débil presencia.

---

[700] Gonzales de Olarte, en 1994, decía que el 52% de las comunidades campesinas fueron reconocidas en el periodo comprendido por los 20 años anteriores.

[701] Rénique (1998) precisa que SL empezó a realizar incursiones en el norte de Puno en la década de los noventa en la medida en que las organizaciones campesinas y los partidos políticos estaban internamente divididos sobre las ocupaciones ilegales. En este contexto, las fuerzas armadas militarizaron el entorno rural como parte de su respuesta a la contra la insurgencia.

Precisamente en esta parte situada más al sur de Puno, se fundó la Unión de Comunidades Aymaras (UNCA). UNCA se creó y se construyó sobre los vínculos existentes entre las organizaciones comunitarias que se habían formado en décadas anteriores – particularmente durante los regímenes corporativista y neoliberales. En realidad, Puno tuvo redes más desarrolladas de las que se encontraban en otras regiones – particularmente atendiendo a la débil presencia de la guerra civil en la región[702]. Rénique (1998) señala que, en la década de los ochenta, la iglesia, las organizaciones campesinas y los partidos políticos tenían una presencia más desarrollada y sostenida en el entorno rural que la que puede detectarse en otras provincias[703].

Puno destaca a nivel nacional por el tamaño relativamente pequeño de sus comunidades – alrededor de unos 85 miembros en comparación al promedio nacional de 125 en otras comunidades campesinas de la sierra (Valera, 1998). Como predeciría Olson, el bajo número de comuneros redujo las barreras para movilizar las redes – en la medida en que las cifras son más elevadas, el proceso de organización es más complejo.

La región se caracterizó por una fuerte base organizativa en los años anteriores. Durante la etapa de Velasco, el estado ayudó a construir asociaciones significativas – incluyendo las CAPs, las asociaciones integrales y después las multicomunales. Esta base organizativa sirvió para la fundación y formación de la UNCA a principios de los ochenta. De hecho, la etapa de Velasco supuso una "apertura favorable" con el inicio de la reforma de la tierra (que eliminó a la oligarquía y distribuyó la tierra) y creó experiencia organizativa para los jóvenes. Si bien la tierra no se distribuyó en grandes

[702] La guerra civil no paralizó directamente el trabajo de UNCA (en la medida en que la guerra no penetró en Puno como lo hizo en otras regiones andinas) pero impidió su habilidad para trabajar de manera coordinada con otros fuera de Puno.

[703] Los partidos políticos empezaron a competir para obtener ventaja política en esta región particularmente a partir de 1979 con la extensión del sufragio a los analfabetos – con el Partido Unificado Mariateguista (PUM) y el APRA canalizando recursos hacia esta región. Por ejemplo, Alan garcía trató de seducir a las comunidades con promesas populistas ( Rénique, 1998 ); por ejemplo, prometía tierras así como una nueva organización nacional sin intermediarios y basada en la transformación de las comunidades campesinas en organismos locales del estado. De este modo, tendrían el derecho a recibir sus propias asignaciones presupuestarias cuyo uso sería decidido por la asamblea comunitaria. Como prueba de su compromiso, promulgaría una serie de medidas a favor del entorno rural – inversiones en obras públicas, implementación de programas de empleo en las zonas rurales, préstamos sin intereses, precios de apoyo a los productos campesino, y una política generosa de reconocimiento de las comunidades.

cifras (ya que existían pocos latifundios en la parte sur de Puno), el periodo supuso una importante etapa organizativa (Yashar, 2002). El proceso organizativo se iniciaba tras la caída de Velasco pero sobre las organizaciones que éste había puesto en marcha.

UNCA emergió en este contexto organizativo y como respuesta a un desastre climático. Se produjo una severa sequía en 1983 que supuso la pérdida de una 80% de la producción agrícola y que coincidió con la amplia crisis económica en toda América Latina y que devastó las economías de la región y, más tarde, provocó el giro hacia los regímenes de ciudadanía neoliberales (McClintock, 1989; Hunefeldt, 1997; Rénique, 1998)[704] . En este momento, las limitaciones y la politización de las organizaciones campesinas locales podrían ser aparentes, más aún si se tiene en cuenta que los partidos políticos mostraron un escaso interés por ayudar a solventar estos problemas. Rénique (1998) subraya también que la tensión entre las comunidades y las empresas asociativas se elevaron en un contexto marcado por el desmantelamiento de los programas de asistencia agraria, el declive de las condiciones económicas y la sequía que sacudió al país a principios de los ochenta.

Es en este momento en el que empieza a cuestionarse la estructura sindical, que parecía más capaz de responder a las preocupaciones sectoriales que a aquellas propiamente comunitarias. Esta situación condujo a considerar las posibilidades de organización a través de lineamientos comunitarios que enfatizaran la identidad aymara. Este compromiso empezó a mostrarse más claro a finales de los ochenta / principios de los noventa cuando las reformas estatales empezaron a desafiar la autonomía comunitaria[705]. De este modo, varios líderes campesinos en las Ligas Agrarias empezaron a discutir la posibilidad de organizarse en diferentes líneas. Se reunieron 150 líderes comunitarios, 120 de los cuáles habían consultado con sus comunidades y habían vuelto con actas que apoyaban la idea de organizarse a través de un nuevo modelo – arraigado en la idea de la comunidad aymara más que en el campesinado como sector.

[704] La zona sur de las tierras altas peruanas sufrió importantes consecuencias en la medida que los estándares de vida declinaron de manera significativa – una región que de por sí ya tenía niveles de vida muy bajos.

[705] Las reformas estatales de los ochenta y noventa, revirtieron gran parte de lo que Velasco había logrado, básicamente por la acción del gobierno de Fujimori. Además, la privatización de los mercados de tierras había debilitado a las comunidades y éstas ya no eran tan autónomas como antes. Al mismo tiempo que Fujimori trató de debilitar a las comunidades como unidades autónomas, trató de frenar la oposición con programas de asistencia de carácter populista ( Roberts, 1995, Kay, 1996 ).

Si bien esto podía parecer un simple cambio de nombres – ya que las unidades eran las mismas comunidades con sus respectivos líderes – el cambio fue notable en la medida que se persiguió el desarrollo integral de la comunidad aymara más que las preocupaciones en relación a la producción del campesinado. Se buscaba atender a necesidades materiales pero también psico-sociales: la provisión de educación, salud y nutrición y la formación de los jóvenes para que estuvieran orgullosos de su identidad aymara.

Esta afirmación y expresión, de manera pública, de la identidad indígena supuso un brusco giro en referencia a las políticas y prácticas que se postulaban desde tiempos de Velasco. Sin embargo, la búsqueda de la identidad aymara no estaba simplemente ligada a necesidades materiales sino también se esgrimía una herramienta política: para lograr empoderamiento local en relación al estado y acceder a los recursos gubernamentales y no tanto para sostener formas tradicionales de gobernanza que se habían perdido con el tiempo.

Por tanto, la identidad aymara en Puno no se encuentra tan ligada a las estructuras de autoridad tradicionales sino más a la idea contemporánea de comunidades indígenas. Mientras muchos reconocen que éstas son instituciones relativamente nuevas (al menos en su forma actual, en la medida en que son reconocidas por el estado), lo cierto es que se han convertido en el localizador espacial de la identidad aymara. Así, UNCA se ha organizado por comunidades y ha fortalecido aquellas instituciones que permiten que las comunidades se organicen, seleccionen líderes, y se provean entre ellas. La idea es la de complementar o infundir estas instituciones relativamente nuevas con los valores aymaras. En la práctica, esto supone seleccionar líderes desde la comunidad más que aceptar la designación de líderes desde fuera. Esto también significa la aplicación de justicia comunitaria – basada en una fusión de las normas comunitarias aymaras y la ley peruana. UNCA ha trabajado para promover este tipo de justicia en las comunidades aymaras y ha dialogado con la OEA para hacerla. Por tanto, no se trata de promover únicamente cultura; se trata de crear un conjunto de instituciones formales que puedan gobernar las relaciones locales. La visón de UNCA es acceder al poder; entendiéndolo aquí como la capacidad para redistribuir recursos. No se trata únicamente de una cuestión de elecciones formales sino el derecho a organizarse para ejrcer el poder.

Este lenguaje no es diferente del usado en Bolivia y Ecuador. En primer lugar, se persigue el respeto de la cultura aymara y después el desarrollo económico para la población aymara. Fundamentalmente, UNCA se organizó en dos etapas de trabajo. La primera, en relación a micro-proyectos y se desarrollaron programas a corto plazo para presentar al gobierno aunque emergieron conflictos en cuanto al liderazgo ejercido que generaron una clara oposición y forzaron un trabajo más activo con las comunidades que habían empezado a perder la fe en UNCA.

Las comunidades decidieron convocar una asamblea en 1993 que supuso un punto de inflexión: evitó la desaparición de la UNCA y reorientó su trabajo. En la segunda etapa, el nuevo consejo directivo decidió abandonar la estrategia organizativa en torno a los procesos a corto plazo y prefirió optar por desarrollar proyectos que tuvieran como objetivo a la población aymara como un todo. En otras palabras, decidieron desarrollar objetivos más programáticos y decidieron alterar el balance de fuerzas en cabeza – 80% provinentes de las comunidades y el 20% del equipo técnico[706]. Ya en 1997, UNCA trabajaba con 250 comunidades y en tres provincias y persiguiendo el objetivo de llenar el vacío que la CNA (y las Ligas Agrarias) habían dejado al perder fuerza como organizaciones políticas. Por tanto, el objetivo de la UNCA era cubrir este vacío, promoviendo las necesidades de las comunidades sin involucrarse en la política de partidos.

Tras todo lo visto, destaca lo siguiente:

- La crisis material (la sequía) en un contexto de erosión de los regímenes de ciudadanía y de incipientes reformas neoliberales, desveló el fracaso del estado peruano para la provisión, en general, y el impacto que éste tuvo sobre la integridad y el futuro de las comunidades indígenas, en particular.

- Formándose sobre las redes institucionales que permanecieron desde la época de Velasco, las comunidades indígenas en Puno decidieron crear sus propios vínculos entre comunidades y trataron de determinar sus necesidades.

[706] Antes de 1993, la organización estaba ampliamente dominada por profesionales y técnicos que tenían una limitada relación con las bases.

- La habilidad de estas comunidades para formar la organización y movilizarse estuvo basada en la disponibilidad del espacio político asociativo en Puno (particularmente si se establecen comparaciones con otras partes de los andes peruanos). SL fracasó al tratar de organizarse en Puno – al menos en el mismo grado que en otras regiones. Sin embargo, la capacidad de frenar a SL y de organizarse dependió de alianzas parciales con los militares; las comunidades aymaras decidieron que no informarían sobre los individuos que tomaban parte en SL pero que advertirían a los militares cuando SL empezara a penetrar en la comunidad. A diferencia de lo que sucedió en otras áreas, SL fue capaz de frenar a SL pero no de imponer sus propias estructuras a través de las rondas campesinas. UNCA defendió y promocionó su base organizativa y rechazó los intentos por reemplazarla provinentes de las guerrillas o el estado. En este sentido, las redes organizativas existentes proveyeron la base institucional para fundar UNCA y para rechazar a otras organizaciones que trataron de reemplazarla.

Por tanto, UNCA rompió con las tendencias prevalecientes en los andes peruanos. Emergió como una organización indígena comprometida con la formulación de demandas de base étnica de cara a la autonomía colectiva y la inclusión democrática. La cuestión, ahora, es si podrá sobrevivir dado el flujo político que existe en Perú tras la crisis de la administración fujimorista y la incertidumbre de la actual administración de Toledo.

## 8.4. Breves conclusiones sobre el caso peruano

Perú ha seguido una trayectoria diferente a Bolivia y Ecuador. En el país, no existe la proliferación o la creciente importancia de las organizaciones indígenas como sí ocurre con los otros dos casos y a pesar de los amplios paralelismos en cuanto a las trayectorias de los regímenes, la localización demográfica, el panorama demográfico, etc. En las páginas de este capítulo, se ha tratado de dar explicación a la sorprendente ausencia de movimientos indígenas en Perú a pesar de estas similitudes. Se ha tratado de hacer esta tarea subrayando que la erosión de los regímenes de ciudadanía corporativistas y los drásticos regímenes neoliberales desafiaron la autonomía de las comunidades indígenas.

A nivel nacional, estas comunidades no han podido disponer ni de las redes transcomunitarias ni del espacio político asociativo que se ha visto severamente afectado (recortado y destruido) durante la guerra civil de la década de los ochenta y noventa.

Sin embargo, al margen de estos parámetros a nivel nacional, se han encontrado variaciones a nivel subnacional. En dos regiones remotas del país, el espacio político asociativo fue más profundo y las redes presentes; ello permitió que las comunidades indígenas pudieran movilizarse en contra de las reformas estatales que desafiaron a la autonomía local. Los ejemplos de AIDESEP y CONAP en la Amazonía y UNCA en los andes son una clara muestra de ello. Estos casos refuerzan el hecho de que las tres variables ( espacio político asociativo, redes y cambios en los regímenes de ciudadanía que desafían a la autonomía local ), cuando han confluido, han provocado la emergencia de los movimientos indígenas. El caso de las tres organizaciones en Perú subraya el hecho de que cuando estas condiciones no se encuentran presentes a nivel nacional es enormemente difícil, para estos movimientos, constituirse en movimientos regionales nacionales y significativos a escala regional / nacional. Así, estas organizaciones peruanas han tenido una capacidad de movilización muy débil así como un impacto político más diluido que sus contrapartes en otros países.

A pesar de estos hallazgos se recalca la importancia que puede tener atendender a los factores de ajuste que se analizaban en la primera parte de esta investigación. Estos factores van más allá de los parámetros básicos de la teoría de los movimientos sociales y aclaran con más detalle el porqué no ha emergido una organización indígena de similares dimensiones a las que se derecta en Bolivia y Ecuador. Básicamente, el esquema de la teoría de los movimientos sociales es útil para establecer un panorama de similitudes y diferencias entre países pero no acaba de determinar el porqué no emerge un movimiento indígena en Perú a gran escala y comparable a sus vecinos centro-andinos. Por ello, se insiste en que es necesario tener en cuenta el valor añadido de estos factores de ajuste.

## Tercera parte. Conclusiones y perspectivas.

Con los anteriores capítulos, se ha tratado de dar explicación a por qué los movimientos indígenas se han vuelto políticamente relevantes en el periodo contemporáneo y por qué éstos se han traducido en organizaciones políticas significativas en algunos lugares – concretamente en Bolivia y Ecuador y no en otros; el caso de Perú. En esta última parte se apuntan las conclusiones o hallazgos principales que se han obtenido a través de la aplicación y diseño del modelo propuesto y se aportan puntualizaciones sobre los conceptos de identidad, ciudadanía, democracia e indígenas a tenor del análisis teórico realizado en la investigación y de la realidad que se desprende de los estudios de caso desarrollados. En el último capítulo, se exponen las implicaciones de los movimientos indígenas en cuanto a la tercera ola de democracias que están hoy en juego en la región latinoamericana. Para ello, se indica cómo los movimientos indígenas están respondiendo ante los términos bajo los que se define la ciudadanía en la zona andina y, por extensión, en la región latinoamericana. En segundo lugar, cómo las nuevas democracias han cuestionado la integridad y la unidad de los movimientos actuales en un contexto de crisis de representación en la región y desigual alcance del estado.

## 9. Conclusiones sobre el modelo

### 9.1. Hallazgos principales del modelo analítico

En función del planteamiento propuesto, esta investigación concluye que:

- Los movimientos indígenas en los países analizados son una respuesta a la percepción sobre la consolidación e incremento de la desigualdad generada por las políticas económicas de ajuste (o neoliberales) así como a la insatisfacción generada por la instauración de las nuevas democracias latinoamericanas.

- Al respecto, de los estudios de caso se infiere que la instauración de las políticas económicas de ajuste redujo la autonomía política de la que habían gozado las poblaciones indígenas durante los regímenes corporativistas y redujo aquellos "privilegios" económicos que dichos regímenes habían "concedido" (créditos, subsidios, tierras, etc.) a cambio de la renuncia a la identidad étnica con lo que se despolitizaba dicha identidad. Las medidas de ajuste contrarrestaron estas medidas y, del análisis en profundidad de los estudios de caso, se desprende que las nuevas democracias no han sido capaces aún de consolidar ciertos derechos demandados por las poblaciones indígenas ni de canalizar canales de participación política demandados por ellas. De este modo, se ha consolidado la relación histórica de desigualdad población indígena / no indígena que data desde la época de la colonia.

- La percepción sobre el incremento de la desigualdad (tanto simbólica como material) ha provocado que las poblaciones indígenas se conviertan en actores tomadores de riesgo y tengan motivos / incentivos para organizarse sobre la base de su identidad étnica.

- Junto a los incentivos, el modelo planteado muestra que es necesario disponer de medios y oportunidades para lograr los procesos de organización y emergencia.

- En cuanto a medios, las redes pre-existentes[707] sirvieron para conectar a diversas comunidades entre sí (salvando distancias geográficas), proveyeron recursos (de comunicación, formación) y fomentaron la aparición de liderazgos.

- En cuanto a la oportunidad, el análisis comparativo de los estudios de caso demuestra que resulta clave disponer de un espacio político relativamente abierto (o en transición) para que puedan aprovecharse los medios y canalizar los incentivos / motivos para organizarse.

- De esta manera, en aquellos países en los que incentivos, medios y oportunidad se manifiestan conjuntamente, se detecta la aparición de movimientos indígenas. O sea, en Ecuador y Bolivia pero no en Perú[708].

Al margen de estas conclusiones sobre el modelo planteado alrededor de tres variables independientes, es importante extraer observaciones sobre la importancia de las mismas. Así, de la investigación realizada se desprende que:

- Las tres variables influyen en los procesos de organización y emergencia indígena en los tres países analizados pero no todas son igual de significativas.

- Los incentivos / motivos se manifiestan en los tres casos por lo que no puede considerarse que esta variable sea la más determinante para explicar casos de emergencia / inhibición de un movimiento de base étnica. Bolivia, Ecuador y Perú experimentan procesos muy similares y con impactos muy semejantes en referencia a los incentivos de manera que las pequeñas variaciones entre países no resultan suficientes al respecto.

- En cuanto al espacio político o las constricciones del sistema, el análisis de los casos demuestra que Bolivia y Ecuador han gozado de un periodo democrático continuado (no exento de inestabilidades) desde la década de los ochenta hasta la

[707] Construidas por el estado durante la etapa corporativista o por la acción de otros actores como las iglesias u ONGs.
[708] Perú carece de la formación de dichas redes (las construidas durante la etapa corporativista fueron débiles debido al brusco cambio de régimen y a la corta duración del anterior; no se detecta una acción sustantiva de la iglesia u ONGs como en los otros países) y el espacio político puede calificarse de no abierto.

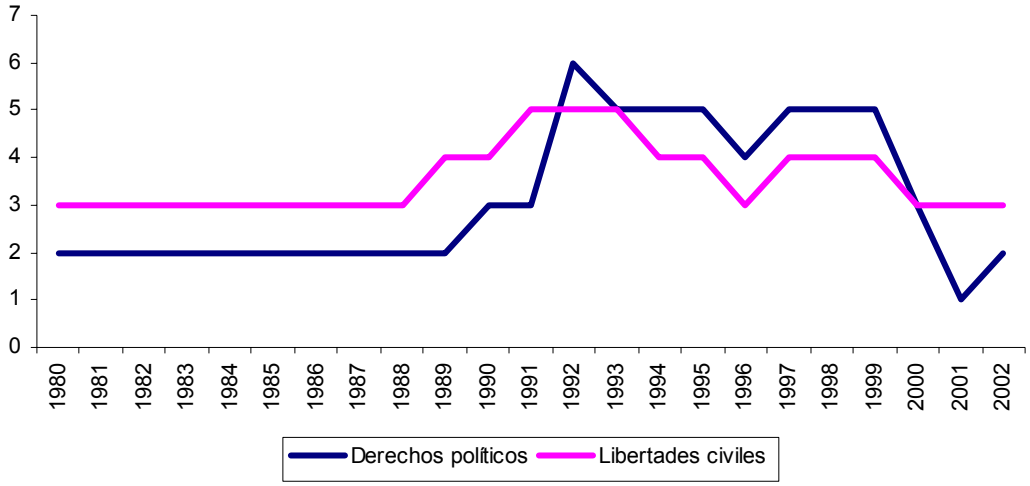
actualidad. En cambio, Perú afronta desde principios de los ochenta el conflicto interno protagonizado por Sendero Luminoso y el Ejército Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) al que seguiría diez años de etapa fujimorista al inicio de la década de los noventa. Por tanto, para Perú, no existe el mismo grado de apertura que se observa en Bolivia y Ecuador.

- Sí se detecta en Perú una etapa de transición democrática no consolidada que, como postulan Gurr & Moore (1997), generó espacios que podían ser aprovechados para procesos organizativos. Estos espacios fueron aprovechados por Sendero Luminoso y el MRTA y no por las poblaciones indígenas que fueron mayoritariamente las víctimas de estos procesos organizativos y del consecuente conflicto interno. En este sentido, para el país, más que afirmar que el espacio político estuviera totalmente cerrado se puede hablar de una situación de polarización política (Estado-Guerrillas) en la que las poblaciones indígenas se encontraron en medio y fueron las víctimas de las estrategias represivas tanto del Estado como de la Guerrilla. Claramente durante la etapa fujimorista la carencia de derechos civiles y políticos fue notable e inhibió cualquier oportunidad de organización bajo lineamientos étnicos. Sin embargo, antes de 1990 tanto en Bolivia como en Ecuador se observan procesos organizativos con un suficiente grado de consolidación. De este modo, si bien esta variable influye tampoco se considera que sea la que marca totalmente las diferencias entre los casos.

- Esta constatación resulta más visible con una representación gráfica de la evolución de los derechos políticos y libertades civiles tanto en los países objeto de estudio. Del primer gráfico, el de Perú, puede comprobarse como desde 1980 a 1990, el país obtiene un nivel de apertura de 2, muy cercano a la máxima puntuación que otorga el indicador elaborado por Freedom House (la tendencia se rompe bruscamente al llegar a finales de la década). Los siguientes gráficos muestran la evolución boliviana y ecuatoriana. Bolivia mantiene, con algunas inestabilidades, durante veinte años un notable nivel de libertades y derechos civiles. Ello se diferencia claramente de Perú durante la década de los noventa pero no durante la de los ochenta. Una tendencia exactamente idéntica a la que presenta Ecuador según el gráfico posterior. De este modo, Ecuador y Bolivia

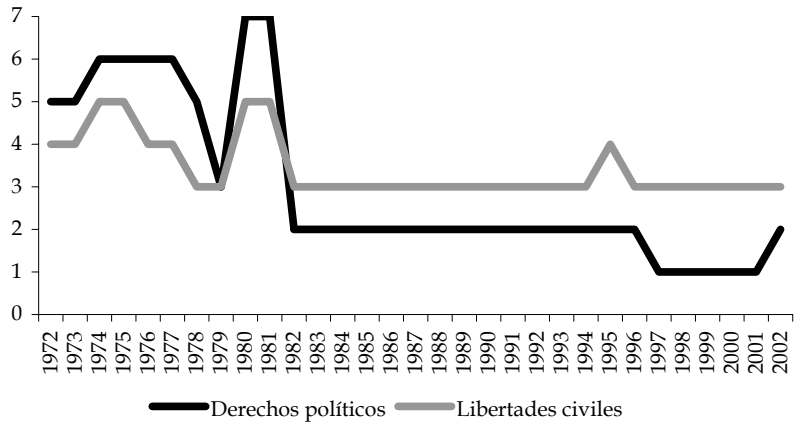
poseen un espacio político, en conjunto, más abierto y estable que el peruano. Pero durante la década de los ochenta fue idéntico para los tres países pero en Perú no se detectan esfuerzos organizativos que sí se habían producido en los países vecinos.

**Evolución de los derechos políticos y libertades civiles en Perú. 1980-2002[1].**



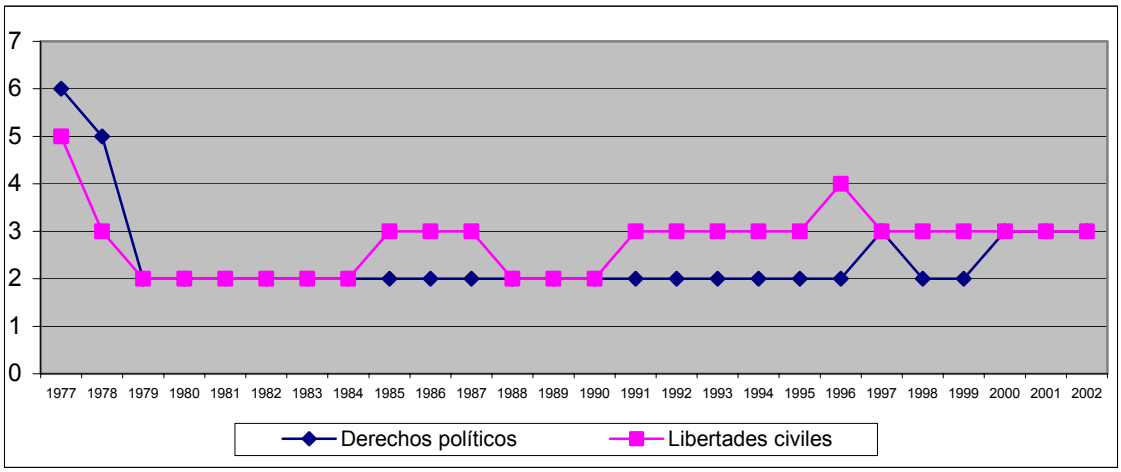

[1] Los valores que toman estos indicadores, se mueven en una escala que va del 1 al 7, dónde el 1 representa la situación de máximas libertades civiles/derechos políticos, mientras que el 7 representa la situación en que existen mayores restricciones a las libertades civiles y derechos políticos.
Fuente: LAGNIKS (www.lagniks.net) en base a los datos de Freedom House (www.freedomhouse.org)

**Evolución libertades civiles y derechos políticos en Bolivia (1972-2002).**




Fuente: IIG (2004)
Los valores de la escala van de 1 (nivel más elevado de derechos y libertades) a 7 (nivel más bajo).

**Evolución derechos políticos y libertades civiles en Ecuador (1977-2002).**




Los valores de la escala van de 1 (nivel más elevado de derechos y libertades) a 7 (nivel más bajo).
Fuente: IIG (2005)

- Por tanto, de las tres variables independientes planteadas en el modelo, el análisis de los estudios de caso apunta a los medios como aquella variable en la que se aprecia un mayor contraste en el estudio comparativo realizado.

- La carencia total de medios en Perú expone la principal diferencia entre los estudios de caso analizados. Y de ello, se desprende que la emergencia de un movimiento indígena no es posible sin las garantías ofrecidas por los medios que se han apuntado en la investigación. En otras palabras, a pesar de los motivos y la oportunidad, el análisis comparativo a través de los tres estudios de caso refleja que, sin medios suficientes, no se conciben procesos organizativos. Sin embargo, esta es sólo una conclusión válida para los tres países analizados. Debería probarse este planteamiento para otros casos que contemplan procesos de organización y movilización de base étnica no sólo en la región sino también en otros países para obtener una visión más definitiva al respecto.

- Asimismo, es imprescindible ser consciente de la interdependencia entre medios y oportunidad. Los medios se generan con mayor facilidad ante un espacio político más abierto y tienden a inhibirse ante uno más cerrado y, con un espacio político relativamente abierto, estos medios pueden ser utilizados. Sin embargo, los medios pueden generarse al margen del espacio político y pueden fomentarse espacios organizativos. Sin embargo, oportunidad sin medios raramente

generará frutos en forma de organización. De este modo, a pesar de los vínculos, la relación de importancia de los medios frente a la oportunidad, al menos en la investigación desarrollada, es más explicativa que la de la oportunidad sobre los medios. Sería necesario comprobar para otros casos, no sólo regionales, cuál es este tipo de vínculo para la obtención de afirmaciones más contundentes y de validez más general.

- Además, del análisis comparativo de los casos analizados, se desprende que el modelo basado en incentivos / motivos, oportunidades y medios es necesario pero no suficiente para expresar la emergencia de movimientos indígenas y las diferencias entre los países analizados.

El planteamiento basado en el uso de la teoría de los movimientos sociales, de la modernización del estado y de la configuración de identidades desvela y aclara gran parte de los interrogantes planteados en la investigación. Básicamente responde al porqué emergen los movimientos, cuándo lo hacen y cómo lo hacen en los casos positivos (Bolivia y Ecuador) pero es insuficiente para responder porqué no en el caso negativo (Perú). Los estudios de caso desarrollados demuestran que existen muchos aspectos (factores de ajuste) que no pueden obviarse al hablar de por qué emergen movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador – porqué lo hacen con diferente intensidad - y no en Perú:

- Los "factores de ajuste al modelo" - o particularismos – se muestran determinantes al mostrar que una serie de procesos, más o menos paralelos, se manifiestan e inciden de manera diferente en los países analizados. Es difícil establecer conclusiones en referencia a campos tan diferentes, diversos e interrelacionados. Pero, en líneas generales, el análisis de los casos muestra como dichos factores favorecen la emergencia de movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador (más a favor de este último) pero contribuyen a inhibir la aparición del fenómeno en Perú.

- En conjunto, la influencia de estos factores conduce a considerar la extrema complejidad de los países centro-andinos y la dificultad de formular un modelo

que pueda englobar con precisión y sin fallos los fenómenos organizativos que en ellos se producen – a pesar de las similitudes que se detectan entre los casos.

- Este hecho abre terreno para las posibilidades de uso de métodos alternativos como el multi-atributo (ver capítulo 5 para formulación teórica del mismo y anexo 3 para su funcionamiento práctico). Es un método aún no empleado para análisis de fenómenos como el que ocupa a esta investigación. Sin embargo, su empleo tiene amplias potencialidades. Entre ellas, la capacidad de generar consensos sobre los factores más influyentes en cuanto al fomento / inhibición de un proceso organizativo (pudiendo combinar las consideradas variables principales como los factores de ajuste al mismo tiempo); aglutinar criterios y variables que se detectan en trabajos anteriores sobre la materia; análisis pormenorizados por país así como comparativos. En un futuro, su uso puede incorporar nuevos resultados y perspectivas para enfocar el tema de los movimientos indígenas no sólo en América Latina sino también en otras regiones del mundo.

- Al margen de modelos, teorías o enfoques, resulta evidente, con los estudios de caso desarrollados, que Perú constituye una excepción, una desviación en relación a los procesos que se dan en los países vecinos.

- El modelo planteado ofrece explicaciones al respecto y ha tratado de reflejar la complejidad de los procesos, los diversos factores que influyen en ellos y demostrar que el hecho de no tenerlos en cuenta supondría ofrecer explicaciones parciales y no totalmente certeras. A pesar de todo, debido a esta complejidad y al margen de las conclusiones derivadas de la investigación, es sumamente complejo ofrecer explicaciones absolutamente certeras y precisas alrededor del caso peruano.

- Es cierto que en Perú se han desarrollado pequeñas organizaciones indígenas de carácter local en aquellos enclaves que lograron mantenerse aislados de las disputas durante el conflicto interno pero el análisis de los factores de ajuste parece mostrar una considerable probabilidad de que no emergería un

movimiento indígena en Perú si el país se hubiera encontrado en las condiciones de sus vecinos (es decir, con la disponibilidad de redes y de espacio político).

- De este modo, más que un punto final, esta reflexión puede ser un punto de partida al abrir nuevos interrogantes para seguir analizando el caso de Perú desde nuevos enfoques y perspectivas. El uso de técnicas como el método multi-atributo puede ser un buen punto de partida pero requiere de un mayor empleo, difusión y comprobación de los resultados que ofrezca no sólo en países como los analizados sino también en otros que contemplen fenómenos similares.

## 9.2. Conclusiones sobre identidad, ciudadanía, desigualdad, indígenas y democracia a tenor de los estudios de caso

Tratar los temas de ciudadanía, identidad y poblaciones indígenas supone adentrarse en un terreno que, a pesar de haber sido objeto de exploración en los últimos años[709], tal y cómo hemos detallado en las páginas de este trabajo, tiene aún demasiadas zonas y aspectos por descubrir. El trabajo que hemos presentado en estas páginas pretende aportar un poco más de claridad a estas cuestiones. El número de otros trabajos existentes que abordan estos temas, ya sea por separado o de manera conjunta, constituyen la expresión del interés que han despertado aunque aún será necesario seguir recorriendo el camino para desentrañar la complejidad conceptual y coyuntural que se ha desprendido de la coexistencia de múltiples - y muchas veces contradictorias – perspectivas.

Ciudadanía, identidad y poblaciones indígenas han sido objeto de reflexión desde muchos puntos de vista y desde varios enfoques conceptuales, de manera que han terminado por transformarse en conceptos polisémicos, sujetos a tantas interpretaciones cuantos objetivos, intereses y adscripciones teóricas se encuentren en juego. Pero

[709] Si echamos un vistazo a algunos de los tramos históricos que hemos presentado y que analizaremos con más detalle en los capítulos correspondientes a los estudios de caso nos podemos dar cuenta del impacto político que han tenido las cuestiones identitarias y las movilizaciones que, en base a ellas, se han articulado. Por ejemplo, la caída del presidente ecuatoriano Mahuad en enero de 2000 o del boliviano Sánchez de Lozada en enero de 2003. Más recientemente, la caída de Lucio Gutiérrez, en abril de 2005 en Ecuador, o la renuncia de Carlos Meza, en junio de 2005 en Bolivia, son dos nuevos referentes del impacto y los temas relativos a la identidad. Sucesos como estos últimos abren espacios para nuevos enfoques y garantizan que la investigación en estos ámbitos tenga continuidad en años venideros.

además, en el caso de estos conceptos, el debate ha adoptado connotaciones y desenlaces políticos (algo que hemos apuntado y observado con mayor atención en los rasgos principales y los efectos que se detectan en los estudios de caso). Por otro lado y de manera especial, los conceptos de ciudadanía e identidad han pasado a ser utilizados como elementos centrales de definición por parte de las organizaciones indígenas que hemos detallado. En su condición de sector social históricamente sometido a formas de discriminación, los pueblos indígenas han encontrado en la identidad y la ciudadanía los elementos básicos para replantear las condiciones de interacción con los otros sectores de la sociedad así como con las instancias de representación y de gobierno. Por ello, se considera que especialmente en Bolivia y Ecuador, aunque también en Perú, es necesario comprender las connotaciones de ciudadanía e identidad en el periodo contemporáneo atendiendo a su vinculación con las luchas de los pueblos indígenas.

Aunque existe una constante interacción entre estos conceptos, es necesario diferenciarlos para comprender su evolución. Así lo hemos pretendido en esta investigación. Asimismo, dentro de esta constante interacción, los conceptos de ciudadanía e identidad han servido para redefinir la orientación de buena parte de los trabajos relativos a los pueblos indígenas de América Latina y para introducir cambios sustanciales en las posiciones y percepciones políticas. Junto con otros conceptos como etnicidad, multiculturalismo, representación, derechos e incluso democracia, han provocado cambios que se han sucedido a gran velocidad en los países analizados y que habrían resultado impensables hace apenas unas décadas.

Como hemos visto, la reivindicación de la ciudadanía como medio o fin de la lucha política exige la adscripción a postulados como libertades, derechos, tolerancia e inclusión. Asimismo, la adopción de la multiculturalidad como fundamento de la acción política implica asumir algunas posiciones que suponen un desplazamiento desde ámbitos como el estrictamente económico (sin dejarlos de lado) al cultural. La cultura se convierte en un factor determinante y se acaba sumando a otros que ya lo eran como las condiciones materiales.

Una vez se contempla esta alteración, la cultura queda definida como la arena política; sin embargo, esto obliga a establecer con claridad qué se incluye y qué no se incluye en el concepto de cultura en función de su reivindicación como elemento central de

definición y como ámbito de enfrentamiento. Sin embargo, esta necesidad genera problemas puesto que los elementos constitutivos de la cultura no provienen de realidades objetivas. En sí misma, la definición de cultura y, mucho más, la de identidad cultural, es absolutamente subjetiva en tanto se trata de una construcción artificial y en permanente cambio[710]. Debido a que está sujeta a las adscripciones que hacen las personas, es imposible demarcarla con la relativa facilidad que se puede hacer con los colectivos económico-sociales (como por ejemplo son las clases). En consecuencia, la cultura depende en gran medida de los elementos que se definen – o que los grupos sociales asignan en momento y lugar determinados – como definitorios. A riesgo de caer en el esencialismo étnico o culturalista, en este terreno no existen límites previamente establecidos de manera que es necesario construirlos.

Por otro lado, una vez abierta la puerta de la interpretación cultural, es imposible impedir que por ella entren todos los temas que aluden de alguna manea a identidades o, en general, a construcciones culturales. Con ello se plantea un desafío para establecer los límites y los parámetros de lo político definido desde la cultura (qué es y qué no es político desde la perspectiva cultural), lo que puede hacerse únicamente por medio de un ejercicio de significación política que tiene una elevada dosis de subjetividad y otra tanta de negociación como de correlación de fuerzas.

Por otra parte, la adopción del multiculturalismo impone el abandono de la ideología del mestizaje que abrazó explícita o implícitamente por lo menos desde la década de los treinta del siglo XX[711]. El mestizaje se muestra incompatible con el multiculturalismo pero de manera especial en su tendencia a considerar la unificación cultural como medio y como fin de la sociedad para garantizar la constitución del Estado-Nación. Por definición, dentro de la concepción anterior a la introducción de la noción de multiculturalismo, el Estado-nación era propenso a la unificación cultural entendiendo que este proceso permitiría el acuerdo sobre los fundamentos de la convivencia social y política. Básicamente, a diferencia del mestizaje y de las tendencias de construcción del

[710] Como ya se ha señalado en páginas anteriores de este capítulo, existe diversa y abundante bibliografía al respecto. De este modo, puede acudirse a obras como las de Baud et al. (1996) o Baumann (2001)

[711] Las corrientes impulsoras del mestizaje como ideología en América Latina, profesaron siempre un tipo de indigenismo que configuraba una visión del indio como personaje a ser redimido por medio de la integración en la sociedad mestiza. Ya hemos hablado del indigenismo y del mestizaje en este capítulo y seguiremos haciéndolo en los restantes tramos de este trabajo de investigación.

Estado-Nación, la adopción de la perspectiva multicultural despoja de cualquier connotación racial a las concepciones políticas y las lleva hacia el ámbito cultural con lo que se elimina la necesidad explicaciones en la mezcla de sangres y en las proporciones en que entra cada uno de sus componentes, para pasar a comprender la organización de la sociedad – y del Estado – en cuanto a la existencia de culturas diferentes e incluso contrapuestas.

Dejando momentáneamente a un lado el tema del multiculturalismo, la emergencia y consolidación de movimientos indígenas han puesto sobre la mesa nuevos problemas para las actuales democracias latinoamericanas así como el análisis de los mismos desde diversas perspectivas o con la atención en aspectos concretos. De este modo, han empezado a abordarse con mayor intensidad la exploración acerca de las causas y consecuencias de determinados procesos como los propios movimientos indígenas, la racionalidad de éstos como actores – y la aparición de otros actores vinculados a ellos -, la construcción e imposición de normas que regulan sus prácticas sociales – y la de otros -, etc. De otro modo, el propio proceso de democratización y las posibilidades que éste ha comportado en los países analizados para la emergencia de nuevos actores y procesos vinculados a ellos que anteriormente no eran objeto de interés o lo eran de manera muy marginal.

Del mismo modo, la aparición de fenómenos como los movimientos indígenas y el impacto de sus acciones basadas en demandas muy concretas ha abierto una nueva etapa de reflexión sobre el tema de la ciudadanía. No se trata únicamente de la incorporación de nuevos temas sino también de la exigencia de nuevos elementos conceptuales y la definición de campos y objetos de investigación diferentes a los que predominaban en décadas anteriores. Esta etapa de reflexión o nuevos enfoques no se limita solamente a los nuevos temas vinculados con la democracia sino que también hace referencia a los elementos propios de las sociedades cambiantes y que desembocan en lo que podría calificarse como "acción social" y que exige desplazarse desde los aspectos más puramente estructurales a aquellos que determinan la comprensión de la dinámica de las sociedades[712] que reaccionan como consecuencia de los cambios económicos y sociales que se suceden.

[712] Véase Calderón (1995) o Touraine (1998), entre otros.

Se ha visto que América Latina, en general, y los países centro-andinos, en particular, enfrentan una severa crisis a principios de la década de los ochenta que introdujo nuevos elementos en la estructura social y en las demandas de los diversos sectores sociales - entre ellos los indígenas. Lo más sobresaliente de esta situación fue el surgimiento de nuevos sectores sociales – o nuevas formas de organizarse por parte de sectores ya existentes – y el correspondiente cambio en sus demandas, tanto en lo económico como en lo político y lo social. En consecuencia, junto con las nuevas realidades que se desprendían de la democratización, estos cambios estructurales habían producido una constante significación y resignificación de actores sociales.

La irrupción del movimiento indígena en sentido amplio (o de los movimientos indígenas) se ha constituido, por tanto, como un referente de importancia sobre la constitución de nuevos actores sociales y, de manera especial, sobre el surgimiento de nuevas demandas hacia el sistema político. Por el contenido étnico-cultural de sus planteamientos, se cuestionan las explicaciones asentadas exclusivamente en las condiciones económicas y se dirige la atención hacia aspectos poco explorados como los valores, las percepciones, las identidades, la construcción de imaginarios o las concepciones de la sociedad, de los derechos, de la justicia y del poder. Su fortalecimiento y la gravitación que ha ido alcanzando así como la depuración de sus planteamientos han permitido que interpele al poder en su conjunto, es decir, a poner en cuestión el ordenamiento estatal en cuanto a su capacidad de inclusión.

Todo este proceso de cambios ha obligado a emplear nuevas perspectivas de análisis, instrumentos conceptuales, temas de interés, etc. que se han tratado de recoger en estas páginas y que se han empezado a plantear en este capítulo. De este modo, estas páginas se han centrado en los movimientos indígenas en tanto que actores, en las causas de sus demandas, en las características de sus orientaciones, en la construcción de sus valores y de los cuales se nutren para sus acciones en la sociedad. Ello supone desplazarse en el horizonte de la acción social y contemplar sus vínculos con la identidad y la ciudadanía en el contexto democrático en el que se enmarcan los países trabajados.

Como se ha detallado, la atención sobre los movimientos indígenas se ha inserido en una dinámica de análisis general enfocada desde la perspectiva de los movimientos

sociales. Antes del retorno democrático a la región latinoamericana, las dictaduras cerraron los espacios de participación de la sociedad en el sistema político. Frente a esta situación, diversos grupos de la sociedad acudieron a mecanismos hasta entonces desconocidos de canalización de sus necesidades y a formas también nuevas de organización. En realidad, en el fondo de esta nueva orientación se encontraba un cambio sustancial en las demandas, en los contenidos de sus propuestas y en los elementos que constituían su unidad como conglomerados sociales – el caso de los movimientos indígenas es paradigmático de este proceso.

El carácter nuevo de movimientos como el indígena establece un corte radical con las manifestaciones previamente conocidas y empieza a llamar, desde hace años, la atención sobre sus especificidades. Dentro de esta novedad también destaca el hecho de que no propugnaban (al menos en un inicio, ahora sería mucho más discutible) acciones dirigidas a la captación del poder político en cualquiera de sus niveles. Y, finalmente, que tras sus reivindicaciones existía un complejo proceso de construcción de identidades vinculadas también a aspectos estructurales como sus condiciones de vida o los mecanismos de acceso al estado, sus servicios, etc[713]. Esto implica otra novedad, su tratamiento como actores, esto es, desde la dimensión de su acción social, de sus demandas, de sus formas organizativas y de sus movilizaciones. Y ello, a su vez, determina que sus acciones específicas dejen de estar únicamente determinadas por las condiciones estrictamente estructurales aunque la influencia de éstas sigue siendo muy importante.

Resumiendo, en las páginas anteriores, se ha tratado de aportar una nueva perspectiva para el análisis de los movimientos indígenas así como las diversas problemáticas que se derivan de su aparición. De este modo, se ha tratado de reflejar: las especificidades de su acción; la búsqueda de las causas y condiciones de su acción como elementos explicativos del proceso de organización y emergencia indígena; la introducción de distinciones entre los distintos niveles de acción (social, político, cultural); la incorporación de nuevos elementos explicativos de su acción (culturales, construcción de identidades, etc.).

[713] Evers (1985) nos ofrece un estudio emblemático sobre esta cuestión.

De modo genérico, puede decirse que son tres los elementos que han motivado tanto la reflexión de esta investigación como la de otros trabajos y estudios son: el proceso de construcción de una identidad étnica en las comunidades indígenas; la irrupción de organizaciones indígenas con propuestas de corte étnico-cultural y con formas propias de organización; los avances y carencias en el proceso de inclusión democrática de las poblaciones indígenas. Dicho de otro modo, la confluencia de elementos en el nivel socio-político que genera la necesidad de buscar nuevos elementos explicativos y analizar con precisión aquellos ya detectados.

Las propuestas de las organizaciones indígenas y las nuevas condiciones de participación democrática parecen abrir paso a nuevas perspectivas desde la ciencia política que incorporan interpretaciones desde identidad, la exclusión, la discriminación, la cultura, la etnicidad y la diferencia. De este modo, podría decirse que la investigación sobre las poblaciones indígenas latinoamericanas en un futuro podría basarse en un enfoque que combine la visión propia de la ciencia política con elementos que hacen relación a la diversidad, a la exclusión y a la presencia de grupos diferenciados. Ello conllevaría trazar un camino propio para explicar aspectos sociales y políticos así como a nuevas interpretaciones acerca de la democracia. Así mismo, esta tendencia implica un interés en temas como la ciudadanía y la identidad que, hasta el momento, habían sido abordados desde otras perspectivas y con otras preocupaciones.

Fundamental es la importancia que adquiere el análisis de la democracia. Casos como los de las poblaciones indígenas evidencian que junto al interés en los temas propios de las transiciones (diseños institucionales, vigencia del estado de derecho, gobernabilidad, rendimientos socio-económicos del sistema político), la reflexión debe empezar a orientarse también hacia las condiciones sociales y culturales y no sólo al régimen en sí mismo. Las interpelaciones indígenas hacia la democracia muestran como, a pesar de los avances, las exclusiones sociales perduran, la capacidad de la sociedad para integrar al conjunto de sectores sociales sigue siendo baja, la construcción del Estado-nación es muy compleja y su condición de mecanismo destinado a limar las diferencias de una sociedad plural, especialmente en lo étnico, queda en entredicho.

Todo ello sin olvidar que fenómenos como los de la organización y emergencia indígena suponen un cuestionamiento al sistema político por su incapacidad para

expresar o representar las diferencias y para procesar los conflictos y demandas de una sociedad plural. Y no sólo como una cuestión de "diseño" de sistema y régimen sino también apuntando a las propias carencias de la sociedad – especialmente los mecanismos de exclusión[714].

Como ideal, la democracia, en tanto "régimen", debe proveer los instrumentos legales o normativos para impedir que las diferencias sociales se trasladen al nivel político y que se conviertan en elementos de dominación y poder. Más aún, debe contar con todos los arreglos necesarios para que la igualdad política y la igualdad ante la ley sean una realidad. En tanto "sistema", la democracia debe asegurar que los intereses de todos los ciudadanos sean representados y procesados en las instancias de toma de decisiones, y que a la vez encuentren similares oportunidades para acceder a ellas. Este es el nivel en que se determina la calidad de la participación y de la representación y en el que se materializa el carácter más o menos democrático del régimen. Para intentar alcanzar la democratización de la sociedad, el régimen hace uso de diseños institucionales que pueden ayudar a generar y arraigar orientaciones y conductas democráticas; el sistema puede hacerlo por la práctica reiterada de consensos y de acuerdos que pueden servir como incentivos para que en la sociedad ocurra algo similar, así como por su ejercicio en la aplicación de políticas de redistribución del ingreso o de beneficios sociales. Sin embargo, los problemas y carencias que se detectan al trabajar con casos como los de las poblaciones indígenas muestran que queda aún mucho trabajo por delante y que los conceptos de identidad y ciudadanía juegan un rol vital.

Las dos últimas décadas del pasado siglo XX en América Latina han estado marcadas por el debate en torno a la identidad y la ciudadanía, con una especial incidencia en el aspecto étnico, y sus vinculaciones con la democracia. Los términos de identidad y ciudadanía están muy relacionados aunque no son términos sinónimos como se pretende mostrar en algunos trabajos. Así mismo, la noción de ciudadanía exige un tratamiento diferenciado en tres niveles: como reconocimiento de derechos (civiles, políticos, sociales, colectivos); y como ejercicio de esos derechos por parte de las personas. La ciudadanía no puede ser tratada como un todo único y hasta cierto punto indisoluble.

[714] El trabajo de Guerrero (1991) aborda esta serie de vacíos y trabas sociales que dificultan la integración de diferencias y que se constituyen en fuente de conflictos.

En los últimos años, el interés por la identidad se ha visto impulsado por la eclosión de las demandas indígenas y se ha profundizado al amparo de los recientes avances logrados por el movimiento indígena. Las anteriores de este trabajo han dado muestra de la dimensión fundamental que tiene el problema étnico en sociedades como la boliviana, la ecuatoriana o la peruana. En gran medida, estas sociedades se enfrentan a un problema de construcción de identidades, por un lado, y de formación del Estado-nación, por otro. Esto abre ámbitos de enorme importancia: la necesidad de separar analíticamente la construcción de identidades en referencia al Estado, por un lado, y a la sociedad, por otro lado – es decir, desde dónde y frente a qué se construyen las identidades; la trayectoria histórica de los procesos de constitución de identidades, lo que lleva a preguntarse por sus raíces y desentrañar en qué medida es un proyecto social o nacional; la relación de lo identitario con el estado de derecho y con la democracia, lo que sitúa el problema en el plano de los derechos, de la participación, de la ciudadanía, de la legalidad y de la legitimidad.

Acerca de la construcción de identidades se ha visto, al menos para el caso de las indígenas en los países estudiados, que se construyen dentro de un proceso de interacción[715]. Asimismo que, en términos sociales, el problema identitario surge frente a la diferencia, es decir, cuando una colectividad se encuentra – bajo las circunstancias que fueren – con otra en la cual reconoce elementos que le son extraños. Rasgos físicos, lenguaje, vestidos, costumbres, instituciones, esencia y práctica de las religiones, visión del mundo, entre otros, son los referentes inmediatos de esa diferencia y no tanto sus contenidos esenciales. Así, aunque no se trata inicialmente de una construcción abstracta en el plano de las ideas, sino de una evidencia directa que surge de la relación o más bien de la contraposición de realidades que de hecho son distintas en uno o en múltiples aspectos, su materialización solamente se produce luego de un proceso de construcción colectiva intelectual. Es un proceso en el que interviene decisivamente la creencia, en cuanto a confianza en un futuro común asentado en un pasado que unifica los integrantes del grupo en torno a valores compartidos. En ese sentido, la identidad se construye como la afirmación de los elementos que caracterizan a un grupo humano, a

[715] Ello supone la negación del esencialismo (étnico, en nuestro caso, aunque también cultural religioso o de cualquier clase). Al entender las identidades como una construcción social y no como una cualidad inmanente (como vino y no como sangre en la metáfora utilizada por Baumann), se abre paso a la comprensión de éstas como un fenómeno sujeto a cambios y como algo que ocupa a la sociedad en su conjunto. El texto clásico en este aspecto es el de Taylor (2001).

los cuales éste asigna un valor fundamental para su autodefinición y considera, a la vez, como la expresión de lo "normal". Por tanto, la construcción de las identidades es inicialmente la "afirmación" de un conjunto de condiciones o características de un grupo social frente a otro u otros. El proceso de construcción puede producir tantas identidades cuantos actores intervengan en él (o incluso cuantos roles desempeñen los actores), aunque en una fase posterior puede desembocar en la conformación de una que aglutine a las otras (que es típicamente el caso de la constitución de la identidad nacional), sin que eso signifique necesariamente eliminarlas.

Esta "afirmación" proviene primero del descubrimiento (o incluso de la invención) y luego de la valoración de esas características, con lo que éstas adquieren un enorme peso para la cohesión del grupo. Así, pasan a convertirse en elementos centrales en la negociación, si los grupos están obligados a convivir bajo un mismo orden, o en el enfrentamiento, si no existe aquella obligación (o si existe una orientación hacia la ruptura). Sólo de manera excepcional aquellas relaciones se establecen en términos de igualdad. Por lo general, uno de los grupos que participan en ellas se impone sobre el otro o los otros por medio de la aplicación de juicios de valor que convierten a las "diferencias" en elementos de "desigualdad". Quienes participan en la relación ya no son solamente diferentes sino que aparecen como desiguales en cuanto al acceso y a la utilización de los recursos (materiales, simbólicos, culturales, de poder), así como en torno a los derechos, deberes, asignación de roles y definición de *status*. La aplicación de juicios de valor a una relación que originalmente está asentada en condiciones relativamente objetivas, lleva inevitablemente a la sustitución de la dicotomía entre "identidad" y "diferencia", ya no sólo por la de "igualdad" y "desigualdad", sino por la de "superioridad" e "inferioridad". El caso de las poblaciones indígenas analizadas es paradigmático de esta situación.

El problema se vuelve más complejo cuando se incorpora el factor de institucionalidad estatal que debe otorgar significación a cada una de las identidades que conviven en su interior[716]. Es decir, debe contar con las disposiciones y con los mecanismos pertinentes

[716] En última instancia el orden estatal es el que otorga significación a los actores sociales y políticos, así como a las identidades, a través del reconocimiento de sus derechos y deberes. En este sentido, los procesos de conformación del estado nación y de la ciudadanía pueden ser vistos como conflictos en torno a la significación, esto es, a la existencia o inexistencia como actores sociales y políticos. A manera de ejemplo, la corriente del mestizaje constituyó la expresión política de un tipo de ciudadanía que negaba

para lograr que las condiciones o características que definen a cada una de ellas encuentren caminos de expresión y de desarrollo. Al no hacerlo, se pone en cuestión su condición de orden legítimo o incluso, como ha sido el caso ecuatoriano, boliviano o peruano, así como el de muchos países latinoamericanos, la del propio Estado-nación[717].

Esto es precisamente lo que ha surgido como problema central en los últimos años, cuando los pueblos indígenas han denunciado el carácter excluyente de ese orden[718]. Por consiguiente, ha existido una estrecha relación entre aquel cuestionamiento y el surgimiento de una identidad étnica, lo que puede llevar a afirmar que ésta se ha edificado quizás no tanto en referencia a –o en confrontación con- otras identidades, sino fundamentalmente frente al orden estatal[719].

En referencia a la trayectoria histórica de los procesos de constitución de las identidades su importancia radica en el hecho de que permite conocer los factores determinantes, así como los cambios que se han producido en ellos y en la construcción de las identidades en sí mismas. Así lo ha podido comprobarse en los casos señalados. Además, se ha visto que aunque las identidades son el fruto de relaciones entre actores sociales, no siempre se mantienen en ese nivel sino que pueden trasladarse a la dimensión institucional y normativa. Para decirlo con mayor precisión, pueden aparecer como el resultado de la tensión entre un grupo social y los elementos normativos del orden político y jurídico, sin que se haga evidente la contraposición social que la originó. Por tanto, como parte del ejercicio histórico, es preciso diferenciar entre el juego de identidades que se produce entre los actores sociales, sin intermediación de instancias institucionales, y el que se observa cuando éstas se transforman en el elemento de definición de la relación.

Con el análisis de los casos, podría decirse que hasta la década de los noventa, la constitución de la identidad étnica de los indígenas se realizó en el ámbito de las

---

significación como actor político y social al indígena. Véase, Guerrero (1991) e Ibarra (1992).

[717] Quizás, el requisito para que esto último no ocurra es que la construcción de ese orden sea una tarea compartida y no la imposición de una de las partes.

[718] Y sobre todo, la ausencia de ellos en su construcción.

[719] Si es así, entonces no ha habido propiamente un conflicto de identidades sino una disputa de una de ellas por el reconocimiento de sus derechos en el nivel del orden jurídico y político.

relaciones sociales, en contraposición a la identidad dominante mestiza. Esta última establecía los valores de superioridad-inferioridad, en el nivel social y económico, y de igualdad-desigualdad en el nivel político y jurídico. El resultado final no podía ser otro que la exclusión en lo social y la ausencia de significación en lo político. Pero, cabe destacar, que el elemento determinante junto a las disposiciones normativas o jurídicas era la esencia de las relaciones sociales, que apelaban a aquéllas como reflejo más que como regulación de una situación establecida. En los países centro-andinos la exclusión social tenía y tiene tanta fuerza que casi no necesita de una normatividad para garantizar su reproducción. La generalización de un imaginario en que lo "indio" ocupaba un lugar inferior podía colocar en lugar secundario a la utilización de mecanismos institucionales para lograr los objetivos de dominación; ello no elimina la gran importancia de estos últimos.

Al constituirse de esta manera y en ese contexto, la identidad india nació como una identidad "negativa", esto es, como un producto de la estigmatización realizada desde los valores excluyentes de la sociedad mestiza[720]. En este sentido, se estableció como una percepción cultural acompañada por el efecto de los hechos políticos y económicos, a pesar de que en estos campos se reflejaba fielmente a través de leyes y disposiciones[721]. Esto quiere decir que la explotación económica y la marginación social se asentaron sobre la exclusión étnica, lo que obliga a considerar a ésta como un problema que no se explica ni se soluciona únicamente por medios económicos. En otras palabras, se puede sostener que sin la exclusión étnica no habría sido posible edificar las instituciones económicas y sociales de explotación y de marginación de los pueblos indios[722].

[720] Sin olvidar, como precisa Ibarra (1992) las diversas causas económicas (desde el tributo indígena en la época de la colonia) hasta los efectos de las medidas de ajuste neoliberal en etapas recientes.

[721] T. Bustamante sostiene que la realidad india no era exclusivamente una realidad cultural, fue en gran medida una realidad política y económica que permitía el funcionamiento de esa sociedad, daba posibilidades de subsistencia a ese gran sector de mano de obra que estaba en la base del sistema social manteniéndolo. Cabe preguntarse si la disponibilidad de mano de obra por sí sola constituye una condición para la marginación étnica o si la relación es inversa: la disponibilidad de mano de obra india (barata y segura) se asienta en las condiciones previas determinadas por la visión de superioridad-inferioridad. Al respecto es conveniente recoger la visión de Todorov (1987), que demuestra que los valores de superioridad-inferioridad anteceden a cualquier relación económica.

[722] Un claro indicador de esto fue la existencia del tributo indígena y, sobre todo -como lo señala Ibarra (1992)-, su papel como límite entre la 'república de los españoles' y la 'república de los indios' que convirtió al mestizaje en un mecanismo para eludirlo. La diferencia con la situación económica del mestizo, significativamente mejor que la del indígena, se explica no solamente por el tributo, sino por los

Como se ha puntualizado en los capítulos de este trabajo, a pesar de los avances logrados en lo jurídico y en lo político, en el nivel básico de las relaciones interétnicas es mínimo lo que se ha logrado en cuanto a superar la condición de identidad negativa. Por tanto, es poco también lo que se ha avanzado en el imaginario social que atribuye los criterios de superioridad e inferioridad y que define las condiciones de inserción y de participación en los diversos ámbitos públicos y privados. Esto quiere decir que, pese a los innegables logros alcanzados en cuanto a derechos y libertades, se han mantenido las condiciones de exclusión de los pueblos indios, lo que pone en evidencia que existe una brecha entre las condiciones sociales y las disposiciones jurídicas o normativas.

Junto a la cuestión de la identidad, se considera oportuno establecer aquí algunas apreciaciones. La ciudadanía debe ser tratada desde la perspectiva del ejercicio de la actividad política por parte de los individuos y en su dimensión de reconocimiento de derechos así como de mecanismo básico de materialización de las condiciones de igualdad y de libertad. Por tanto, se considera que la ciudadanía contempla una dimensión política con la participación en la toma de decisiones o en las instancias gubernamentales pero también una dimensión civil y social con la importancia del estado de derecho en tanto elemento central para el reconocimiento de los derechos y libertades.

La formulación usual de la ciudadanía establece no solamente los tres niveles en que se materializan los derechos ciudadanos – civil, político y social – sino que éstos son indisociables de la existencia del estado de derecho[723]. Sin embargo, durante los últimos años, ligado a esta formulación, se ha generalizado el reclamo de la que podría denominarse "ciudadanía activa", entendida como condición básica e indispensable para el ejercicio de la democracia. La visión de esta última como el resultado de la suma de las voluntades de individuos y grupos sociales que participan directamente no sólo en la construcción del poder sino también en su ejercicio es el elemento explicativo de aquella concepción de ciudadanía. Se trata, sin lugar a dudas, de una perspectiva

mecanismos de sujeción laboral que pesaban sobre éste último y, sobre todo, por las posibilidades reales que tenía el primero para insertarse en el mercado. Quizá la explicación se encuentra en el cambio operado a mediados del siglo XIX, con la abolición del tributo, en que la administración étnica adopta la modalidad de un hecho antes privado que público estatal (Guerrero, 1994).

[723] El planteamiento original están en Marshall (1965).

fundamentalmente social de la democracia, en la que ésta es entendida como un conjunto de relaciones sociales antes que como un orden político. La adopción de esta visión abre el debate acerca unos campos sumamente importantes: el concepto de democracia y las condiciones sociales de ésta; la diferenciación -y a la vez la relación- entre democracia y Estado de derecho; el contenido que se le asigna al ejercicio de los derechos del ciudadano y el concepto de representación.

Uno de los pilares que sostienen el planteamiento de la "ciudadanía activa" es sin lugar a dudas el de la escasa democratización social. La relación que se establece entre ambos términos se asienta en la convicción de que no es posible construir un régimen democrático en condiciones de aguda desigualdad económica y social, como las de Bolivia, Ecuador y Perú. En esas condiciones, no existiría viabilidad para la democracia y ésta siempre aparecerá como algo inacabado, como una ilusión (más en el sentido de falsedad que de deseo) y como un conjunto de simples formalidades. Así, apelando a las condiciones sociales de la democracia –de las cuales generalmente se excluye a la ciudadanía civil-, se la niega en tanto orden político. Su condición de régimen y de sistema político queda supeditada a las condiciones sociales y económicas, en especial a los términos de asignación de recursos.

Una de las consecuencias de estas propuestas es la sustitución de la ciudadanía civil por la acción política de los sujetos sociales, ya que buscan enfrentar las diferencias económicas y sociales por medio de la participación directa y permanente de los individuos en los asuntos públicos. La propia negación (o por lo menos minimización) de la democracia como régimen que establece normas e instituciones para la expresión de los actores y como sistema que acoge instituciones, prácticas y actores, lleva inevitablemente a salidas de esa naturaleza. Al colocar el tema de la democracia, principal y exclusivamente en el nivel de la sociedad se abre paso a una concepción que niega la importancia de lo institucional y lo procedimiental en nombre de la participación directa. De ese modo, aparentemente se coloca a la ciudadanía política como el eje de la condición ciudadana en general y, por tanto, de la democracia, pero ello no pasa de ser una apariencia en tanto se niega el elemento significante de esa ciudadanía, esto es, el nivel normativo institucional. Así como la ciudadanía civil no puede materializarse sin las instituciones propias del Estado de derecho, tampoco la

ciudadanía política puede lograrlo sin la institucionalidad y sin la normatividad correspondientes.

Cabe abordar también la necesaria diferenciación y a la vez relación entre democracia y estado de derecho. En la actualidad resulta imposible separar ambos términos pero históricamente, como ya se ha visto, tuvieron orígenes diferentes y durante largo tiempo anduvieron por caminos separados. Esta relación podría expresarse diciendo que la democracia "distribuye" el poder mientras que el Estado de derecho lo "limita". Ambas dimensiones tienen estrecha relación con la ciudadanía, especialmente en la distinción que se puede hacer entre sus manifestaciones: política, por un lado, civil y social, por otro lado. En estricto sentido, el Estado de derecho da significación a la ciudadanía civil, mediante la preservación de los derechos básicos del individuo, lo que significa necesariamente establecer límites precisos al poder estatal. Por su parte, la democracia lo hace con la ciudadanía política y, en su versión contemporánea, con la ciudadanía social, mediante la asignación de mecanismos de participación y de representación en la constitución del poder. Limitación y distribución se complementan en la democracia moderna, pero no se disuelve el uno en el otro, de ahí la importancia de recordar las diferencias entre Estado de derecho y democracia en el contexto de los países analizados.

Precisamente en estos países hay que aludir al tema indígena como ya se ha venido haciendo en esta investigación. Lo cierto es que el tratamiento del tema indígena seguramente conforma la propuesta más avanzada en cuanto a reformulación del Estado de derecho. Es altamente significativo el avance logrado con respecto a la reivindicación de derechos – tanto individuales como colectivos – que alcanzan su máxima expresión en la concepción del Estado plurinacional como formulación teórica. En relación a la disputa entre derechos individuales y colectivos, la condición básica para establecer un orden multicultural es la existencia de un marco de derechos individuales a partir de los cuales pueden plantearse y construirse los colectivos; no se puede pasar por alto los primeros y entrar directamente en estos últimos. Y esta consideración resulta clave para la reflexión acerca de uno de los temas clave en la agenda de los movimientos indígenas.

Del mismo modo, ciertas precisiones sobre los problemas de representación al hablar de poblaciones indígenas deben ser apuntados. La representación política debe cumplir dos objetivos sustanciales para la consolidación y el funcionamiento de la democracia. En primer lugar, debe agregar intereses múltiples y contrapuestos que coexisten y que se enfrentan en la sociedad; el caso de los países centro-andinos es un claro ejemplo de dicha pluralidad que se agrava atendiendo a las múltiples fracturas existentes entre las cuales la étnica ha ido cobrando mayor importancia. La agregación, en este contexto, no significa solamente suma o acumulación, sino también el establecimiento de filtros o mecanismos de procesamiento para su transformación en propuestas válidas para el conjunto de la sociedad, es decir, para su conversión en algo que va más allá de la suma de las partes. En este sentido, se genera debate al tratar de determinar si las propuestas indígenas son válidas para el resto de la sociedad y si las del resto de la sociedad son válidas para las poblaciones indígenas[724]. En segundo lugar, deben conformarse órganos de gobierno en cualquiera de los niveles de actuación, lo que exige una mínima preocupación sobre la capacidad de gestión y administración. Desde ese punto de vista, la representación política necesita actores, canales, mecanismos, procedimientos e instituciones que no son simples formalidades sino elementos constitutitos de la democracia. Al respecto, los países estudiados avanzan por senderos y ritmos paralelos. Casos como los del movimiento indígena, la formación de partidos étnicos, las reformas constitucionales, etc. son muestras del terreno que se ha ido ganando al respecto pero, desde luego, no son suficientes como para absorber y procesar los conflictos y tensiones a los que estas paginas se han ido refiriendo. Se necesita seguir avanzando y mejorando en una coyuntura en la que no existen fórmulas estandarizadas y en la que, a pesar de las similitudes, cada país es un plano absolutamente diferente[725].

Precisamente uno de los temas que son prioritarios para la construcción de la democracia en los países centro-andinos es la necesidad de ofrecer respuestas no solamente a la situación estructural de los pueblos indígenas sino a sus demandas en tanto actores sociales y políticos. Estas condiciones y demandas apuntan hacia una

[724] Por el momento parece que hay un rechazo mutuo entre las partes. Ello no implica que cada una piense sólo para sí misma. Por ejemplo, el movimiento indígena ecuatoriano con su ya famoso eslogan "nada sólo para los indios" pretendía demostrar que sus propuestas intentaban ir más allá de lo estrictamente indígena. Otra cosa es que sean o no aceptadas como válidas por el resto de la sociedad.

[725] Por ejemplo, los factores de ajuste que hemos utilizado en nuestro modelo son una clara evidencia de que factores más o menos similares pueden tener incidencias absolutamente diferentes en los diversas esferas políticas, económicas, sociales, culturales e institucionales de los países centro-andinos.

participación social y política pero por encima de ello al reconocimiento ciudadano de esas colectividades que han puesto en la agenda temas que superan largamente los arreglos propios de la ingeniería constitucional (aunque obviamente los engloban) y se sitúan en la base de la constitución de la sociedad y del sistema político. Esto significa que el problema de la ciudadanía, aún irresuelto, debe ser abordado desde sus múltiples dimensiones.

El hecho de que el tema de la ciudadanía aún esté inconcluso supone indicar que el proyecto de Estado-nación recibe esa misma calificación en los países analizados. Con esta expresión se alude a la ausencia de determinados atributos entre los que destaca un sentimiento común de pertenencia que pudiera actuar como factor de aglutinamiento de los diversos grupos que conforman una sociedad heterogénea como lo es la boliviana, la ecuatoriana o la peruana. De este modo, explícita o implícitamente se hace referencia al tema de la identidad – a nivel nacional - y en la necesidad de identificar sus componentes de manera que hasta que esto no suceda no se podría hablar de un Estado nacional consolidado.

Se trata, entonces, de encontrar respuestas adecuadas al interrogante sobre las diversas posibilidades en que el Estado (que es el único con capacidad y atribuciones para hacerlo) puede otorgar significación a la ciudadanía en condiciones de diversidad y heterogeneidad. Dado que la "inclusión" o "integración" dentro de un orden construido conjuntamente es la única alternativa frente a la asimilación (que pretende disolver las diferencias en el reconocimiento de la ciudadanía universal y que constituye un primer gran paso) y frente a la autonomía (que hace innecesario el orden compartido), es necesario definirla de la manera más precisa. Para ello hace falta contar con los instrumentos conceptuales adecuados, de manera que sea posible ofrecer respuestas válidas en aspectos como representación, participación, procesamiento de demandas, canalización de conflictos, en fin con todos aquellos asuntos que constituyen la materia prima de la política y de la reflexión sobre ésta. Se espera, desde estas páginas, haber contribuido a avanzar en esta misión.

## 10. Perspectiva aplicada: agenda para el futuro

### 10.1. Los desafíos que imponen los movimientos indígenas a las democracias contemporáneas

La región latinoamericana ha contemplado un giro hacia los regímenes de ciudadanía neoliberal durante la década de los ochenta y noventa. Los estados han alterado los derechos de los ciudadanos y los términos para que éstos interactúen con ellos. La representación individual ha remplazado a las formas colectivas de intermediación de intereses; los derechos políticos y civiles se han extendido mientras que los sociales se han visto "recortados". En síntesis, los regímenes de ciudadanía corporativistas se han visto remplazados por los neoliberales.

En un contexto marcado por el desigual alcance del estado, los ideales, promesas y derechos liberales no han afectado por igual a todos los sectores de la población. En sentido práctico, el abandono de los regímenes de ciudadanía corporativistas ha sido interpretado por las poblaciones indígenas como un aumento de la desigualdad y que ha comportado un desafío a la autonomía local de la que gozaban en etapas anteriores y, en consecuencia, como un reto a la viabilidad e integridad de las comunidades indígenas. Se ha considerado que estos cambios en los regímenes de ciudadanía, sin querer, politizaron las identidades indígenas. Sin embargo, sólo aquellas comunidades que han dispuesto de redes trans-comunitarias y del espacio político asociativo han gozado de la capacidad y la oportunidad para formar movimientos indígenas a nivel nacional y regional. Sin embargo, se ha dado entrada al análisis de diversos factores de ajuste para comprobar por qué Perú experimenta una serie de particularismos que influyen negativamente en la emergencia de un movimiento de características similares a los de Bolivia y Ecuador.

Al margen del proceso de formación, estos movimientos indígenas han desempeñado una actividad que más allá de la defensa de sus derechos colectivos ( como podría esperarse si se analizan simplemente los orígenes de estos movimientos). De hecho, han demandado, y siguen haciéndolo, la inclusión y el trato de igualdad como individuos en las actuales democracias. De este modo, están desafiando el impulso homogeneizador de los regímenes de ciudadanía corporativistas y neoliberales que han promovido al colectivo y al individuo respectivamente.

Estos movimientos suponen un nuevo desafío que implica una demanda dual: que el estado reconozca sus derechos colectivos a la autonomía indígena y que asegure los derechos individuales para ser tratados con igualdad en las democracias existentes[726]. Este tipo de demandas requieren una reflexión que vaya más allá de considerar la ciudadanía como un conjunto de derechos como habitualmente se ha hecho en las discusiones contemporáneas sobre la democracia y las políticas sociales. Se requiere pensar sobre la ciudadanía más como heterogeneidad que homogeneidad para determinar quién es ciudadano y sobre los términos sobre los que se ejerce la ciudadanía. Este tipo de heterogeneidad requiere reconsiderar los tipos de estado que pueden acomodar estos términos múltiples de ciudadanía.

El desafío que esto supone implica considerar la coexistencia de diversas identidades nacionales asociadas con una ciudadanía nacional, con múltiples modos de intermediación de intereses y múltiples instituciones con jurisdicción y poder político. Los movimientos indígenas desafían la idea de que existe una cultura política predominante para cada estado, una única representación social y un solo tipo de estado que puede / debe regular las relaciones estado – sociedad. Por tanto, los movimientos indígenas están impulsando la democracia en una dirección multicultural.

### 10.1.1. El desafío a la homogeneidad nacional: la lucha por el reconocimiento de la ciudadanía diversa

Los movimientos indígenas en América Latina están desafiando las normas culturales prevalecientes en relación a quién es y quién puede ser un ciudadano. Los países latinoamericanos han extendido la condición de ciudadanía sobre la base del *ius soli* (garantizando / reconociendo la membresía / pertinencia sobre el nacimiento en un determinado territorio). Este principio de ciudadanía puede sugerir que los estado latinoamericanos no han considerado equivalente la ciudadanía con la nación (al menos

[726] Estas propuestas son paralelas a los argumentos teóricos articulados por Young & Kymlicka en relación a formas diferenciadas de ciudadanía. Young ( 1995 ) argumenta que las democracias profesan representar a todos los individuos por igual pero, de hecho, privilegian a ciertas voces dominantes sobre otras. Por tanto, reclama una forma de ciudadanía diferenciada en la que los grupos sociales tengan garantizados unos espacios para la representación, la participación y la voz. Kymlicka ( 1995 ) también argumenta sobre una ciudadanía diferenciada aunque lo hace dentro de la tradición liberal.

no en esl sentido presumido por el principio de *ius sanguinis*). Sin embargo, esta sería una lectura superficial de la historia política[727] ya que los diversos estados latinoamericanos hallaron otros mecanismos para restringir la ciudadanía a través de lineamientos étnicos y para identificar a ésta con los proyectos nacionales.

De hecho, los gobernantes latinoamericanos históricamente no han aceptado a las diversas poblaciones étnicas como plenos miembros o ciudadanos del estado. Al contrario, han limitado el principio de *ius soli* restringiendo la ciudadanía a través de principios aristotélicos (no ser analfabeto, tener propiedades, la cuestión de género) – una medida que, generalmente, excluía a las poblaciones indígenas de gozar de los plenos de derechos de ciudadanía. Cuando estas restricciones fueron declinando lentamente durante el siglo XX, los regímenes latinoamericanos hallaron otras vías para identificar a la ciudadanía con la nación. Se apostaba así por las políticas de asimilación como una de las esperanzas para construir una nación unificada basada en el mestizaje y en el "blanqueamiento". Se asumía que el estado necesitaba construir e identificar aquellas identidades primarias – que se basarían en la condición de mestizo y en la de clase.

Como parte de su proyecto nacional, los gobiernos latinoamericanos promovieron regímenes de ciudadanía corporativistas que fueron diseñados para convertir a los indígenas en campesinos nacionales; se complementaron estas medidas de incorporación con programas educativos destinados a promover la asimilación. Este tipo de políticas (implementadas en Bolivia o Perú, por ejemplo) trataron de incorporar a la población percibida como atrasada / marginada en una nación nueva y presumiblemente más civilizada. Los estados animaron a los indígenas para que descartaran cualquier tipo de manifestación pública sobre su identidad indígena y enfatizaron la adopción de identidades mestizas, proclamando públicamente el mestizaje para "blanquear" a la población. El mestizaje permitió la movilidad social en la medida que el *status* étnico

[727] La historia de las relaciones étnicas en América Latina se ha caracterizado por la violencia, la subordinación, la negación y la asimilación. La etapa de colonización y conquista se desarrolló a expensas de muchas comunidades indígenas que fueron subordinadas a las autoridades políticas de los recién creados estados latinoamericanos y a la autoridad espiritual de la Iglesia Católica ( Mallon, 1992; Stern, 1992 ). Posteriormente, en muchos países de la región latinoamericana, se formularon leyes en contra de las poblaciones indígenas y los estados consideraron a dichas poblaciones como una amenaza para la seguridad, como un impedimento para el desarrollo económico así como una fuentes de trabajo barata ( o gratuita ).

cambiaba de indígena (el "otro") a mestizo (los "nuestros"); este proceso pareció despolitizar los *cleavages* étnicos[728]. En síntesis, los liberales latinoamericanos del siglo XIX y XX se involucraron en proyectos de construcción nacional que trataban de crear una unidad nacional – con políticas que legitimaban tanto la asimilación de las poblaciones indígenas como los ataques a las tierras comunales. Con el principio de *ius soli* abogaban por una ciudadanía que sería concedida a los residentes en un determinado territorio. Allí donde los nacionales no existían, los forjarían. Estos proyectos de construcción nacional fueron más que meros ejercicios ideológicos; se codificaron en las constituciones nacionales durante los siglos XIX y XX y moldearon el comportamiento político hacia las poblaciones indígenas.

En este contexto, pareció que las poblaciones indígenas desaparecían, respondiendo pasivamente a la incursión en los nuevos estados cuyo propósito era socavar las estructuras políticas y económicas así como la cosmología indígena.

Pero los movimientos indígenas que han emergido a finales del siglo XX han desafiado estos proyectos de construcción y asimilación nacional que estaban asociados a los partidos liberales del siglo XIX y que habían sido incorporados en las constituciones latinoamericanas desde entonces. Así, en la tercera ola de democratización, los movimientos indígenas en países como Bolivia y Ecuador, han demandado reformas constitucionales que reconozcan la la composición multiétnica y plurinacional de sus países. Estos reclamos han subrayado la pervivencia de muchas comunidades étnicas (incluso cuando el contenido de estas identidades ha cambiado) a pesar de los proyectos de construcción nacional. La emergencia de los movimientos indígenas y sus denuncias en contra de las políticas asimilacionistas desafían la concepción de que la nación mestiza se corresponde o debería corresponderse con los estados. Los movimientos indígenas desean expandir la idea de nación para que ésta refleje una ciudadanía más heterogénea en el plano cultural y étnico.

[728] A pesar que la identidad étnica entró en un proceso de fluidez, los estados, caciques y caudillos continuaron reprimiendo a las mismas comunidades. Como consecuencia, la movilidad económica de los "nuevos asimilados" raramente fue más allá de un cierto límite.

Como parte de este esfuerzo, los movimientos indígenas han apelado a las normas, leyes y organizaciones que operan en la arena internacional (Brysk, 2000)[729]. En particular, los movimientos indígenas han presionado a los estados latinoamericanos para que ratifiquen el Convenio 169 de la OIT sobre Poblaciones Indígenas y Tribales en Países Independientes. Dicho convenio subraya los derechos de las poblaciones indígenas y las responsabilidades de los estados multiétnicos hacia ellas. Como mínimo, precisa que los estados reconozcan la heterogeneidad étnica allí donde los estados han apostado por aspiraciones nacionalistas basadas en la homogeneidad mestiza. Bolivia (1991), Ecuador (1998) y Perú (1994), lo han ratificado. Esta ratificación provee un mecanismo para solicitar reformas constitucionales de cara a acomodar las poblaciones étnicamente diversas; esto no debería contemplarse como el preludio a un proceso de secesión[730].

Con esta presión, algunos estados han discutido enmiendas constitucionales que reconocen el panorama multiétnico y pluricultural de cada país; así ha sucedido en Bolivia, en 1994, y Ecuador, en 1998 (Dandler, 1996; Van Cott, 2000; del Alamo, 2003). Estas reformas suponen una importante victoria simbólica para las poblaciones indígenas que han trabajado para alterar el mito de la unidad nacional. El reconocimiento constitucional de la heterogeneidad étnica ha abierto las posibilidades para discutir y debatir otro tipo de instituciones democráticas que puedan acomodar una ciudadanía diversa.

### 10.1.2. El desafío a la unidad homogénea: múltiples modos de mediación entre los ciudadanos y el estado[731]

La demanda por el reconocimiento multicultural es el primer paso de cara a reclamar que las culturas indígenas no pueden reducirse a derechos e identidades individuales como propugnan tanto la teoría liberal como los regímenes de ciudadanía neoliberales. Los movimientos indígenas han desafiado el esfuerzo para homogeneizar e

[729] La arena internacional ha provisto un nuevo discurso, fondos y foros que, a menudo, han moldeado los debates en relación a los derechos indígenas.

[730] El reclamo por un reconocimiento constitucional de poblaciones multiétnicas y pluriculturales ha provocado reacciones por parte de diversos políticos que temen que dicho reconocimiento provea a las poblaciones indígenas la influencia para apelar a las leyes de Naciones Unidas que sancionan el derecho de todos los pueblos a la auto-determinación y a su propio estado.

[731] Con unidad homogénea nos referimos a la unidad de representación e intermediación política.

individualizar la unidad política de representación e intermediación de intereses. Los indígenas quieren ser reconocidos tanto como individuos como colectividades.

Como se ha visto, los regímenes latinoamericanos han tendido a asumir una homogeneidad en relación a esta unidad. Si bien los regímenes latinoamericanos privilegiaron las formas corporativistas de intermediación de intereses ahora se privilegia al individuo como unidad. Los políticos latinoamericanos de la década de los ochenta y noventa han afirmado que la unidad política central es y debe ser el individuo. El individuo elige votar, unirse a partidos políticos, participar en organizaciones, etc. En síntesis, el individuo es la unidad básica en cuanto a los derechos y responsabilidades en un estado que tiende a la democracia liberal. En un contexto en el que las poblaciones indígenas han sido excluidas / reprimidas, y las regiones controladas por los caudillos locales, la universalización de un conjunto de normas e instituciones para proteger a los individuos es un paso normativo importante de cara a una profundización de la democracia.

En este sentido, los movimientos indígenas se han mostrado cautos en relación a la promoción del individuo como la unidad política primaria en una democracia. Las constituciones latinoamericanas no han discriminado explícita y directamente a los indígenas como individuos aunque la legislación, históricamente, los ha tratado a menudo como "desplazados" o "marginados" del estado.

Pero aunque se garantice una igualdad legal, la igualdad de trato a menudo permanece como una esperanza lejana. Stavenhagen (1988) indica que las constituciones de muchos países latinoamericanos han estipulado la igualdad jurídica de sus ciudadanos pero, de hecho, los indígenas no han experimentado un respeto continuo por sus derechos humanos. Los abusos en cuanto a estos derechos humanos burlan los derechos constitutivos de la democracia. En otras palabras, cuando el discurso político sugiere el avance de los derechos individuales, las comunidades indígenas apenas perciben cambio alguno; al contrario, la mayor parte de las veces contemplan como se infringen tanto su autonomía como sus recursos. Las comunidades indígenas raramente han experimentado el pleno cumplimiento de los derechos civiles y políticos asociados a la democracia liberal y, por ello, apenas tienen motivos para creer que la ola de democratización contemporánea cumplirá necesariamente con las promesas.

Por tanto, a pesar del discurso neoliberal sobre los derechos individuales civiles y políticos, los estados son incapaces de protegerlos (Stavenhagen & Iturralde, 1990; Dandler, 1996). Esta incapacidad ha provocado que las comunidades indígenas sean aún más cautelosas en cuanto a las restricciones que los regímenes neoliberales impondrían sobre los derechos comunitarios inalienables y, *de facto*, sobre la autonomía local que las comunidades garantizaron durante la etapa corporativista. Como los comunitaristas han señalado, los derechos individuales, a veces, no pueden alcanzarse si no existe antes un respeto por los colectivos. Esta es, al menos, la perspectiva que aparece en los documentos y en el discurso que emanan de los movimientos indígenas latinoamericanos (Yashar, 1999)[732].

En este contexto, los movimientos indígenas contemporáneos suponen la materialización de la tensión que emana del conflicto entre el individuo y las prácticas comunitarias indígenas (Stavenhagen 1996; Mayer, 1996). Los movimientos indígenas generalmente argumentan que el individuo no debería ser la única unidad de representación ni tampoco ser privilegiada. Los indígenas demandan que el estado promueva la igualdad de derechos y responsabilidades para los indígenas como individuos y, en este sentido, reclaman el pleno cumplimiento de los ideales liberales. Pero también argumentan que el estado debería reconocer a las comunidades indígenas como históricamente anteriores así como esferas autónomas en cuanto a derechos políticos, jurisdicción y autonomía. Estas demandas oscilan entre el reclamo por una autonomía comunitaria a la exigencia de representación en los legislativos, ministerios o asambleas constituyentes[733]. Las demandas no pasan por la identificación de las comunidades como reliquias históricas confinadas a al ámbito local sino como unidades capaces y representativas en el periodo contemporáneo que pueden ocuparse de las políticas locales y actuar tanto ante como dentro del estado[734].

---

[732] En los anexos de esta investigación presentamos una recopilación de discursos, manifiestos y entrevistas a líderes indígenas que constituyen un apoyo a esta constatación.

[733] Ver Andolina ( 1997 ) y Van Cott ( 2001 ) para mayor información sobre asambleas constituyentes y representación en los diseños constitucionales. Ver Lucero ( 2002 ) para cuestiones de representación en ministerios estatales y agencias estatales.

[734] Los estados reconocieron a las comunidades durante los periodos coloniales y corporativistas. Sin embargo, no fueron percibidas formalmente como un modo activo e integral de intermediación de intereses. Durante el siglo XX fueron contempladas como mecanismos para el acomodo de reliquias

Si se observan los movimientos indígenas en Bolivia (con CIDOB y CSTUCB), Ecuador (CONAIE) o Perú (AIDESEP) se observa que sus estrategias han sido diferentes. En unos (Bolivia y Ecuador), se han organizado marchas para obtener el reconocimiento; en otros, han negociado directamente con el gobierno para la obtención de nuevas leyes destinadas a reconocer a las comunidades (Bolivia); y, en otros, han empleado las leyes administrativas existentes, que demarcan a las unidades políticas, para asegurar un espacio en el que las comunidades indígenas puedan actuar directamente como unidad política (Perú). Pero a pesar de estas diferencias, cada movimiento ha solicitado que el estado proteja, simultáneamente, los derechos individuales políticos y civiles de sus miembros y que reconozca a las comunidades indígenas como unidades políticas.

### 10.1.3. El desafío a la homogeneidad administrativa: la búsqueda de un lugar para la autoridad política

Los movimientos indígenas también han desafiado las asunciones normativas básicas sobre la idoneidad de los límites administrativos universales dentro del estado. Estos diseños administrativos asumen neutralidad, justicia e igualdad. Sin embargo, las experiencias de las poblaciones indígenas al respecto poco han tenido que ver con estos principios. Con el rechazo a los proyectos de formación del estado que han tratado de centralizar o descentralizar las instituciones políticas de acuerdo a un proyecto individual, los movimientos indígenas han demandado que el estado reconozca los límites administrativos que son únicos para las poblaciones indígenas. Así, para ellos, no es suficiente con promover la municipalización, la descentralización o los procesos de rendición de cuentas como medios para fomentar la representación o la transparencia de los gobiernos locales. Los movimientos indígenas han reclamado que el estado reconozca límites territoriales en los que las relaciones sociales sean reguladas por los sistemas de autoridad y por los usos y costumbres indígenas. Estos movimientos han articulado estas demandas como reclamos de autonomía. En otras palabras, argumentan que una ciudadanía diferenciada debería coincidir con límites administrativos

históricas – que darían paso a la asimilación y a la incorporación en un proyecto nacional más amplio desprovisto de las comunidades indígenas.

diferenciados[735]. Estos enclaves administrativos deberían acomodar, teóricamente, la lealtad al estado (leyes nacionales) y a las comunidades locales (usos y costumbres).

Las demandas de autonomía territorial han sido particularmente significativas en la amazonía. En la medida en que los estados han promovido el desarrollo y la gobernanza en la región amazónica, han desafiado los espacios físicos en los que vivían las comunidades indígenas – y provocando que éstas se movilizaran para defender dichos espacios (incluyendo el derecho a trabajar y gobernar estas tierras). Las organizaciones y comunidades indígenas han forzado discusiones sobre los territorios indígenas lo que supone un cuestionamiento de los estereotipos que consideran a la amazonía como patrimonio nacional y territorio virgen. De hecho, las organizaciones indígenas amazónicas han obtenido un sorprendente éxito al negociar varias formas de autonomía[736]. Más allá de la amazonía, se detectan demandas por el reconocimiento estatal de las comunidades indígenas como unidades políticamente autónomas lo que supone un desafío a la idea hegemónica de unidad administrativa[737].

---

[735] Para obtener una visión comparativa de el estado actual del pluralismo legal y de los regímenes de autonomía, ver Assies & Hoekema ( 1994 ), Dandler ( 1996 ) y Van Cott ( 2000, 2001 ).

[736] Por ejemplo, en Bolivia, las principales organizaciones indígenas amazónicas han obtenido autonomía territorial ( Libermann & Godínez, 1992; Ribera, 1996; Molina, 1997; Van Cott, 2000 ). Las demandas se articularon, en primer término, durante la Marcha por el Territorio y la Dignidad en 1990, organizada por CPIB. El presidente respondió a estas acciones con decretos presidenciales que reconocían los territorios indígenas. Finalmente, en 1996, el gobierno aprobó una reforma agraria que proveía a las comunidades indígenas de la base legal para apelar por el reconocimiento territorial. En agosto de 1997, el estado había reconocido siete territorios distintos que totalizaban 2.6 millones de hectáreas y estaba procesando treinta y cuatro demandas más que totalizaban 20 millones de hectáreas ( Muñoz & Lavadenz, 1997 ). Las demandas de autonomía territorial en Bolivia han sido completadas con los esfuerzos por establecer distritos indígenas; con la Ley de Participación Popular de 1994 ( que es una ley de municipalización y descentralización, en gran parte ), las comunidades indígenas obtuvieron el derecho a solicitar los distritos indígenas aunque con una mezcla de resultados. Básicamente los términos de estos distritos no están especificados. La ley crea la posibilidad ( pero no la obligación ni los términos ni los mecanismos ) para establecer estos distritos. Como consecuencia, resulta difícil negociar sobre ellos y no constituyen unidades administrativas autónomas. Pueden institucionalizar, aunque no necesariamente, el derecho a los usos y costumbres, a la educación bilingüe, a la propiedad comunal, a los recursos estatales, etc. El futuro de estos distritos municipales depende, en gran parte, de quién tiene el poder para reconocer estos distritos y determinar la asignación de recursos. Muchos de estos distritos se han enfrentado a graves problemas debido a los derechos legales, pobremente delineados, y las limitadas habilidades dentro de las comunidades. Además, debe precisarse que la ley no precisa los términos de relación entre el distrito indígena y la municipalidad individual ( Balslev, 1997 ). En abril de 1997 se contabilizaba 127 distritos ( Balslev, 1997 ). En Ecuador, la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza ( OPIP )situó las demandas territoriales en el mapa político con una marcha formada por dos mil personas y de trece días de duración de Puyo a Quito en 1992. El gobierno concedió 19 bloques territoriales que totalizaban 138 comunidades legalmente reconocidas y 1.115.475 hectáreas ( Selverston, 1997 ).

[737] Por ejemplo, en Bolivia existe un claro impulso por reconocer, reconstituir y / o registrar los *ayllus* que constituyen en entorno rural andino ( los *ayllus* reclaman soberanía sobre bases territoriales discontinuas al contrario que las ideas occidentales sobre formación del estado que consideran que las áreas continuas

Por tanto, los movimientos indígenas están reclamando su derecho a nuevas esferas administrativas que tengan un cierto grado de autonomía política a nivel local. Esta es una demanda que va más allá de los reclamos sobre la tierra aunque ésta es el eje y un componente necesario de dicha demanda. Es una llamada hacia el estado para que éste reconozca la jurisdicción política indígena sobre la tierra, incluyendo el derecho a las autoridades y a los sistemas legales indígenas para procesar y adjudicar conflictos. En este sentido, las estructuras estatales coincidirían con algunas formas de pluralismo legal.

Estos llamados pueden apoyar al federalismo y / o la descentralización pero no pueden reducirse a uno u otro[738]. El federalismo y la descentralización son generalmente diseñados para garantizar una mayor soberanía local sobre cuestiones locales; el federalismo y la descentralización tienden a asumir un importante grado de homogeneidad administrativa[739]. Cada uno asume que un país se definirá por límites administrativos de carácter federal y / o municipal. Cada unidad administrativa gobierna, de manera ideal, con la misma comprensión en torno a la línea divisoria entre la jurisdicción local y la federal / nacional. Muchas organizaciones indígenas apoyan esta idea en la medida que provee puntos de entrada adicionales para la participación como electores y elegidos. De hecho, con la descentralización, el nivel de participación indígena en las elecciones ha aumentado[740].

Sin embargo, las demandas en relación a la autonomía local desafían la homogeneidad administrativa que comporta la descentralización y muchos de los tipos de federalismo. Las organizaciones indígenas afirman que su identidad colectiva – históricamente

---

coinciden con la unidad política administrativa ). La ley de reforma agraria de 1997 hizo que este reconocimiento fuera posible. En ecuador, esta discusión aún es incipiente debido a que los movimientos indígenas y las ONGs han empezado a entablar diálogo y a iniciar proyectos para fortalecer / reconstituir los sistemas de ancianos que habían perdido su importancia con el transcurso de los años.

[738] Lapidoth ( 1996 ) ofrece un análisis sobre las diferencias entre la autonomía territorial, el federalismo y la descentralización.

[739] Stepan ( 1999 ) indica que al contrario de las percepciones comunes, existen dos tipos de federalismo: el federalismo asimétrico y el simétrico. El primero podría acomodar los tipos de demandas sobre autonomía de los movimientos indígenas en la medida que garantiza competencias diferentes y derechos específicos para ciertos grupos en algunos estados.

[740] Por ejemplo, en Bolivia el número de cargos oficiales indígenas elegidos ha aumentado notablemente.

anterior a la formación de los estados latinoamericanos – les permite jurisdicciones especiales que trascienden y son diferentes de los límites administrativos homogéneos del estado. Quieren más autonomía política y también una jurisdicción más expansiva para las comunidades indígenas – un arreglo que no debe ser concedido necesariamente a las comunidades no indígenas cuyas jurisdicciones locales pueden ser mucho más restrictivas en relación al estado federal o nacional. Por tanto, los movimientos indígenas están reclamando que el estado reconozca espacios políticos y jurídicos que primeramente ya fueron ocupados y administrados por las comunidades indígenas. Estas propuestas desembocarían en una concepción del estado y de sus ciudadanos que promovería la inclusión y la autonomía de manera simultánea.

Estas no constituyen demandas de secesión sino de pluralismo institucional en enclaves multiétnicos. Sin embargo, las demandas de reconocimiento como poblaciones han despertado los temores de aquellos que consideran que dicho reconocimiento es el primer paso hacia la secesión y / o una amenaza al poder del estado nación.

En síntesis, los movimientos indígenas están cuestionando las asunciones homogeneizadoras que sugieren que los individuos constituyen la unidad política primaria y que los límites y jurisdicciones administrativas deberían definirse de manera uniforme en un determinado país. Reclaman formas de ciudadanía y límites políticos más diferenciados y que garanticen los derechos individuales como ciudadanos así como aquellos colectivos y la autonomía política. Finalmente, al solicitar el reconocimiento constitucional de los estados multiétnicos y pluriculturales, cuestionan la idea de que el estado debería corresponderse con una nación homogénea. Al abogar por tipos de ciudadanía diferentes, están luchando por la redefinición de las instituciones democráticas; allí donde los estados han incorporado estas demandas formalmente en las constituciones, la legislación y los estatutos, los indígenas están trabajando para implementar y reforzar estos cambios para que no constituyan simplemente logros de carácter simbólico ( Brysk, 2000; Van Cott, 2000 ).

Sin embargo, aún no existen mecanismos claros ni precisos para armonizar los sistemas diferentes de un modo coherente, democrático y sostenible. Así pues, el reto sigue presente: acomodar a una población étnicamente diversa en una democracia más plural.

## 10.2. El reto indígena en la arena electoral

En primer término, los movimientos indígenas han articulado este conjunto de temas (que configuran su agenda actual) a través de movimientos políticos y sociales – en las calles, en protestas, en documentos y en los foros internacionales. Así mismo, han logrado algunos éxitos políticos notables entre los que se incluyen la negociación de la autonomía territorial, la educación bicultural o hacer que su "voz" sea escuchada en los debates públicos. En otras palabras, sus principales demandas han hallado vías para ser incorporadas en el terreno político.

Con los éxitos obtenidos a través de las movilizaciones, varios líderes indígenas han reconfigurado sus estrategias que, en principio, sólo pasaban de manera exclusiva por las movilizaciones y han empezado a adentrarse en el terreno electoral. Es decir, han empezado a competir por cargos oficiales, a formar partidos políticos y a implicarse en diversas alianzas con los partidos tradicionales ya establecidos. Esto supone un giro sorprendente si se tiene en cuenta que muchos líderes indígenas rechazaron inicialmente el proceso electoral[741]. En la medida en que los movimientos indígenas han logrado éxitos de carácter político han reflexionado sobre su posición. Con la creciente apertura de muchos de los partidos políticos existentes y con las reformas electorales en diversos países, que han reducido las barreras de entrada ( Van Cott, 2003 ), la incorporación en la competencia electoral ha sido más accesible para los sectores indígenas. Es en este contexto, a partir del final de la década de los noventa, que puede comprobarse como los líderes indígenas han estado participando por cargos en el ejecutivo, legislativo y también a nivel local.

Pueden destacarse diversos éxitos electorales. El primero de ellos, la elección de Víctor Hugo Cárdenas como vicepresidente de Bolivia[742] aunque también debe destacarse que diversos líderes indígenas han sido elegidos para cargos en los legislativos, y otros a

[741] Casos como los de Bolivia o Ecuador son aquí los mejores ejemplos. Con ello no queremos decir que estos movimientos fueran apolíticos antes. Podemos decir que todos los movimientos sociales son políticos en la medida que tratan de rediseñar el discurso político y efectuar cambios políticos. Aquí subrayamos un elemento diferente: la decisión de entrar en la competencia electoral y de presentar candidatos en ella.

[742] Quizás para algunos pueda resultar mucho más importante el progreso electoral obtenido por el MAS y el MIP en las elecciones de junio de 2002 o el papel de presión que los sectores indígenas están desempeñando en el gobierno de Carlos Meza Gisbert.

nivel local, no sólo en Bolivia sino también en Ecuador[743]. Sin embargo, los éxitos electorales no se han traducido en el crecimiento y fortalecimiento de los movimientos indígenas[744]. La participación electoral ha supuesto (quizás sólo en el corto plazo) algunos desafíos para los movimientos indígenas existentes. Los partidos políticos, la interacción con cargos oficiales y las políticas de reforma pueden socavar la organización y la estrategia de los movimientos, observando la acción de protesta como uno de sus principales elementos – sus luchas pueden subsumirse o ser desplazadas por las instituciones formales o por la negociación de cargos políticos tal y cómo Piven & Cloward (1979) y Tarrow (1994) han señalado. Históricamente, los movimientos sociales en América Latina han mostrado su preocupación sobre el impacto destructivo que los partidos políticos y las alianzas con cargos oficiales pueden tener sobre la autonomía e integridad de los movimientos (Hellman, 1992; Foweraker, 1995).

En esta etapa (que podría calificarse aún de inicial ya que los movimientos indígenas llevan un relativo poco tiempo en la política partidista y electoral), sería temerario esbozar conclusiones rotundas sobre el destino de los movimientos indígenas y su decisión de tomar parte en las elecciones[745]. Es precsio ser muy cautelosos al establecer generalizaciones sobre los movimientos indígenas latinoamericanos teniendo en cuenta las especificidades encontradas a nivel nacional: diferentes historias democráticas, clientelismo, sistemas de partidos, reglas electorales y demás aspectos que pueden influir (Eckstein, 2001). Por ahora, lo único que puede afirmarse con una cierta seguridad es que la democracia, en general, y la participación electoral, en particular pueden suponer tanto oportunidades como riesgos para los movimientos sociales, en general, y para los indígenas, en particular.

---

[743] En Ecuador, gran parte de los líderes de la CONAIE han tomado parte en las elecciones y desde 1996 son notables los éxitos obtenidos por estos candidatos. Por ejemplo, se obtuvo el 10% de los escaños en la asamblea constituyente de 1997-1998. En Bolivia, al margen de los logros más actuales, destacan las diversas victorias electorales a partir de mediados de los noventa por parte de los líderes de la CSUTCB, en general, y del movimiento cocalero en particular – especialmente con Evo Morales.

[744] Esta afirmación podría ser criticada con algunas excepciones. Quizás el caso más notable sea el boliviano. Los éxitos en las elecciones de 2002 han provocado que los movimientos indígenas gocen de mayor respeto y repercusión en todos los niveles lo que, sin duda, ha podido reforzarlos. Sin embargo, sólo se han mostrado más visibles en ocasiones puntuales y la competencia electoral ha fomentado la discordia y la ruptura del movimiento indígena. La rivalidad entre Evo Morales ( líder del MAS ) y Felipe Quispe ( líder del MIP ) es quizás la mejor demostración.

[745] El éxito obtenido por el MAS, por ejemplo, le obliga a elaborar una estrategia más cuidada que impida que las facciones dentro de sus bases puedan dañar los éxitos electorales en el futuro; concretamente en las municipales de 2004.

Por el momento, pueden avanzarse algunas observaciones sobre los retos que la participación electoral puede suponer para la unidad y la integridad de los movimientos indígenas:

* En la medida en que los líderes indígenas resultan elegidos para cargos oficiales pueden dejar a los movimientos indígenas con una notable carencia en cuestiones de liderazgo. Este puede ser un problema más dañino para los movimientos relativamente jóvenes y no tanto para aquellos movimientos mejor institucionalizados. Este problema supone que, a corto plazo, deben identificarse nuevos actores que puedan asumir el liderazgo de los movimientos e institucionalizar los mecanismos para hacerlo[746].

* Los líderes de movimientos indígenas que resultan elegidos para cargos oficiales deben enfrentarse a una tarea hercúlea. Teniendo en cuenta que, salvo excepciones, no son muchos los elegidos, les resulta muy complicado pronunciarse sobre aquellas demandas de mayor relevancia que formulaban como líderes de los movimientos; obviamente, la acción en el legislativo requiere cifras. En este contexto, los líderes indígenas que resultan elegidos se enfrentan con lo que parece ser una elección entre: mantener su pureza ideológica y, por tanto, parecer inefectivos (ante la complejidad de obtener logros concretos); y trabajar para lograr ciertas cuestiones a través del compromiso legislativo, la construcción de coaliciones, etc. – y que potencialmente pueden parecer una traición a los ideales del movimiento. La habilidad para actuar entre estos dos extremos no es una tarea fácil – particularmente en un contexto marcado por las crisis económicas, los sistemas de partidos débiles y las políticas clientelistas. Esta

[746] Esta situación es particularmente destacable en Ecuador si tenemos en cuenta que los líderes del movimiento indígena (que habían sido las cabezas visibles del mismo desde la década de los ochenta) decidieron competir, en 1996, por los escaños en el congreso. Con la marcha de CONAIE de líderes como Luis Macas o Nina Pacari, entre otros, la confederación nacional indígena ecuatoriana tuvo que identificar nuevos líderes que gestionaran la confederación y lideraran la lealtad de sus bases. Antonio Vargas fue elegido, como nuevo presidente del movimiento, en un proceso extremadamente contencioso. Algunas de sus acciones principales fueron cuestionadas y, a corto plazo, la influencia y el poder del movimiento se vieron debilitados. Vargas lideró a CONAIE en la alianza con los militares para derrocar al gobierno constitucionalmente elegido de Jamil Mahuad en enero de 2000. La participación en el golpe supuso un cuestionamiento hacia la credibilidad del liderazgo de Vargas y sus credenciales democráticas; además, se produjeron recortes en la ayuda externa hacia el movimiento (Lucero, 2001). Junto a esto, el hecho de que la CONAIE fuera relegada rápidamente a un segundo plano en las postrimerías del golpe supuso un nuevo cuestionamiento en referencia a las habilidades políticas de Vargas. Es discutible si líderes más experimentados hubieran realizado elecciones similares.

situación puede desembocar en consecuencias negativas para los movimientos de los que emergen los líderes[747].

* Los líderes de movimientos indígenas que son muy respetados no siempre son considerados como los cargos electos ideales, particularmente en aquellos sistemas de partidos mejor establecidos. En otras palabras, no puede asumirse que la identificación étnica se traduce en votos para aquellos que comparten un trasfondo étnico[748].

* Finalmente, en la medida en que los líderes indígenas se involucran en la política de partidos, existen mayores probabilidades de que los movimientos indígenas queden atrapados en la competencia entre partidos y exponiéndose a *cleavages* políticos que pueden dividirlos. Este es un riesgo particularmente problemático en aquellos casos con

---

[747] El ejemplo boliviano es el más destacado para reflejar este segundo aspecto. Víctor Hugo Cárdenas (uno de los kataristas originales) fue elegido como el primer vicepresidente indígena de Bolivia. Si bien cosechó prestigio nacional e internacional al crear mayores espacios para que las voces indígenas fueran escuchadas así como avances legislativos de importancia, fue ampliamente criticado por los kataristas de los andes por traicionar los ideales del movimiento. Este criticismo estaba arraigado en parte a los viejos debates y divisiones dentro del katarismo pero no podemos limitarlo únicamente a ellos. De hecho, Cárdenas trabajó de manera más cercana con CIDOB (con la que había desarrollado unas relaciones cordiales y productivas) en la amazonía que con CSTUCB (con la que sus relaciones eran conflictivas) en los andes. El caso ecuatoriano también resulta adecuado aquí. CONAIE tuvo un desempeño impactante en 1996 pero, dos años más tarde, experimentó un declive en su apoyo electoral que se tradujo en una reducción del 10 al 5% en los escaños del congreso (Mijeski & Beck, 1998). Las razones de este declive aún se debaten pero estas cifras indican, como mínimo, que la participación electoral indígena no se traduce en un apoyo continuo y constante. No tenemos indicios de que así sea. Al contrario, los cargos indígenas se enfrentan a tareas muy complejas: cristalizar su apoyo en un contexto nacional de partidos débiles, crisis económicas, electores apáticos, etc. y mantener su imagen de "guerreros políticos" hacia los movimientos de los que emergen.

[748] Ciertamente disponemos de historias exitosas, particularmente en el caso ecuatoriano dónde los líderes indígenas participaron en sistemas de partidos débiles y siendo dichos partidos de corta duración. Aquí podemos destacar también el caso boliviano. Según Mainwaroing & Scully (1995), Bolivia tiene un sistema de partidos débil pero relativamente más institucionalizado si lo comparamos con el ecuatoriano o el peruano. Así, los activistas indígenas de la CSUTCB de las regiones cocaleras bolivianas han obtenido triunfos en las competencias legislativas en la década de los noventa. Sin embargo, éstos logros parecen ser excepciones más que la pauta dominante en Bolivia. De hecho, los movimientos de los andes (CSUTCB) y en la amazonía (CIDOB) han sufrido sonoros fracasos en sus primeras incursiones en la arena electoral tanto a nivel ejecutivo como legislativo; unos fracasos que siguieron a éxitos remarcables en cuanto a movilizaciones y negociaciones con los gobiernos del momento. Así, se esperaba que los líderes de CSUTCB y CIDOB tuvieran un gran rendimiento en la competencia electoral. Estos líderes obtuvieron resultados muy pobres en las elecciones nacionales (como se esperaba) y también en el nivel legislativo (lo que no se esperaba). Al menos, los candidatos indígenas creyeron que su desempeño sería mejor en "sus" distritos. Pero en las elecciones de 1997, CIDOB (aliada con el MBL) vio como ningún candidato resultaba elegido para el legislativo. Las hipótesis sobre este fracaso abundan – entre ellas se incluyen los fracasos del liderazgo al no consultar con las bases o los conflictos internos que provocaron que muchos indígenas se cuestionaran si sus propios líderes podrían actuar de manera adecuada en el terreno electoral dominado por los "blancos". Estos fracasos debilitaron a los movimientos indígenas que cuestionaron la decisión de entrar en las elecciones y los resultados negativos obtenidos en ellas.

sistemas de partidos relativamente más fuertes. En la medida en que los líderes indígenas buscan coaliciones o afiliaciones partidistas, aceleran las brechas partidistas existentes dentro de un determinado movimiento. Estas brechas se ponen de manifiesto en cuanto los movimientos deciden formar un partido o aliarse con alguno de los ya existentes[749].

En síntesis, tras lo visto puede decirse que la democracia ha extendido el espacio político asociativo (un requisito para la organización política legal y sostenida) pero ha puesto a prueba a los movimientos indígenas que han decidido tomar parte en el juego de la democracia representativa y la arena electoral. Esta es una observación que resulta relevante para los movimientos indígenas en la región latinoamericana (así como para otros movimientos sociales en América Latina).

Este desafío es particularmente severo en América Latina que es habitualmente contemplada como una región caracterizada por la crisis de las instituciones y la representación democrática – particularmente en aquellos países que han sido elegidos como casos de estudio en este trabajo. Por una parte, esta crisis es el resultado del débil sistema de partidos en los países analizados[750], aunque quizás esta crisis dependa más del débil alcance del estado (Yashar, 1999). Tal y cómo se ha visto, las reformas políticas se han visto comprometidas por la falta de habilidad del estado para implementarlas, la resistencia de las fuerzas sociales autoritarias y por la débil presencia del propio estado (en particular en el entorno rural). En este contexto, los líderes y movimientos indígenas se enfrentan a obstáculos particularmente complejos cuando

[749] Esta dinámica se ilustra a través de aquellos movimientos indígenas que conscientemente eligen no involucrarse en el terreno de los partidos para evitar divisiones dentro del movimiento (caso de UNCA en Perú o la CONAIE, en Bolivia, antes de 1996) y por los movimientos que se implicaron directamente en el terreno electoral y tuvieron que enfrentarse a luchas internas (como CSUTCB – de hecho, esta se ha visto sacudida por brechas partidistas desde los ochenta - y CIDOB en Bolivia o la CONAIE tras su decisión de tomar parte en las elecciones en 1996). De los casos analizados, podemos decir que la secuencia y organización de los movimientos importan al analizar la entrada en el terreno electoral. Allí donde las organizaciones regionales deciden entrar en el terreno electoral antes de formar un movimiento nacional, resulta extremadamente improbable que puedan superarse las brechas internas y forjar movimientos nacionales – permanecen internamente divididos a través de lineamientos partidistas; este es el caso de Bolivia. Allí donde las organizaciones regionales deciden no participar en la política de partidos, las posibilidades para elevarse hacia una confederación nacional parecen más abiertas; este es el caso de Ecuador. Lucero (2002) precisa que en la medida en la que los movimientos entran en la arena electoral, la competencia partidista debilita su unidad; al menos en el corto plazo.

[750] Mainwaring & Scully (1995) observan que Bolivia, Ecuador y Perú presentan sistemas de partidos que no son ni estables ni plenamente institucionalizados.

desean obtener cargos oficiales, mantener sus posiciones y efectuar reformas amplias y duraderas.

Por tanto, en este panorama, los esfuerzos para organizarse tanto dentro de la sociedad civil y política resultan no sólo sorprendentes sino también necesarios. La competencia electoral ha generado turbulencias dentro de los movimientos indígenas (al menos en el corto plazo). Sin embargo, la participación en la arena electoral ha consolidado a los pueblos indígenas como actores políticos (y estratégicos en algunos casos) y sus intereses forman ya parte del diálogo nacional. Ha quedado claro que los pueblos indígenas forman parte de los ciudadanos y del electorado y que sus asuntos políticos deben formar parte del diálogo nacional. Por tanto, la aparición de los movimientos indígenas y su desempeño en el terreno electoral no debe contemplarse únicamente como una victoria o un fracaso; en función del caso y del contexto, podría tenderse hacia uno de los dos extremos. Básicamente se destacaría que los movimientos indígenas (y también los partidos de base étnica que han emergido en algunos países) han alterado los términos para identificarse, debatir y promocionar intereses diversos que habían sido ignorados durante mucho tiempo. De este modo, la politización de los *cleavages* étnicos, la organización de los movimientos indígenas y su entrada en los debates partidistas, han provocado que las sociedades latinoamericanas deban enfrentarse a nuevas visiones sobre cómo acomodar una ciudadanía multiétnica en un estado democrático.

## 10.3. Planteando la reforma del Estado

El desafío al que debe enfrentarse la democracia liberal y la participación indígena en las instituciones democráticas son indicadores de la fragilidad de las actuales democracias. Las democracias de los países analizados se encuentran actualmente cuestionadas por los movimientos que actúan en contra del fracaso estatal en lo que se refiere a universalizar prácticas democráticas y asegurar autonomía política. En particular, los movimientos étnicos han cuestionado los fundamentos y los límites de las instituciones democráticas y liberales contemporáneas; así mismo, estos movimientos han encendido los debates políticos sobre autonomía territorial, pluralismo legal, ciudadanía, representación y multiculturalismo.

De hecho, los movimientos indígenas y las agendas que han configurado imponen desafíos fundamentales que las democracias latinoamericanas están empezando (o necesitan) a enfrentar. Estos movimientos están forzando a los nuevos regímenes latinoamericanos a enfrentarse al limitado alcance de las anteriores rondas de formación del estado, a solventar la indeterminación del actual proceso de construcción de las instituciones democráticas y a considerar cómo las nuevas democracias deben reformar de un modo más efectivo a los estados para acomodar identidades plurales, unidades políticas y la heterogeneidad administrativa. Dentro de este contexto, los estados están debatiendo reformas constitucionales, sobre descentralización, autonomía territorial o pluralismo legal, entre otras. Este proceso de debate puede rediseñar estados, regímenes de ciudadanía y, por extensión, los mecanismos bajo los que se practica la democracia. Con lo visto, puede decirse que los países latinoamericanos han hecho, en gran parte, la transición hacia la democracia pero resulta difícil argumentar que estos regímenes se encuentran, hoy día, consolidados.

Varios teóricos de la América Latina contemporánea se han centrado únicamente en explicar la consolidación democrática dentro de la tercera ola de democracias. Estos estudios han tratado de explicar fracasos / éxitos en cuanto a la consolidación democrática y se han centrado, de manera creciente y casi exclusiva, en las instituciones gubernamentales contemporáneas[751]. Estos estudios han asumido que las instituciones democráticas y sus estructuras de incentivos pueden asegurar la consolidación del régimen democrático. Para explicar la consolidación democrática, estos estudios han enfatizado los mecanismos a través de los que las instituciones gubernamentales pueden acomodar el conflicto político y asumen que el mismo modelo institucional puede engendrar tanto consolidación como ruptura democrática en función del momento y los casos.

Sin embargo, es pretensión de este trabajo alejarse un tanto de este enfoque que no tiene tan en cuenta el contexto empírico, que en realidad es abierto, y alejarse también de

[751] La tendencia inicial en los estudios de consolidación democrática no adoptaron necesariamente este foco institucional. Ejemplos destacados de ello son Mainwaring, O´Donell & Valenzuela (1992); Highley & Gunther (1992); y Linz & Stepan (1996).

entender simplemente a la consolidación democrática como ausencia de quiebre o rupturas.

La literatura sobre consolidación democrática asume una homogeneidad y fijación en la que no se incluyen cuestiones relativas al funcionamiento de las instituciones, a cómo los actores sociales se adaptan a ellas o bajo qué condiciones los actores apoyan a las instituciones democráticas. Es decir, se asume simplemente un punto de llegada: la consolidación democrática. En el caso latinoamericano, puede decirse que el término "consolidación" oscurece la multiplicidad de procesos, a veces contradictorios, que ocurren en las nuevas democracias de la región – unos procesos que, en ocasiones, profundizan y, en otras socavan las normas, prácticas e instituciones democráticas[752]

La literatura sobre consolidación democrática centra su atención en un conjunto de instituciones políticas, gubernamentales y electorales, pero con ello se ignoran los mecanismos bajo los que los estados y fuerzas sociales pueden actuar / afectar en la consolidación de diferentes aspectos de la democracia. De este modo, este enfoque sobre instituciones gubernamentales asume que la variación en la legitimidad y la capacidad del estado no afecta en los resultados del régimen. Asume que los estados y las instituciones son tanto homogéneos como capaces y que pueden proveer la infraestructura política para que las instituciones democráticas funcionen. Este análisis no atiende a los desiguales procesos de institucionalización de los estados latinoamericanos ni al grado en que las instituciones estatales moldean, regulan y / o monitorean el comportamiento social. En la medida en que se reconoce el desigual alcance del estado, es necesario, al menos, considerar como los regímenes pueden consolidar las instituciones políticas, las prácticas y las normas de la democracia ante la ausencia de estados capaces.

La literatura sobre consolidación democrática también presenta otros inconvenientes. Entre ellos, destacar que se ignora el análisis de los mecanismos bajo los que las instituciones interactúan, engendran o constriñen a las fuerzas sociales. Sólo se tiene en cuenta a ciertos actores relevantes y los modos o maneras en que responderán y, de este

[752] El trabajo de O´Donnell ( 1993, 1996 & 1998 ) sobre ciudadanía de baja intensidad y ausencia de *accountability* horizontal en las nuevas democracias arroja preocupaciones similares.

modo, se tiende a asumir ciertas preferencias. Sin embargo, parece difícil asumir que simplemente las instituciones gubernamentales determinan a los actores relevantes, definen las preferencias y dirigen las lealtades de una manera intencionada. De hecho, con este trabajo, se ha subrayado cómo las reformas estatales pueden politizar nuevos *cleavages* y nuevos actores sociales (que pueden apoyar o resistirse a las nuevas instituciones democráticas) de una manera no intencional. Los movimientos indígenas latinoamericanos son un buen ejemplo de ello. Sin embargo, la literatura sobre consolidación democrática se ha mostrado poco sensible a este tipo de procesos precisamente porque asume qué actores son los relevantes, cuáles son sus preferencias y cómo actuarán, dejando a un lado la problematización de los nuevos actores emergentes y sus preferencias. Al no asumir los *cleavages* étnicos, estos estudios han ignorado / desestimado a los nuevos movimientos étnicos que están cuestionando a aquellas instituciones estatales consideradas como los pilares básicos de los fundamentos liberales en las democracias contemporáneas. No analizar cómo los estados interactúan con las nuevas fuerzas sociales dificulta la explicación sobre cómo las instituciones democráticas pueden funcionar y perdurar sin tener en cuenta como éstas determinan el comportamiento político y / o influyen en el apoyo / apatía / oposición de la sociedad organizada. En la medida que el estado y la sociedad son reintegrados en el panorama contemporáneo, se recuerda como las instituciones gubernamentales no operan exactamente cómo estaba planeado y que tampoco actúan de forma similar en diferentes casos.

Por tanto, deben identificarse las diferentes perspectivas, niveles y combinaciones de las reformas en las instituciones democráticas, las normas políticas y las prácticas (Schmitter, 1993)[753]. La tarea pasaría por explicar las variaciones en los diferentes resultados más que asumir un punto final democrático que los regímenes alcanzan o no (una asunción que muchos de los estudios sobre consolidación democrática tienden a hacer). Este análisis más amplio generaría un conjunto de preguntas de investigación sobre los procesos desiguales, y a menudo contradictorios, de cambio democrático. Por tanto, deberían identificarse, analizarse y explicarse las tendencias diversas, y a veces contradictorias, que emergen en las nuevas democracias en esferas tan relevantes como

[753] Schimitter (1993) afirma que la etiqueta "democracia" esconde una continua evolución en cuanto a reglas y prácticas así como una extraordinaria diversidad de instituciones.

los regímenes de ciudadanía, el estado de derecho, la descentralización o las tendencias de participación, entre otras.

Así, más que asumir *a priori* la importancia de las instituciones gubernamentales, debería compararse el rol causal de estas instituciones en relación a otros factores (fuerzas sociales, estado y economía, por ejemplo). En algunos casos, el diseño institucional será el factor primario mientras que, en otros, será secundario o incluso no tendrá consecuencias aparentes. Básicamente se estaría entrando en un análisis de la gobernanza. Con este concepto surge la percepción de que la capacidad de dar satisfacción a las demandas sociales no sólo es atribuible a la acción de las instituciones políticas, sino al efecto combinado de la intervención de un conjunto más amplio de actores y factores. La gobernanza no sólo depende de instituciones o reglas formales, sino que brota de un intercambio y un ajuste continuos entre sujetos colectivos e individuales, tanto públicos como privados[754].

En síntesis, más que asumir que las instituciones gubernamentales, por sí solas, pueden consolidar la democracia, debería prestarse atención a cómo la secuencia, ritmo e institucionalización de las reformas democráticas realmente afectan a la profundidad y perspectiva de las políticas democráticas. Este giro conceptual requiere un cambio de enfoque: del meramente institucional a otro más analítico que observe la interrelación entre las reglas institucionales, el cambio político y las respuestas que surgen del estado y la sociedad. Si bien es un enfoque más ambicioso, puede producir insumos más dinámicos sobre la dirección y los elementos de las políticas en las nuevas democracias de la región.

La emergencia de los movimientos indígenas y los temas que éstos han puesto en la agenda enseñan que no puede asumirse que la democracia esté consolidada y / o que los principales democráticos sean democráticos en la práctica. Los movimientos indígenas forman parte de un conjunto más amplio de luchas étnicas que están reclamando que el estado configure y acomode diferentes tipos de ciudadanía que respalden sus derechos individuales ante el estado y que reconozcan sus derechos comunitarios al territorio, a

[754] Por tanto, la definición y el resultado final de cualquier política ya no es percibido solamente como el efecto de un gobierno que la propone y la aplica con un propósito deliberado, sino que como la consecuencia de la interacción constante entre agentes sociales de todo tipo.

los usos y costumbres y a su cultura. Por ahora, es una pregunta que no tiene respuestas definitivas; se desconoce aún (a pesar de algunas experiencias exitosas) si los estados pueden reconocer los derechos individuales y los comunitarios de un modo significativo, práctico y perdurable. Lo que sí no puede cuestionarse es que las sociedades se están viendo forzadas a debatir aspectos fundamentales entre los que se incluyen la autonomía territorial, el pluralismo legal, etc. De este modo, en la medida en que se discuten estos aspectos, también se reflexiona sobre la necesidad de un nuevo tipo de ciudadanía.

Los movimientos sociales y organizaciones indígenas con sus respectivas las demandas políticas han mostrado, en las últimas décadas, la necesidad de que los Estados realicen profundas reformas en el plano de la participación y representación política para ser reconocidos como elementos claves de la ciudadanía, la integración y la cohesión social, la gobernabilidad y estabilidad democráticas de los países de América Latina y el Caribe[755].

La presión de lo movimientos y organizaciones indígenas en América Latina, han provocado una serie de cambios, pero sin embargo aún deben quedan desafíos que deben afrontarse para la consecución de estados multiétnicos y pluriculturales reales. En este sentido, precisar que las reacciones a nivel legal / institucional ante las situaciones de desigualdad descritas han transcurrido, en primer término, por el reconocimiento constitucional de la configuración multiétnica y pluricultural de sus poblaciones por parte de una serie de Estados Latinoamericanos, reforzado por las ratificaciones del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), lo que constituye una notable ruptura simbólica con el pasado. Las emergentes normas internacionales y el nuevo constitucionalismo pluralista implican un reconocimiento de derechos colectivos y sugieren el reconocimiento explícito por parte del Estado del derecho de los pueblos indígenas al autogobierno, en un determinado territorio y en un grado especificado, de acuerdo con sus propias costumbres políticas y jurídicas. Tal reconocimiento formal

[755] Rivero Pinto ( 2003 ) indica que estas reformas en la región se han dado a partir de la recuperación del estado de derecho en muchos países de la región generando un contexto en el que las demandas indígenas y los movimientos originarios interpelan a los estados nacionales; en otros, las demandas de desarrollo y profundización de los sistemas democráticos, la redefinición del papel del estado benefactor y empresario, y el inicio de los procesos de globalización.

presenta el desafío de lograr un equilibrio entre, por una parte, la participación indígena en el Estado y sus instituciones y, por la otra, el respeto para la autonomía de las instituciones indígenas[756].

Sin embargo, los procesos de reforma deben abarcar mucho más que el reconocimiento de la multietncidad y el pluriculturalismo. Deben también formular un nuevo modelo de desarrollo, que permita superar las disparidades precisadas en los apartados anteriores, y renovar la democracia. Las reformas del estado, entre otros aspectos, deben responder a las demandas de democratización, entre las cuales se incluye el reconocimiento del pluriculturalismo y la multietnicidad. Así, las reformas que se lleven a cabo deben implicar una desviación significativa del modelo acostumbrado de estado-nación y de las nociones de democracia y ciudadanía practicadas en este modelo. Así mismo, la cuestión no es sólo promover la participación de los pueblos indígenas en el proceso de desarrollo que se persigue con estas reformas sino lograr su participación en la definición misma de ese desarrollo. Esto requiere una adecuada representación y participación de los pueblos indígenas en el proceso político.

Si bien el desarrollo de nuevas formas de participación indígena en el interior del Estado y sus instituciones es un aspecto importante del nuevo pluralismo, el respeto para con la autonomía de las instituciones indígenas constituye el otro componente crítico. Conjugar estos dos rasgos es lo que representa el desafío más serio en lo que se refiere a la lucha contra la desigualdad y la incorporación de las poblaciones indígenas a todos los niveles ya que implica una extensa reforma de las actuales estructuras del Estado y una revisión de los conceptos en que se basa. Es aquí donde hay que encarar el pluralismo en el sentido de la autodeterminación interna y del reconocimiento y acomodo de los derechos colectivos.

La confluencia de las demandas, por un lado, de una estructura administrativa y un sistema judicial separado y distinto, y, por otro, de territorio, ha suscitado mucha

[756] En algunos de los Estados en los que hoy reside población indígena, el reconocimiento constitucional ha sido un proceso difícil, ha generado conflictos internos y mutuas desconfianzas entre los principales actores en juego. Las demandas indígenas actuales, por autonomía territorial y mayores niveles de autogestión de recursos, en países como México, Guatemala o Chile, son vistas por los grupos de poder como un peligro latente de escisión del Estado-nacional ( que resulta inexistente ante la polarización social y los grandes desequilibrios destacados ), el separatismo se ha convertido en un fantasma que algunos países prefieren evitar por la vía de desconocer los derechos humanos de los pueblos en cuestión.

controversia. Lo que está en juego aquí son las demandas territoriales y no solamente en el sentido de los recursos o incluso en cuanto hábitat, sino de manera más comprensiva, como el espacio en que rigen y pueden desarrollarse las estructuras políticas, sociales, económicas y legales indígenas. Esto significa también que los derechos indígenas no pueden reducirse a una identidad propia y derechos culturales. Al igual que el lenguaje, el atuendo o las piezas de museo, los arreglos políticos, legales, económicos y sociales constituyen partes integrales de los patrimonios indígenas y son esenciales para su supervivencia y desarrollo futuro.

Las demandas indígenas para la autonomía representan claramente un desafío a las nociones actuales relacionadas con el monopolio sobre el uso de la violencia y de la soberanía del Estado. Ciertamente, la importancia que los pueblos indígenas atribuyen a sus propios modos de hacer la política y aplicar la justicia debe considerarse en relación con las deficiencias y prejuicios de los sistemas administrativos y aparatos judiciales nacionales. Por otra parte, el actual reconocimiento formal es con mayor frecuencia más bien un intento de lograr una incorporación subordinada en el sistema nacional en vez de un reconocimiento genuino del pluralismo o una amplia revisión de las normas y procedimientos legales que resulta de un diálogo con los críticos indígenas de la (in)justicia dominante.

El reconocimiento de la jurisdicción indígena hace surgir importantes dilemas en relación con los derechos humanos. El debate actual gira, en buena medida, en torno a la cuestión de la relación entre los derechos humanos individuales y los derechos colectivos. En este debate parece ganar terreno la opinión de que el goce de los derechos humanos individuales sólo puede realizarse plenamente en contextos sociales específicos y que, por lo tanto, su concepción como principios universales aplicables a los individuos en lo abstracto es insuficiente. La idea subyacente es que los derechos colectivos son instrumentales para la realización de los derechos individuales (Stavenhagen, 1994).

Por otra parte, el reconocimiento del pluralismo jurídico implica el reconocimiento de que la justicia indígena es igualmente digna de respetarse, no como una concesión paternalista ni sujeta a una tutela específica. Esta autonomía máxima no implica, sin embargo, un relativismo sin límites. Así, el reconocimiento del pluralismo jurídico en

las constituciones latinoamericanas incluye limitaciones redactadas de distintas maneras. En algunos casos y de acuerdo con el Convenio 169 de la OIT, se hace referencia a los derechos fundamentales como éstos son reconocidos en los derechos nacional e internacional. Otras constituciones usan la fórmula más estrecha de que la jurisdicción indígena no puede entrar en contradicción con la constitución y las leyes[757].

El reconocimiento constitucional del pluralismo jurídico concierne las competencias territoriales, materiales y personales de la jurisdicción indígena, y las constituciones reformadas a menudo requieren la formulación de legislación adicional a fin de establecer las formas de coordinación y compatibilidad entre los distintos sistemas legales; sin embargo, se ha logrado poco avance en la formulación efectiva de tales leyes de coordinación.

La complejidad del terreno que plantean estos temas queda patente si se tiene en cuenta que los problemas suscitados por el pluralismo jurídico vuelven a emerger en la discusión de las paradojas engendradas por el reconocimiento de los usos y costumbres políticos.

Lo cierto, y en líneas generales, es que el reclamo indígena de la autonomía y la autodeterminación es una navaja de dos filos en el sentido de que se dirige al Estado al mismo tiempo como adversario e interlocutor. El reto aquí trata, en buena medida, de la construcción de límites y de interfaces. En vez de algún tipo de autonomía aislada, las exigencias indígenas buscan una participación autónoma en un sistema político democratizado.

En este contexto, a la vez que los intereses ciertamente juegan un papel, no se puede dejar de lado el aspecto de la identidad y la manera en que ésta queda reformulada a través de su interacción con la sociedad dominante. Esto abre la puerta a una reflexión y crítica tanto en relación con la sociedad dominante como con la sociedad indígena misma. Es precisamente esta doble reflexión  la que alimenta los procesos de reorganización étnica. Hasta ahora, sin embargo, tales procesos han estado caracterizados en buena medida por relaciones de poder asimétricas. El reconocimiento

[757] Como sucede en el caso colombiano.

de la multietnicidad y del pluriculturalismo extiende la promesa de un diálogo en condiciones más igualitarias.

La autodeterminación y la autonomía indígenas constituyen problemas particulares, pues están enraizadas en una línea de derechos inherentes que acuden a aquellos pueblos que ya se hallaban presentes antes de la formación de los Estados actuales. La idea de dar a los pueblos lo que se les debe como un argumento para el reconocimiento de los derechos inherentes o históricos de los pueblos indígenas, contrasta fuertemente con los razonamientos que invocan la protección de los que están más vulnerables en el proceso de desarrollo o los basados en el bien común, que instrumentalizan la diversidad cultural como una manera de proteger la biodiversidad.

Está claro que la supervivencia cultural no significa la simple reproducción de la tradición, y por tanto, el derecho de la supervivencia cultural no puede ser descartado simplemente por el argumento de que implica la protección de ciertas culturas como si fuesen especies en peligro de extinción. Tampoco puede concebirse sencillamente el funcionamiento de los usos y costumbres legales y políticos para descartarlo mediante el razonamiento de que implica la imposición de restricciones internas sobre sus miembros en la ausencia de las cuales una cultura no viable pronto se desvanecería. La movilización como pueblo indígena por sí implica la reflexivilidad; además, el reclamo de la autodeterminación no sugiere tanto una eterna estasis conservacionista como el deseo de los pueblos indígenas de una transformación selectiva de sus culturas de acuerdo con su propia normatividad y reglas. El reconocimiento del pluriculturalismo y de la multietnicidad en las constituciones de América Latina encierra precisamente el derecho de hacer eso.

Con o sin los pueblos indígenas, la reforma y la reconfiguración de los Estados latinoamericanos es un proceso continuo impulsado por los requerimientos del ajuste a un cambiante orden global y la necesidad de la relegitimación del Estado mediante los procesos de democratización y la búsqueda de un nuevo pacto social, ente otras cosas. Si bien los resultados de este proceso no pueden simplemente pronosticarse, esta reconfiguración implica claramente una desviación importante del modelo acostumbrado del Estado-nación. Esto provee el contexto para el reconocimiento del pluralismo y del consecuente acto de equilibrismo entre la participación indígena en el

Estado y sus instituciones, por un lado, y el respeto para con la autonomía de las instituciones indígenas, por el otro.

Lo que debe enfatizarse aquí es que el delicado equilibrio que requiere el pluralismo sólo puede realizarse en un entorno profundamente democrático que conduzca al diálogo intercultural y a la responsabilidad mutua. Por otra parte, el reconocimiento de la pluralidad implica una reconceptualización de la esfera pública (Fraser, 1992). En vez de una sola esfera pública, el reconocimiento de la pluralidad apunta hacia una fragmentación en una diversidad de esferas. El desafío para un nuevo orden democrático, entonces, es el de promover la responsabilidad mutua entre las esferas públicas como un marco para el diálogo intercultural y la transformación reflexiva de las culturas locales, regionales, nacionales y globales como resultado de la incidencia de sociedades civiles locales, regionales, nacionales y globales, distintamente configuradas. En este contexto, la autonomía no constituye un aislamiento, sino una base para la participación en la definición y conformación del emergente modelo multicultural regional, en el cual la autonomía puede ser gozada significativamente y donde puede prosperar. Al mismo tiempo, esto quiere decir participar en debates acerca de los modos de las políticas sociales, de desarrollo, de democracia, de justicia e infundirlas con propuestas y valores articulados por los movimientos de los pueblos indígenas.

El conjunto de reformas que se han llevado a cabo no son sólo cambios formales sino también un corte profundo en el discurso colonial y su andamiaje jurídico-institucional (ver recuadro 46). Con este proceso, se da paso a una la pluralidad cultural y a la originada en la existencia de los pueblos indígenas, se modifican las fronteras políticas que excluían a la población indígena en tanto pueblos y se inicia una transformación en la medida que el discurso colonial se ve privado, constitucional y jurídicamente, de las bases que apoyaban la praxis y el discurso de la exclusión. En otras palabras, el discurso colonial se erosiona y se produce el desplazamiento drástico de las fronteras políticas de exclusión así como la concreción de formas inéditas de democracia plural. Además, este conjunto de cambios tiene consecuencias sustantivas para la construcción de un concepto distinto de ciudadanía puesto que el reconocimiento de la pluralidad étnica abre el camino a otros grupos y define el desarrollo de una política estatal no de la diferencia sino de la pluralidad.

**Recuadro 46. Demandas e identidades: la reforma institucional en Bolivia**

Las reivindicaciones identitarias por parte de las poblaciones indígenas bolivianas han tenido una repercusión destacada en el marco legal e institucional del país, durante los últimos años. En el caso boliviano, el debate y las reivindicaciones indígenas se han impuesto y se imponen como un tema importante de la agenda política, en el marco de la democracia formal representativa. La ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, mediante la Ley 1257 del 11 de julio de 1991, es un punto de llegada en las reivindicaciones de los pueblos indígenas, que se logró con una soberbia marcha de los pueblos indígenas del Amazonas que conmovió e interpeló a toda la nación, pero también representa un punto de partida para las reformas jurídicas e institucionales. Rivero Pinto (2003) indica que Bolivia, el Estado, la sociedad civil y los pueblos indígenas le deben mucho al Convenio 169 de la OIT ya que fue la norma mínima, la única, que permitió modificar el ordenamiento jurídico boliviano en un ejercicio complejo de adecuar la letra y el espíritu del Convenio a la legislación boliviana. Así, muchos de los conceptos jurídicos del Convenio fueron incorporados en las leyes bolivianas, y en algunos casos desarrollados hasta constituir una verdadera legislación indígena (si bien también se produjeron involuciones o retrocesos). Este debate fue nacional porque involucró a toda la sociedad boliviana y se consagró en las reformas constitucionales de 1994, de las cuales, podría considerarse que las más importantes son dos: reconocimiento de los derechos indígenas, modificando el artículo primero Constitucional, mediante la incorporación de la naturaleza multiétnica y pluricultural de Bolivia, e introduciendo en el artículo 171 derechos específicos en favor de los pueblos indígenas; reforma institucional, mediante la creación del Tribunal Constitucional, del Defensor del Pueblo, del Consejo de la Judicatura y la descentralización administrativa. De este modo, con el nuevo marco jurídico constitucional, se dieron un conjunto de cambios. Las reformas legales se expresaron en los siguientes ordenamientos: el reconocimiento y titulación de las tierras comunitarias de origen en favor de los pueblos indígenas (artículo 171 constitucional y Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria); las tierras de los Pueblos indígenas están exentas del pago del impuesto predial; no podrán ser revertidas, enajenadas, gravadas, embargadas ni adquiridas por prescripción (Art. 3 numeral III de la Ley 1715); el reconocimiento de la personalidad jurídica de los pueblos indígenas, de las comunidades indígenas y campesina y de sus organizaciones superiores (Art. 171 constitucional y Ley de Participación Popular); el derecho al uso y aprovechamiento de los recursos naturales renovables existentes en las tierras de los pueblos indígenas (Ley Forestal y Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria), y la incorporación de los derechos indígenas en la Ley de Hidrocarburos y el Código Minero así el derecho a la educación intercultural y bilingüe (Ley de Reforma Educativa); finalmente, el reconocimiento de los sistemas jurídicos indígenas o derecho consuetudinario (Art. 171 constitucional, Art.3 de la Ley 1715 y Art.16 de la Ley 1674). En cuanto a las reformas institucionales, se produjeron alteraciones en el ámbito ejecutivo, legislativo y judicial. En el ejecutivo, se producía la transformación del Instituto Indigenista Boliviano (IIB) por la Subsecretaría de Asuntos Étnicos. La entidad responsable de la política indígena hasta 1993 fue el IIB con toda la herencia de las políticas integracionistas y paternalistas que estuvieron de boga en las décadas de los cincuenta y sesenta, que se prolongaron hasta los años ochenta. El IIB, se transformó en la Subsecretaría de Asuntos Étnicos, manteniendo una poco precisa definición de "étnicos", ante la que se resisten los propios pueblos indígenas. El actual Gobierno, ha creado el Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO), dentro del Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación. La denominación de este Viceministerio está enmarcada en la definición que otorga la Constitución y el Convenio 169 de la OIT. El Viceministerio es el responsable de las políticas en materia de pueblos indígenas y de velar por la transversalidad de lo multiétnico y pluricultural en las estructuras estatales. En cuanto al legislativo, en la Cámara de Diputados se ha creado el Comité de Pueblos Indígenas y Comunidades Originarias, como una instancia operativa y de investigación sobre lo concerniente al sector; es un nexo entre los pueblos indígenas y las organizaciones indígenas con el Poder Ejecutivo. En el Senado de la República funciona también el Comité de Comunidades Indígenas y campesinas, con este mismo fin. A pesar de la importancia de estos cambios, uno de los temas fundamentales de la reforma constitucional fueron las reformas judiciales. Las reformas judiciales que directamente benefician a los pueblos indígenas fueron: creación y designación del Tribunal Constitucional (para proteger sus derechos consagrados y permitiendo el desarrollo de las normas relativas a los pueblos indígenas); creación y designación del Defensor del Pueblo (institución a la que se le ha otorgado la atribución de velar por el respeto y laprotección de la naturaleza multiétnica y pluricultural del Estado boliviano y promover la defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas y originarios del país); en la Corte Suprema de Justicia se han iniciado importantes acciones tendientes a la capacitación de jueces y fiscales en legislación indígena y la práctica internacional de defensa de los derechos humanos, en coordinación con el VAIPO. Existe el compromiso de la Corte Suprema de iniciar la capacitación de traductores indígenas para incorporarlos en los juzgados.

Por tanto, la democracia en la región ha sido capaz, en el contexto y con las limitaciones histórico-legales, de dar algunas respuestas, aunque, sin lugar a dudas insuficientes a las demandas de los pueblos indígenas. Las reformas jurídicas, los cambios institucionales y la reforma judicial han sido avances notables para que lograr una mayor garantía para el respeto de los derechos de los pueblos indígenas, requisito fundamental para iniciar procesos de desarrollo económico y cultural.

Sin embargo, a pesar de la importancia de los avances legales e institucionales señalados, los sistemas de dominación y exclusión de los pueblos indígenas siguen vigentes. A pesar de todo, estos cambios no han eliminado las determinaciones específicas de la situación colonial. Así, hoy día, siguen vigentes los bloqueos, manipulaciones y tensiones que traban el desarrollo político de los pueblos indígenas y la construcción de una democracia y ciudadanía desde su punto de vista. Este bloqueo provoca una asincronía entre la existencia formal de derechos y la implementación efectiva de los mismos[758].

Por tanto, a pesar de los avances, la construcción de una sociedad plural y democrática es un desafío complejo. Avanzar significa luchar por romper las equivalencias del discurso colonial por las cuales lo indígena y sus formas sociales, culturales y políticas, pasaban a significar retraso, amenaza y disgregación. Las demandas relacionadas con el territorio, la autonomía y el respeto a otras formas de organización social y política pasaron a formar parte de una identidad negativa y que fue utilizada para justificar la exclusión.

El actual reto para la región, en el contexto de una sociedad democrática y plural, sería hallar un punto de consenso entre los intereses individuales y un concepto de comunidad capaz de integrarlos. Fundamentalmente, se apuntaría hacia una política de reconocimiento caracterizada por dos componentes: la negociación de las identidades sociales a partir y sobre la base del reconocimiento mutuo; la necesidad de encontrar una base de unidad que permita que todos sean parte de un mismo proyecto.

[758] Así, en algunos países, el Estado sigue estando implicado directamente en violaciones de derechos humanos contra los indígenas; en otros, sus comunidades siguen sufriendo abusos a manos de diversas fuerzas porque las autoridades no investigan ni hacen comparecer a los responsables ante la justicia.

La superación de la desigualdades arraigadas en las diferencias étnicas e identitarias constituye uno de los puntos centrales para lograr una verdadera integración y cohesión social. La existencia de mecanismos de exclusión requiere profundizar en un conjunto de factores sociales y culturales que hasta hace muy poco tiempo estaban ausentes de los análisis y diagnósticos sobre la región. En América Latina, para entender las desigualdades que afectan a los pueblos indígenas, es necesario hablar de identidad, multiculturalismo y diversidad e indagar en los orígenes históricos y culturales para hallar soluciones ante un futuro inmediato e incierto marcado por el paradigma de la globalización.

La emergencia de las identidades y la persistencia de desigualdades por razones de etnicidad es, tal vez, una de las manifestaciones más claras de los desafíos futuros de la democracia y la ciudadanía en la región. Y ésto es así no sólo porque las identidades sean el principio básico de la organización social, sino porque a través de su visibilización y demandas —que surgen a través de su realización, expansión y sentido de acción— se evidencian las desigualdades sociales y económicas de millones de personas de la región (Castells, 1999).

La identidad es entonces, una marca puesta por los llamados actores emergentes para contrarrestar la corriente contraria, la de la asimilación y la discriminación. Es una forma no sólo de consolidar o rearticular vínculos sociales sino que un modo cultural, y sobre todo político, de reafirmar la diferencia y el derecho a vivir en ella. El futuro de la región pasa por el reconocimiento de las identidades propias y la resolución de la discriminación como una característica estructural, que ha estado en la base de la formación de sus Estados y relaciones sociales. En los últimos años, el aumento de las desigualdades ha demostrado la urgente necesidad de superar aquellos nudos históricos que amenazan las posibilidades futuras de la región.

Y es en este contexto en el que debe situarse toda reflexión en esta materia: ante el papel e impacto de la emergencia indígena en el último tramo del siglo XX.

Lo que debe tenerse en cuenta es que la discriminación y exclusión por razones étnicas se ha originado a partir de un conjunto de factores históricos sociales, económicos y

culturales interrelacionados e interdependientes. Entre los de mayor influencia actual, se encuentra, el modo excluyente y negador de construcción de los modernos Estados-nacionales. Ello sólo pudo ser sustentado mientras el Estado y la nación encontraron formas comunes de legitimación, donde la homogeneidad y la unidad nacional eran una virtud y una necesidad para lograr la gobernabilidad. La globalización, la universalización de los derechos humanos y la emergencia de las identidades ha puesto en cuestión la lógica del Estado-nación autosustentado y autolegitimado, ha también puesto en crisis los fundamentos que definían la ciudadanía y los principios de pertenencia. En este contexto, es patente la poderosa fuerza de la emergencia indígena, su capacidad de movilización y propuesta, así como su crítica realidad; así mismo, se observa un Estado que ya no puede buscar formulas sólo en el plano de las estrategias de superación de la pobreza, si no que debe acudir a una reforma sustancial de su relación histórica con los pueblos indígenas.

En segundo lugar, no parece imposible pensar en cambios estructurales en términos de las relaciones interculturales. Hasta hace sólo unos años, en algunos países con un alto número de población indígena, aún se creía que estos grupos eran parte del pasado histórico, se creía que el avance de la urbanización terminaría cumpliendo con el viejo sueño de la asimilación y de la integración. Hoy en día, algunos de esos mismos países han reconocido legalmente -no sin dificultades y resistencias- a los pueblos indígenas. Sin embargo aún queda mucho por hacer, y es preciso pensar en mecanismos integrados en el plano de la educación o del manejo y uso del patrimonio ambiental y cultural, entre otros ámbitos. Es necesario, pues, buscar nuevos enfoques que revaloricen la identidad y la cultura propia de los pueblos hasta ahora marginados.

En conjunto, todo parece indicar que el marco actual de relaciones sociales, políticas, económicas y culturales de América Latina requiere ser modificado como un modo de acceder a la modernidad. La pluralidad y la diversidad cultural constituyen, pues, claves para la inserción de la región en el mundo globalizado y para establecer un nuevo orden en el interior de los Estados de la región. Los instrumentos y las instancias institucionales ya existen en diversos casos y muchos países ya han iniciado el camino para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y lo están haciendo, de manera progresiva, con una mayor participación de las organizaciones y de la sociedad

civil indígena. Sin embargo, aún queda mucho camino por recorrer y muchos obstáculos que superar.

### 10.4. Temas para el debate

La reflexión realizada hasta aquí llevaría a preguntarse, como apunta Bello (2004), si la ciudadanía y el Estado nacional son un "producto final" de un largo proceso o se está en camino de una segunda "gran transformación" en las formas de organización social y política que han caracterizado a la mayoría de las sociedades occidentales desde el siglo XIX. Lo cierto es que esta pregunta no es nueva y viene repitiéndose desde que la emergencia de movimientos étnicos, y sus demandas, se hicieron evidentes. El caso de los movimientos indígenas en países centro-andinos demuestra que esta cuestión sigue presente cuano se aborda la situación de los pueblos indígenas, las minorías étnicas y nacionales así como los diversos grupos en el interior de los llamados Estados nacionales. La disparidad de opiniones es patente: algunos teóricos piensan que se trata del agotamiento de un ciclo mientras que otros suponen que es un cambio de formas que no altera el fondo. Desde estas páginas se considera que la cuestión de la ciudadanía es un proceso aún no finalizado y que reflejar la creciente complejidad de sociedades como las latinoamericanas y, especialmente, la de los países analizados.

Uno de los grandes impactos de las demandas indígenas y de su acción colectiva junto con la de otros sectores de la sociedad, es que están impulsando una redefinición de la comunidad política, es decir, de las formas de convivencia política y social que han caracterizado a los llamados Estados-nación (Bello, 2004). Esta redefinición, como se ha visto, plantea desafíos a la profundización democrática. De este modo, la ciudadanía es, por tanto, una meta por alcanzar a fin de asegurar la profundización de la democracia en la medida que debe compatibilizar las distintas pertenencias existentes en la sociedad con la pertenencia a la "comunidad política".

Ello implica una alusión directa al principio de igualdad. Dicho principio queda sometido a discusión ya que la realidad empírica – al menos la de los casos que se han ido analizando - muestra que la igualdad es más una aspiración y una abstracción que una realidad. La igualdad ante la ley de todos los ciudadanos parece contener una

contradicción y una paradoja: parte del supuesto de que todos somos iguales, lo que hasta cierto punto y en el sentido de los derechos fundamentales es verdad; sin embargo, en el caso de los pueblos indígenas este principio se enfrentaría con ámbitos donde el derecho individual lesiona el interés colectivo o grupal. De ahí que tenga que hablarse del derecho de las minorías o de los derechos colectivos que, en todo caso, sólo pueden realizarse con relación al cumplimiento de los derechos individuales.

Del mismo modo, se ha visto como la sociedad ha cambiado y han surgido nuevas demandas o se han producido procesos de reinvención o reafirmación de identidades que, en opinión de los sujetos – en el caso de esta investigación, de las poblaciones indígenas -, exigen una valoración, un reconocimiento, una protección, o ambos, por parte del Estado y los ciudadanos en general. Es así como "lo indio", hasta hace poco tiempo sinónimo de atraso y pobreza, es reivindicado y reconstruido por los propios actores indígenas, quienes están sometiendo a revisión la terminología y catalogación que los otros hacen de ellos. Así, estos grupos han pasado de etnias a pueblos indígenas, reivindicando su derecho a ser considerados de acuerdo con un estatuto legal que les permita ejercer el derecho a la participación política, el control de sus recursos y la libre determinación (Alonso, 1997; Karakras, 1997; Montejo, 1997)[759].

En la actualidad, existe un intenso debate en busca de fórmulas que permitan pensar el futuro de los Estados nacionales que se hallan en crisis, según algunos, o en revisión, según otros (Habermas, 1999). La mayor parte de los planteamientos apuntan a la necesidad de ir más allá de la igualdad abstracta y asumir una política de reconocimiento de las diferencias culturales, que pueda expresarse en relación a los estados pluriétnicos y multiculturales. El problema surge en el momento de definir si el reconocimiento debe tener tan solo un sentido moral, aun cuando las conductas morales tengan una expresión cognitiva (Habermas, 1999b) o ir más allá planteando transformaciones en el ámbito formativo que regulen la convivencia social.

Pueden destacarse al menos dos corrientes de discusión en relación a los derechos indígenas y las nuevas formas de ciudadanía. Una que se viene dando desde hace varias

[759] Ya hemos destacado en la primera parte de este trabajo que tal cuestión plantea una serie de problemas para los Estados y determinados grupos de las sociedades nacionales, que ven con desconfianza tales demandas.

décadas y se ha manifestado dentro del ámbito de las ciencias sociales, las humanidades, las organizaciones indígenas y los organismos internacionales, en general. La otra corriente de discusión, que comienza a evidenciarse en los años ochenta, se ha ido generando dentro del liberalismo[760], aunque de ella participan en la actualidad un número bastante amplio de intelectuales y políticos de distinto pensamiento político.

Al margen de las diversas posturas y de la polémica intelectual que éstas puedan generar, lo cierto es que ambas se plantean preguntas de este tipo: ¿cómo se puede resolver el problema de la igualdad en una sociedad compleja? ¿es posible alcanzar la igualdad en una sociedad diversa? ¿se puede construir una sociedad donde se respeten simultáneamente igualdad y diferencia? Lógicamente, las respuestas vuelven a ser muy diversas.

Walzer (2001) plantea que la igualdad se ha convertido en un concepto abstracto y que no se ha expresado en prácticas y medidas concretas. Para él, una forma de cambiar los enfoques abstractos por los concretos es pensando en una sociedad regulada por la distribución de bienes a los que las personas o grupos les dan diversos significados. Así, Walter propone el reconocimiento de una "igualdad compleja" en contraposición a una "igualdad simple". La "igualdad compleja" implicaría el reconocimiento de los diversos significados y valores que los sujetos otorgan a los bienes que se distribuyen, y la idea de que los procesos de distribución operan en esferas autónomas, según los distintos significados atribuidos a los bienes. El respeto de esta regla permitiría que la "justicia distributiva" funcionara según atributos de igualdad. Asimismo, posibilitaría varias formas distributivas autónomas, lo que conllevaría el respeto del pluralismo, excluyendo la posibilidad de la imposición de modelos hegemónicos como hasta ahora ocurre en los sistemas de igualdad simple.

Por su parte, Taylor (2001) introduce el concepto de dignidad del ciudadano para intentar explicar y resolver el problema de las diferencias y desigualdades en una

[760] Bello (2004) indica que algunos sostienen que se trata de una disputa entre liberales y comunitaristas del mundo anglosajón. Estos últimos, sin embargo, provienen de la tradición liberal y se declaran como tales; por lo tanto, es de suponer que, en gran parte, se trata de un debate en el interior del liberalismo.

sociedad multicultural. Se trata de la "política del reconocimiento" cuya base son los conceptos de dignidad y autenticidad. El autor señala que el concepto de dignidad es la forma moderna en que los sujetos quieren ser reconocidos tanto en la esfera íntima como en la pública. Las transformaciones sociales que implicaron el tránsito de sociedades jerarquizadas a sociedades democráticas abrieron paso a un concepto universalista y totalizador de dignidad; esa es la forma en que los sujetos, según el autor, desean ser reconocidos en una sociedad democrática. La autenticidad, por su parte, constituye una forma moral de pensar la diferencia y la identidad. En efecto, Taylor indica que existe una estrecha relación entre el reconocimiento y la identidad, y que ambas cosas se retroalimentan. Los individuos y los grupos desean ser reconocidos pero bajo sus propios términos, "verdaderamente reconocidos" no "falsamente reconocidos", de forma digna y sobre la base del reconocimiento de su autenticidad, de su diferencia. El falso reconocimiento puede constituir un agravio y la base de injustas opresiones.

La postura de Taylor parece cercana a la perspectiva de Habermas (1999) en relación a la inclusión de la diferencia en las sociedades modernas. Habermas señala que la moral significa igual respeto para cada cual y responsabilidad solidaria universal de uno para con el otro. El sentido de esta moral elimina aquella estructura relacional de alteridad y diferencia, y borra la falsa disyuntiva entre comunidad y sociedad. Las reglas morales no son sólo componentes subjetivos de las conductas humanas, sino sobre todo componentes centrales de las relaciones intersubjetivas, a la vez que poderosos dispositivos de organización de la sociedad, lo que les da una fuerza como mecanismos empíricos de toma de decisiones y obligaciones.

En relación a estas formulaciones puede decirse que parece indudable que las desigualdades y diferencias culturales en el seno de la sociedad poseen un componente subjetivo e intersubjetivo, que regula, organiza y jerarquiza las relaciones y posiciones sociales. El problema es ¿cómo se concretiza la evidencia de éstos, es decir, el reconocimiento?, ¿cómo se puede pensar la diferencia desde un punto de vista moral en sociedades tan segmentadas y estratificadas como las de los países analizados?

Asimismo, también parece claro que los movimientos indígenas estudiados abanderan los conceptos de dignidad y la autenticidad. Durante buena parte de este trabajo se ha

puntualizado que la demanda indígena no sólo apela a la satisfacción de determinadas necesidades materiales, sino también al reconocimiento y la legitimación dentro del espacio público y en la vida cotidiana. Eso explica, que la acción colectiva indígena apele a los mismos códigos con que se la ha excluido o estigmatizado: lo indígena. Al resemantizar y resignificar las diferencias en favor propio, los indígenas están haciendo el ejercicio de intentar ser reconocidos bajo sus propios términos (Bello, 2004).

De la misma manera, parece también evidente la existencia de diversos problemas. Resulta común escuchar en las discusiones relativas a la cuestión que el reconocimiento de derechos a los pueblos se contrapone con el respeto a los derechos humanos universales, en la medida en que en las sociedades indígenas existen prácticas que vulneran dichos derechos. Mientras algunos señalan que los derechos colectivos se contraponen a los derechos individuales, otros argumentan que estos últimos, en el caso de algunas sociedades y grupos, no se pueden realizar sino con el pleno goce de los otros.

Así, ¿cómo se puede resolver el problema de los derechos colectivos en una sociedad democrática?, ¿cómo lograr que éstos no vulneren los derechos humanos universales en el marco de la sociedad multicultural?

Kymlicka (1996) diseña una propuesta que procura compatibilizar los derechos colectivos e individuales sin afectar las libertades y derechos individuales bajo un modelo que denomina de "ciudadanía diferenciada". Este modelo opera sobre la base de un sistema de "restricciones internas" y "protecciones externas". Las primeras tienen como objetivo proteger al grupo del impacto desestabilizador de disenso interno (como el deseo de algunos miembros de no seguir las prácticas tradicionales), el objetivo de las segundas es proteger al grupo del impacto de las decisiones externas (como por ejemplo, las políticas del Estado, los megaproyectos que afectan a sus territorios y recursos, y otros). El autor ubica estas dos dimensiones dentro de los llamados derechos colectivos, aunque cada una posee características propias; la primera alude a las relaciones intragrupales, mientras que la segunda se refiere a las relaciones intergrupales. El problema es cómo restringir y proteger a la vez tanto los derechos del individuo dentro del grupo, como de la sociedad y el sistema en que éstos se insertan. El modelo de Kymlicka intenta encontrar la coexistencia de formas distintas de

convivencia, de reglas y de derecho; se propone compatibilizar los derechos humanos universales con los derechos humanos específicos de grupo.

El planteamiento de Kymlicka parece adecuado para buscar formas que posibiliten la existencia de un derecho de las minorías y los grupos étnicos pero con apego a las reglas nacionales vigentes cuyo componente básico es el respeto irrestricto a los derechos humanos de las personas. Así, esta fórmula constituiría un modo ampliado de ciudadanía.

Por su parte, De la Peña (2001) señala que el problema de la diversidad y la igualdad debe resolverse en el marco de los procesos de ampliación de la ciudadanía y establece dos tipos de ciudadanía, una formal y otra sociocultural. La primera tiene que ver con la capacidad de los sujetos de ejercer ciertos derechos cívicos (votar, pagar impuestos, entre otros), mientras que la segunda entraña compartir valores y creencias fundamentales de la sociedad en que se vive. El autor reconoce, además, tres tipos de etnicidad o identidad étnica, una basada en el Estado nacional, otra compuesta y otra separada. Cada una de ellas, en combinación con los tipos de ciudadanía, generaría un tipo de convivencia específica. La combinación que mejor se adecuaría a la realidad de los países latinoamericanos con alto número de población indígena, como los estudiados, sería la ciudadanía sociocultural basada en una identidad nacional, pero donde se reconozca y se regule la existencia de otras identidades.

Por su parte, Villoro (1999) estima que no es necesario pensar en un concepto de ciudadanía diferenciada como el de Kymlicka. Por el contrario, el autor piensa que los conceptos de autonomía y ciudadanía deben ser considerados como complementarios y no como opuestos, de esa forma se evitaría "dividir" a la ciudadanía, que es un principio básico para garantizar la igualdad a todas las personas. Según Villoro, la idea de ciudadanía diferenciada implica el peligro de separación o antagonismos dentro de un Estado nacional. El ciudadano es, por definición, sujeto de derechos iguales para todo individuo, cualesquiera sean sus diferencias culturales o sociales; la autonomía, por el contrario, establece sujetos que pertenecen a comunidades con derechos diferenciados. De esta manera, la sola satisfacción de los derechos de autonomía bastaría para la realización de la igualdad de derechos del conjunto de ciudadanos, sin tener que

diferenciar la ciudadanía, lo que podría dar lugar a privilegios y ventajas para ciertos grupos.

Finalmente, Stavenhagen (1999) sostiene que después de dos siglos de democracia republicana liberal formal, los países latinoamericanos están llamados a replantear la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, dando cuenta de las diferencias culturales existentes por medio del establecimiento de la ciudadanía multicultural. El autor señala que la ciudadanía multicultural en cuanto a los pueblos indígenas debe incluir su reconocimiento como pueblos con personalidad jurídica y con derecho a la libre determinación, las comunidades indígenas como entes de derecho público y con derechos autonómicos, las lenguas indígenas como lenguas nacionales, la delimitación de territorios propios y protegidos, el derecho al manejo de recursos y sus proyectos de desarrollo, el respeto a sus normas internas de gobierno local y sus usos y costumbres o derecho consuetudinario, la libertad religiosa y cultural de la comunidad, y la participación y representación política a nivel regional y nacional. Para él, la ciudadanía en cuanto a pueblos indígenas se refiere, deberá tener dos puntos de referencia esenciales: la unidad del Estado democrático y el respeto a los derechos humanos individuales al interior de las unidades autonómicas que se establezcan.

Además de cuestionar y analizar todos estos planteamientos, parece también necesario plantearse algunas preguntas: ¿cómo asumir la veracidad del argumento multicultural en un contexto, como el latinoamericano donde precisamente la cultura está sirviendo de argumento de exclusión y opresión, bajo el paradigma del "choque de civilizaciones" y de las "guerras culturales"? ¿hasta qué punto el argumento multicultural se compromete con las desigualdades económicas y sociales, tanto o más fuertes que las desigualdades culturales? ¿a quiénes sirve el argumento multicultural (ver recuadro 47)? ¿Para quiénes es verdaderamente útil? ¿es útil para los grupos y movimientos étnicos?

| **Recuadro 47. El concepto de multiculturalismo y sus variantes** |
| --- |
| El surgimiento del multiculturalismo se inscribe dentro de los procesos de resignificación de la cultura (y del concepto de cultura) como principio normativo respecto de la política y las formas de organización social (Bello, 2004). Es un concepto surgido en Canadá a principios de los años setenta con el fin de abordar el tema de la inmigración, las minorías y los grupos étnicos y nacionales. Constituye una reacción frente a la evidente crisis de legitimidad de la asimilación multicultural (meeting pot) en los Estados Unidos. En la actualidad, el multiculturalismo es definido, a lo menos, de tres maneras distintas: (1) Una es descriptiva y explicativa, y se refiere al multiculturalismo como un proceso sociológico y cultural, un hecho social que existe en la mayoría de los Estados nacionales. En efecto, la mayor parte de los Estados existentes en el mundo, por no decir la totalidad, están compuestos por una heterogeneidad social y |

cultural. (2) La segunda perspectiva es normativa y aboga por el respeto, valoración y aceptación de la diversidad cultural de los individuos y grupos en un marco de derechos y deberes diferenciados. El multiculturalismo normativo o multiculturalismo de Estado, sería, por tanto, una forma de administrar las diferencias culturales en el marco de los Estados nacionales o dentro de regiones o micro-regiones específicas. Su propósito sería la superación de las desigualdades que se generan en la sociedad como resultado de las diferencias culturales. En este sentido, el multiculturalismo como enfoque normativo constituye un proyecto basado en la tolerancia y el respeto a la diversidad y la diferencia. (3) Existe también un multiculturalismo filosófico o doctrinario, es decir, un conjunto de enfoques y posturas éticas que entienden el multiculturalismo como una forma de comprensión y ordenamiento de la sociedad, en función de ciertos valores o principios políticos. De un modo más general, el multiculturalismo puede entenderse como una realidad empírica y una forma de organizar o administrar las diferencias culturales en el interior de los Estados nacionales. El multiculturalismo se opone al asimilacionismo de Estado (Parekh, 2000) y a la negación de las diferencias culturales, intentando redefinir los términos por los cuales se ha organizado hasta ahora la sociedad y la comunidad política.

Para algunos téoricos, como Vázquez (2003), el multiculturalismo normativo está lejos de ser la solución a los problemas de las sociedades diversas o plurales al considerarlo como una política, un criterio de desempeño, una forma de hacer más eficientes y adecuadas a los tiempos las diversas reformas que afectan a las grandes mayorías y a los sectores más excluidos, procurando el compromiso de los sujetos o una mínima respuesta positiva a los cambios y transformaciones que se están operando. Desde esta visión y para el caso de América Latina, el multiculturalismo sería una respuesta retórica del Estado y los grupos de poder ante los levantamientos, rebeliones, movilizaciones, desacuerdos, demandas y malestares manifestados por los indígenas y sus organizaciones. Lo cierto es que aún no es posible observar en la región experiencias concretas de políticas multiculturales, multiétnicas o pluriculturales, que deberían comprender al conjunto de la sociedad a partir de cambios estructurales en los sistemas de administración del Estado, la educación, la implantación de sistemas de pluralismo jurídico, y otros.

También hay quienes ven en el multiculturalismo una estrategia errada para dar solución a los conflictos sociales ya que al visibilizar o hacer más evidentes las diferencias contribuye a profundizar las desigualdades derivadas de éstas. Así mismo, también se indica que en la medida en que el multiculturalismo se basa en supuestos principalmente culturales, deja de lado los factores económicos que tienen mayor peso que la cultura en la generación de desigualdades e inequidades. En ambos sentidos, el multiculturalismo contribuiría más a la fragmentación social que a la integración y la convivencia, señala Giovanni Sartori (2001). Para él, la ciudadanía diferenciada o basada en el multiculturalismo "tribalizaría" a la sociedad, profundizando las desigualdades entre grupos previamente desfavorecidos. Su apuesta es la del pluralismo, manifestado como

una "sociedad abierta" que sería enriquecida por pertenencias múltiples. En cambio, el multiculturalismo significa el desmembramiento de la comunidad pluralista en subgrupos de comunidades cerradas y homogéneas.

En términos generales, desde los sectores intelectuales y políticos se asume el proyecto multicultural como una posibilidad de superar el conflicto indígena. Si bien algunas organizaciones indígenas han incorporado en su discurso los códigos del multiculturalismo, usados como sinónimos de plurietnicidad, multinacionalismo, y otros, en general, el discurso indígena plantea demandas por reconocimiento (político, territorial, identitario, lingüístico, entre otros) y no tanto la conformación de una nación multicultural.

Es cierto que la "política del reconocimiento" puede dar pie a una sociedad o un estado multicultural. Pero ¿es una ciudadanía multicultural o una ciudadanía étnica a lo que aspiran los movimientos indígenas? La ciudadanía multicultural es una forma de ciudadanía ampliada mientras que la ciudadanía étnica, en cambio, se entendería como una forma de ciudadanía restrictiva que reconoce a los grupos étnicos, les restituye bienes simbólicos y materiales, les otorga canales de participación, pero no se hace cargo del resto de la sociedad. En el fondo, amplía los derechos y deberes ciudadanos a los grupos étnicos, dejando intactas las estructuras de convivencia con los otros grupos. Esto puede resultar muy importante ya que el multiculturalismo dice abordar la complejidad sociocultural de la sociedad y no a un solo grupo. ¿Es eso lo que persiguen los movimientos étnicos?

Preguntas como ésta siguen abiertas puesto que aún no existen países latinoamericanos que hayan dado curso a verdaderas políticas y reformas de corte multicultural. Por lo demás, si los grupos étnicos reivindican sus propias formas de hacer política, de organizarse, distribuir el poder, participar y tomar decisiones, surge la pregunta de si el comunalismo indígena es compatible con la democracia liberal actual. Y si no lo es queda claro que una de las metas por alcanzar es, justamente, la ampliación de la ciudadanía en un marco de profundización democrática. Es evidente que las propuestas indígenas están en directa relación con las limitaciones y problemas actuales porque atraviesan los sistemas democráticos. En cierta forma, desde la perspectiva indígena, la

democracia se ha convertido en un discurso que está lejos de cumplir con el desempeño que se le atribuye y las expectativas que genera.

De ahí que algunos movimientos y organizaciones indígenas postulen un proyecto propio, una "vía india", que privilegia las formas propias o que excluye, a lo menos discursiva y simbólicamente, a otras formas de organización, gobierno y participación que no sean las fijadas por la asamblea indígena comunal. Por ejemplo, el Movimiento Indígena Pachakutik (MIP), propone la formación de un gobierno comunal indígena, en oposición al sistema político liberal. Ante este tipo de posturas, sería perinente preguntarse ¿cuáles son las formas que deben adquirir los procesos de organización política y social, ya no sólo de las comunidades indígenas, sino del conjunto de las sociedades multiculturales? ¿es posible construir sociedades donde convivan distintos sistemas de organización y toma de decisión política?

Por el momento, este tipo de interrogantes siguen abiertos y es evidente que plantean un desafío al conjunto de la sociedad, desafío que en las circunstancias actuales, difícilmente puede ser asumido por el multiculturalismo retórico que predomina en la región. Por el momento, podría concluirse, y a la vez abrirse el debate, diciendo que la realidad indica que se deben buscar fórmulas que apunten a la realidad intercultural de las relaciones sociales y políticas.

## Referencias bibliográficas


Acevedo, E. O. “Política, Religión e Ilustración en el Alto Perú”. En: *Problemas de la Formación del Estado y la Nación en Hispanoamérica*, Editorial Inter Nationes, Bonn. 1984.

Albó, X. “Pueblos indios en el política”. CIPCA. La Paz. 2002.

Albó, X. "El sector campesino-indígena, actor social clave", en Magdalena Cajías et. al., *El sindicalismo en Bolivia: presente y futuro.* Fundación Hanns-Seidel, Fundemos, La Paz. 2000.

Albó, Xavier. “Alcaldes concejales campesinos/indígenas: La lógica tras las cifras.” *Indígenas en el poder local*. República de Bolivia, Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaría Nacional de Participación Popular. La Paz: Talleres de Editorial Offset Boliviana Ltda. “ERBOL”. 1997.

Albó, X. "And from Kataristas to MNRistas? The Surprising and Bold Alliance between Aymaras and Neoliberals in Bolivia," in Van Cott, ed., *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. New York: St. Martin’s Press. 1994.

Albó, X. “Bases étnicas y sociales para la participación Aymara.” In Fernando Calderón and Jorge Dandler, eds., *Bolivia: La fuerza histórica del campesinado: Movimientos campesinos y etnicidad*. United Nations Research Institute for Social Development and Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social. Cochabamba, Bolivia: Artes Gráficas “El Buitre”. 1984.

Albó, X. “El retorno del indio.” *revista andina*. Año 9, no. 2. 1991.

Albó, X. *¿Bodas de plata? o réquiem por una reforma agraria*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. 1983.

Albó, X. y J. Barnadas. La Cara India y Campesina de Nuestra Historia**,** Artes Gráficas. Potosí, La Paz. 1990.

Alenda, S. “Bolivia: la erosión del pacto democrático”. Revista Fuerzas Armadas y Sociedad. Año 18. N° 1-2. 2003.

Almaraz, Alejandro. “Bolivia: Los pueblos indígenas de la Amazonía.” In Carlos Iván Degregori, ed., *Comunidades: Tierra, instituciones, identidad*. Lima: Diakonía-CEPES-Araiwa. 1998.

Almeida, I. et al. *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990.* 2nd ed., Quito: ILDIS, Ediciones Abya-Yala. 1992.

Alonso, M. “Delegado indígena mexicano: durante el tratamiento del Tema 7, sobre los derechos de humanos de los pueblos indígenas”, *Anuario indigenista*, vol. 36, México, D.F. 1997.

Alvarez Rodrich, A. “Del Estado empresario al Estado regulador.” En Julio Cotler, ed., *Perú 1964-1994: Economía, Sociedad, y Política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1995.

Amsden, A. H. *Asia's next giant : South Korea and late industrialization.* New York : Oxford University Press, 1989.

Andersen, L. E.; Mercado, A. F.; Muriel, B. *Discriminación étnica en Bolivia en el sistema educativo y el mercado de trabajo*, Documento de Trabajo Nº 03/03 (La Paz, Instituto de Investigaciones Socio-Económicas (IISEC) de la Universidad Católica Boliviana). 2003.

Anderson, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso. 1991.

Antezana Salvatierra, A. V. *Estructura agraria en el siglo XIX: Legislación agraria y transformación de la realidad rural de Bolivia*. La Paz: Centro de Información para el Desarrollo. 1992.

APCOB. *Población indígena en las tierras bajas de Bolivia*. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia: APCOB. 1994.

Aramayo, J. “El saneamiento y titilación de territorios indígenas en la Amazonía Norte a 3 años de vigencia de la Ley INRA”. Atlas, Territorios Indígenas en Bolivia. Ed. Plural. La Paz. 2000.

Aramburú, C.E., E. Bedoya Garland y J. Recharte B. *Colonización en la Amazonía.* Ediciones Cipa. Lima, Perú. 1982.

Ardayas, G. “Movimiento indígena, Estado nacional y modernización”, *Sociedades multiculturales y democracia en América Latina*, Jorge Nieto Montesino (coord.), México, D.F., Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO)/Proyecto DEMOS. 1999.

Arellano-López, S. & J. F. Petras. “Non-Governmental Organizations and Poverty Alleviation in Bolivia.” Development and Change 25. 1994.

Aroca Medina, A. J. “El papel de la justicia en la resolución de conflictos multiétnicos: El caso peruano.” Paper presented at conference on Latin America sponsored by the Institute of Federalism at the University of Fribourg. 1999.

Arze, R. Participación popular en la independencia de Bolivia. Editorial Quipus, La Paz, 1967.

Assies, W., G. Van Der Haar & A. Hoekema “Los pueblos indígenas y la reforma del estado en América Latina”. Papeles de población nº 31, enero / febrero, 2002.

Atkinson, A.B. “La economía de la desigualdad”. Ed. Crítica, 1981.

Balderrama, C. Estadísticas Agrarias, INRA-DANIDA. Agosto 2002.

Balslev, A. *Distritos municipales indígenas en Bolivia: Las Primeras experiencias en el Chaco*. La Paz: Subsecretaría de Asuntos Étnicos. 1997.

Balza, R. *Tierra, territorio y territorialidad indígena,* Santa Cruz, Apoyo para el Campesino Indígena del Oriente Boliviano (APCOB)/SNV/Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). 2001.

Banco Interamericano de Desarrollo (BID), *Fatiga de Reformas,* Departamento de Investigación, IDEA, vol. 3, Washington, enero-abril. 2004.

Banco interamericano de Desarrollo. *Desarrollo más allá de la economía. Progreso económico y social en América Latina,* Washington. 2000.

Banco Interamericano de Desarrollo. *Informe económico anual 1997*, Washington. 1997.

Banco Mundial. "Informe de Pobreza del Ecuador: Evaluación y Políticas." Washington, D.C. 2004.

Banco Mundial. *Desigualdad en América latina: ¿Rompiendo con la historia?*, Washington. 2003.

Baptista, J. "Los jesuitas: los llamaron y los expulsaron". Cuarto Intermedio. Nº 20. 1991.

Barié, C. *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*, México, D.F., Instituto Indigenista Interamericano. 2000.

Barrera, A. *Acción colectiva y crisis política: el movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*, Quito, Centro de Investigación CIUDAD/ Observatorio Social de América Latina (OSAL)/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). 2001.

Barrera, A. *Pachakutik: entre lo social y lo polític*o. Mímeo. Bebbington, A. y Ramón, G.(coord.) (1992): *Actores de una década ganada: tribus, comunidades y campesinos en la modernidad.* Quito: COMUNIDEC. 1998.

Barrientos Hernández D.H. & A. Church. Terrorism in Peru. *Prehosp Disast Med.* Vol. 18, nº 2. 2003.

Barth, F. *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica. 1976.

Basombrío Iglesias, C. "Sendero Luminoso and Human Rights: A Perverse Logic that Captured the Country." In Stern, Steve J. ed., *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*. Durham: Duke University Press. 1998.

Bastos, S. & M. Camus. *Abriendo caminos: las organizaciones mayas desde el Nobel hasta los acuerdos de derechos indígenas.* Guatemala, FLACSO. 1995.

Bastos, S. & M. Camus. *Quebrando el silencio: organizaciones del pueblo maya y sus demandas 1986 - 1992.* Guatemala, FLACSO. 1993.

Bates, R. & B. Weingast. "A New Comparative Politics: Integrating Rational Choice and Interpretivist Perspectives," Paper presented at the 1995 Annual Meetings of the American Political Science Association, August 31-September 3. 1995.

Bates, R. "Modernization, ethnic competition, and the rationality of politics". Westview Press. 1981.

Bauböck, R. Citizenship and Political Integration prepared for the 2nd Stockholm Workshop on Global Migration Regimes, June 11-12, 2004.

Baud, M. et al. *Etnicidad como estrategia en América Latina y El Caribe*, Quito: Abya-Yala. 1996.

Baumann, G. *El enigma multicultural*, Barcelona: Paidós. 2001.

Bebbington, A. y Ramón, G.(coord.) *Actores de una década ganada: tribus, comunidades y campesinos en la modernidad.* Quito: COMUNIDEC. 1992.

Beck, S. H., & Mijeski, K. J. Barricades and ballots: Ecuador's Indians and the Pachakutik political movement. *Ecuadorian Studies / Estudios Ecuatorianos*, 1. 2001.

Becker, T. "Class and ethnicity in the Canton of Cayambe: the roots of Ecuador´s Modern Indian Movement". 1997.

Becker, M. *Indigenismo and indian movements in twentieh-century Ecuador.* Paper presented at the 1995 meeting of the Latin American Studies Association. Washington, 28-30 sept. 1995.

Becker M. Nationalism and pluri-nationalism in a multi-ethnic state; indigenous organisation in Ecuador*,* paper presented to the Mid-America Conference on History, 17-19 September 1992, published by The University of Arkansas. 1992.

Bello, A. "Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas". Libros de la CEPAL, nº 79. Octubre, 2004.

Bello, A. & M. Rangel. "La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe", *Revista de la CEPAL*, Nº 76 (LC/G.2175-P), Santiago de Chile. 2002.

Bello, A. & M. Rangel. Etnicidad, "raza" y equidad en América Latina y el Caribe (LC/R.1967/ Rev.1), Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). 2000.

Bellot Alcazar, R. et al. "Livestock services and the poor in Bolivia". Danish Agricultural Advisory Centre. 2003.

Belote, L. & J. Belote. “Development on spite of itself: The Saraguro Case” en Whitten Norman E. Jr. ( ed. ) *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador.* Urbana. University of Illinois Press. 1991.

Bendix, R. *Estado nacional y ciudadanía*, Buenos Aires, Amorrortu. 1974.

Bengoa, J. *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica. 2000.

Bigio, I. “Felipe Quispe: de “terrorista” a líder parlamentario”, *El juguete rabioso*, año 3, Nº 60, 21 de julio al 3 de agosto. 2002.

Black, M. *Models and Metaphors,* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962.

Blackwell, B. “A Rural Fight,” *Morning Star*, 25 October 2002.

Bobbio, N. *El futuro de la democracia*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica. 1997.

Bonfil, G. “Las nuevas organizaciones indígenas. Hipótesis para la formación de un modelo analítico”. Celatis, 1990.

Bonilla, Á. y A. Larrea. “La ficción democrática: paradojas en las trincheras del poder”, en *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO) Año IV, Nº 10, Enero-abril. 2003.

Borah, W. "America as a Model: The Demographic Impact of European Expansion upon the Non Europcan World". Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas. México, 1964.

Bourdieu, P. *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama. 1999.

Bourdieu, P. *El sentido práctico*, Madrid, Taurus. 1991.

Bourque, S. C. & K. Warren. “Denial and Reaffirmation of Ethnic Identities: A comparative Examination of Guatemalan and Peruvian Communities.” University of Massachusetts, Amherst, Program in Latin American Studies, Occasional Paper Series Number 8. 1978.

Bourricaud, F. “Indian, Mestizo and Cholo as Symbols in the Peruvian System of Stratification” in Glazer, Nathan and Moynihan, Daniel P. (eds) *Ethnicity – Theory and Experience.* Cambridge: Harvard University Press. 1975.

Bretón, V. *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*, FLACSO Ecuador, Edicions de la Universitat de Lleida, GIEDEM, Quito, 2001.

Brysk, A. *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press. 2000.

Brysk, A. “Turning weakness into strength: the internacionalization of Indian rights. *Latin American perspectives.* Vol. 23. nº 2. 1996.

Bronstein, A. “Hacia el reconocimiento de la identidad y de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina: Síntesis de una evolución y temas para la reflexión”. OIT, Equipo Técnico Multidisciplinario. 1998.

Brown, M. F. "Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity," *L'Homme*, 126-128. 1993.

Buendía, F. e Iturralde, P. “Condiciones del período. Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País”. Quito. Septiembre. 1996.

Bustamante, F. “Los partidos como orientaciones culturales”, *Iconos* No. 9, Quito: FLACSO. 2000.

Capdequi, J. El Estado Español en las Indias. Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires. 1941.

Calderón, F; M. Hopenhayn & E. Ottone. “Hacia una perspectiva de la modernidad: las dimensiones culturales de la transformación productiva con equidad”, en *Documentos de trabajo* N°21, publicación de la CEPAL, Santiago de Chile, octubre. 1993.

Calderón F. “Los movimientos sociales ante la crisis” en Fernando Calderón (compilador) Los movimientos sociales ante la crisis. Universidad de las Naciones Unidas, 1986.

Calla, R. "Los sindicalismos bolivianos contemporáneos: crisis y secularización de un movimiento social desarticulado", en Julie Massal y Marcelo Bonilla (editores), *Los movimientos sociales en las democracias andinas.* FLACSO-IFEA, Quito. 2000.

Calla, R. “Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia ( 1973 – 1991 )”, en Alberto Adrianzen et al., *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Lima, IEP/IDEA. 1993.

Calla O. *CSUTCB: debate sobre documentos y asamblea de nacionalidades.* La Paz: CEDLA (Centro Laboral de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario). 1989.

Calvert, R. “Leadership and its basis in problems of social coordination”. International Political Science Review, vol. 13. 1992.

Candial, V. From resistance to organised social movement: A comparative study of indigenous movements in Ecuador and Colombia. University Of Essex. Department Of Government. 1995.

Cardoso R. & L. Correa “Movimentos Sociais Urbanos: Balanco Critico”, Sorj, Bernardo and Maria Herminia Tavares de Almeida (eds) Sociedade y Politica no Brasil Pos-1964, Editora Brasilense: Sao Pablo.1993. “Movimentos Sociais na America Latina”, Revista Brasileira de Ciencias Sociais vol. 1, no.3. 1993.

Carens, J. H. *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*. New York: Oxford University Press. 2000.

Carriére, J. Neoliberalism, economic crisis and popular mobilization in Ecuador. In J. Demmers, A. E. Fernández Jilberto, & B. Hogenboom (Eds.), *Miraculous metamorphoses: The neoliberalization of Latin American populism*. London: Zed Books. 2001.

Casagrande, J. B. "Strategies for survival: the indians of highland Ecuador" en Whitten, N. E. Jr. ( ed. ) *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador.* Chicago. University of Illinois Press. 1981.

Casilda, R. "América Latina: del Consenso de Washington a la agenda del Desarrollo en Barcelona". Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos. Área: Economía y Comercio Internacional. Febrero, 2005.

Casilda, R. *La década dorada. Economía e inversiones españolas en América Latina 1990-2000,* Universidad de Alcalá, Madrid. 2002.

Castells, M. "La sociedad de la Información", Vol I. Alianza: Madrid. 1997

Castro Mantilla, M. D. "El Trabajo del ILV en Bolivia, 1954-1980 (Informe Final). Subsecretaria de Asuntso Etnicos. Secretaria Nacional de Asuntos Etnicos de Género y Generacionales. Ministerio de Desarrollo Humano. La Paz, Julio de 1996.

Cayuqueo, P. "Pueblos indígenas de latinoamérica en la mira de E.E.U.U". Página Digital, 4 de abril, 2005.

CDDH (Comisión por la Defensa de los Derechos Humanos). El levantamiento indígena y la cuestión nacional. ed. Abya-Yala, 1990.

CEPAL. *Inversiones extranjeras en América Latina 2002 y 2003,* Santiago de Chile. 2004.

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe Latinoamericano). *Statistical Yearbook for Latin America and the Caribbean 2000-2001*, Chapter 2. Chile: United Nations Publications, 2002.

Chauvin L. New day in court for Shining Path insurgency in Peru. *The Miami Herald* 21. April 2003.

Chiriboga, M. "El levantamiento indígena ecuatoriano del 2001: una interpelación". 2001.

Chiriboga, M. "Movimiento campesino e indígena y participación política en Ecuador: la construcción de identidades en una sociedad heterogénea". *Ecuador Debate,* nº 13. 1987.

Chirif, A. & O. Castillo. "Análisis Estratégico CIDOB: Documento Final." Santa Cruz de la Sierra, Trinidad, & Iquitos. 1994.

Chojnacki, R J." Indigenous Apostles: Notes on Maya Catechists Working the Word and Working the Land in Highland Chiapas, "Paper presented at the 1995 Annual Meeting of the Latin American Studies Association, Washington, D.C., September 28-30. 1995.

Chomsky, N. “El zapatismo cambiaría el curso de la historia si logra vincularse a otros movimientos”. La Jornada. 2001.

CIDDEBENI. Pueblos indígenas y movimiento regional en el Beni. Trinidad, El Beni, Bolivia: CIDDEBENI, Publicación No. 9. 1988.

CIPCA (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado). *Ojotas en el poder local. Cuatro años después.* CIPCA-PADER-Ed. HISBOL, Cuadernos de Investigación Nº 53, La Paz. 1999.

Clark, K. A. “Race, culture and mestizaje: the statistical construction of the Ecuadorian nation, 1930-1950”. Journal of Historical Sociology. Vol. 11, nº 2. 1998.

Clawson, P. y R. Lee. “The Andean Cocaine Industry”. New York: St. Martin’s Griffin, 1998.

Collier, D. “Trajectory of a Concept: ‘Corporatism’ in the Stud y of Latin American Politics,” in Peter H. Smith, ed., *Latin America in Comparative Perspective: New Approaches to Methods and Analysis*. Boulder, Colo: Westview Press. 1995.

Collier, R. B. Collier & D. Collier. *Shaping the Political Arena: Critical Junctures, the Labor Movement, and Regime Dynamics*. Princeton: Princeton University Press. 1991.

Collins, J. A sense of possibility: Ecuador’s indigenous movement takes center stage. *NACLA Report on the Americas*, *33*(5). 2000.

Colloredo – Mansfeld, R. “Dirty Indians, radical indígenas and the political economy of social difference in modern Ecuador”. *Bulletin of Latin American Research.* Vol. 17. nº 2. 1998.

Comaroff, J. “Of totemism and ethnicity: consciousness, practice and the signs of inequality”, *Ethnos*, vol. 52, Nº 3-4. 1987.

Conaghan, C. M. and J. M. Malloy. *Unsettling Statecraft: Democracy and Neoliberalism in the Central Andes.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. 1994.

Conagham, C. M., J. M. Malloy and Luis A. Abugattas. "Business and the 'Boys' : The Politics of Neoliberalism in the Central Andes". *Latin American Research Review* 25, no. 2. 1990.

Conagham, C. M. "Reconsidering Jeffrey Sachs and the Bolivian Economic Experiment" in *Money Doctors, Foreign Debts, and Economic Reform in Latin America from the 1890's to the present*, edited by Paul W. Drake. Wilmington, DE : Scholarly Resources, Jaguar Books on Latin America, 1994.

Conteras, M. Reformas y desafíos de la educación. Capítulo publicado en Fernando Campero P (coord.) *Bolivia en el siglo XX. La formación de la Bolivia contemporánea*. La Paz, Harvard Club de Bolivia, 1999.

Cook Sherburne, F. "The Extend and Significance of Disease among the Indians of Baja California, 1697-1773" Iberoamericana. 1937.

Cook Sherburne, F & L. Simpson. "The population of Central Mexico in the 16th Century". Iberoameriena. 1948.

Cook Sherburne, F.& W. Borah. "Essays in population history: Mexico and the Caribbean", Berkeley. 1971-1973.

Cook Shereburne F., "The significance of Disease in the Extinction of the New England Indians". Human Biology, 45. 1973.

Corrigan, P. & D. Sayer. *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Oxford University Press. 1985.

Coslovsky, S. V. "Neoliberalism, Populism and Presidential Impeachment in Latin America". The Fletcher School of Law & Diplomacy Tufts University, Medford (Massachussets). 2002.

Cossio, C. "La COB y la imagen del poder"; Cochabamba. 2000.

Cotarelo, R. *Los partidos políticos*. Madrid: Sistema. 1985.

Crabtree, J. Perú. *The Background, the Issues, the People*. An Oxfam Contry Profile. Oxfam. 2002.

Crespo Flores, C. "La guerra del agua de Cochabamba". *Indymedia*. 10 de abril, 2003.

Dandler, J. *Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana y Desarrollo Sostenible*. Documento de Trabajo 68. Lima: Oficina Internacional del Trabajo (ILO) (Oficina de Área y Equipo Técnico Multidisciplinario para los Países del Área Andina). 1998.

Dandler, J. La 'Ch'ampa Guerra' de Cochabamba: Un proceso de disgregación política." In Fernando Calderón & Jorge Dandler, eds., *Bolivia: La fuerza histórica del campesinado: Movimientos campesinos y etnicidad*. United Nations Research Institute for Social Development and Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social. Cochabamba, Bolivia: Artes Gráficas "El Buitre." 1984.

Dandler J. & J. Torrico. El Congreso Nacional Indígena de 1954 y la Rebelión Campesina de Ayopaya de 1947. En *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*, Ed. CERES, Cochabamba 1984.

Dandler, J. Campesinado y Reforma Agraria en Cochabamba (1952 - 1953). Dinámica de un Movimiento Campesino en Bolivia. CERES, Cochabamba, 1975.

Dávalos, P. “Ecuador: las transformaciones del movimiento indígena ecuatoriano”, *Boletín ICCI-RIMAI*, año 2, Nº 11, febrero. 2000.

Davis, S. & W. Partridge. "Promoting the Development of Indigenous People in Latin America." *Finance and Development* (March). 1994.

Davis, S.K & H. Patrinos. Investing in Latin America´s Indigenous Peoples – The Human and Social capital Dimensions. Washington: Banco Mundial. 1997.

De Janvry, A. "Reformas en las áreas económicas y social: el desafío de un crecimiento equitativo en la agricultura de América Latina", en Políticas agrícolas, Vol. I, No. 0, 1994.

De Janvry, A. et al. "Ecuador," in Alain de Janvry et al, *The Political Feasibility of Adjustment in Ecuador and Venezuela*. Paris: OECD, 1994.

De la Cadena, M. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham, N.C.: Duke University Press. 2000.

De la Peña, G. “Notas preliminares sobre la “ciudadanía étnica”: el caso de México”, *La sociedad civil, de la teoría a la realidad*, Alberto Olvera (coord.), México, D.F., El Colegio de México. 2001.

De la Peña, G. “Etnicidad, ciudadanía y cambio agrario: apuntes comparativos sobre tres países latinoamericanos”, *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*, Claudia Dary (comp.), Ciudad de Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). 1998.

De la Torre, C. “Everyday forms of racism in contemporary Ecuador: the experience of middle-class indians”. *Ethnic and racial studies.* Vol. 22, nº 1. 1999.

De la Torre, C. *La letra con sangre entra: racismo, escuela y vida cotidiana en Ecuador*. Trabaja presentado en la Latin American Studies Association Conference. Guadalajara, 19 de abril de 1997.

Degregori, C.I. “Pueblos indígenas y democracia en América Latina”. Revista Quehacer. Nº 114. Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO). 2000.

Degregori, C. I. "Estado nacional e identidades étnicas en Perú y Bolivia", en Kees Konings y Patricio Silva (editores), *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina.* Quito, Ediciones Abya Yala. 1999.

Degregori, C. I. “Harvesting Storms: Peasant *Rondas* and the Defeat of Sendero Luminoso in Ayachucho.” In Stern, Steve J. ed., *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*. Durham: Duke University Press. 1998.

Degregori, C.I. “Movimientos étnicos, democracia y nación en Perú y Bolivia”, Claudia Dary (comp.), *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México,*

*Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*, Ciudad de Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). 1998.

Degregori, C. I . "After the Fall of Abimael Guzmán: The Limits of Senderio Luminoso." In Maxwell A. Cameron and Philip Mauceri, eds., *The Peruvian Labyrinth: Politics, Society, Economy*. University Park: Penn State University Press. 1997.

Degregori, C. I. "El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú. In Julio Cotler, ed., *Perú 1964-1994: Economía, Sociedad, y Política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1995.

Degregori, C. I. "Chayraq!" in Starn, Orin et al. (1995) *The Peru Reader – History, Culture, Politics.* Durham: Duke University Press. 1995.

Degregori, C. I. "Etnicidad y gobernabilidad democrática en América Latina: una reflexión desde dos países centroandinos". Ponencia presentada al Seminario "Faultlines of Democratic Governance in the Americas", North-South Center, University of Miami. 1994.

Degregori, C. I. "The Origins and Logic of Shining Path: Two Views" in Palmer, D. S. (ed) *The Shining Path of Peru*. London: Hurst. 1992.

Degregori, C. I. "Identidad étnica y participación política en el Perú" en Adrianzén, A. Et al. ( eds. ) *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima. Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos. 1993.

Degregori, C. I. *Indigenismo, clases sociales y problema nacional-La discussion sobre el `problema indígena´en el Perú.* Lima. Ediciones CELAT. 1978.

Deheza, G. I., *Coaliciones de gobierno en el sistema presidencial: América Latina,* ponencia presentada en el XIX Congreso Internacional de 'Latin American Studies Association', Washington, D.C., 1995.

Deininger, K. y L. Squire. *A new dataset measuring income inequality.* World Bank Economic Review 10(3). Washington D.C.: Banco Mundial. 1996.

Del Alamo, O. "América Latina, una región en conflicto". Colección Working Papers, nº 5. Instituto Internacional de Gobernabilidad. Barcelona. 2004.

Del Alamo, O. "El lado indígena de la desigualdad". En C. Binetti y F. Carrillo (ed.): *¿Democracia con desigualdad? Una mirada de Europa hacia América Latina*. Washington: Banco Interamericano de Desarrollo y Comisión Europea, 2004.

Del Pino, P. "Family, Culture, and "Revolution": Everyday Life with Sendero Luminoso." In Stern, Steve J. ed., *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*. Durham: Duke University Press. 1998.

Demmers, J., Fernández Jilberto, A. E., & Hogenboom, B. The transformation of Latin American populism: regional and global dimensions. en J. Demmers, A. E. Fernández

Jilberto, & B. Hogenboom (Eds.), *Miraculous metamorphoses: The neoliberalization of Latin American populism*. London: Zed Books. 2001.

Deruyttere, A. "Pueblos indígenas y desarrollo sostenible: El papel del Banco Interamericano de Desarrollo", Foro de las Américas 8 de abril, 1997.

Diputación de Córdoba. "Indigenismo y poder local". Diputación de Córdoba. Córdoba. 2002.

Dobyns, H. F. "Estimating Aboriginal American Population". Corrent Anthropology. 7. 1966.

Dobyns, H. F. "Estimating Aboriginal American Population", Current Antropology. 1966.

Domínguez, N. "El movimiento indigenista ecuatoriano". Nueva mayoría, 2000.

Drysdale, R. S. and R. G. Meyers. "Continuity and Change; Peruvian Education." In Abraham F. Lowenthal, ed., *The Peruvian Experiment: Continuity and Change under Military Rule*. Princeton: Princeton University Press. 1995.

Dunkerley, J. *Rebellion in the Veins: Political Struggle in Bolivia, 1952-1982*. London: Verso. 1984.

Eckstein, S. "Where Have All the Movements Gone: Latin American Social Movements at the Millenium." In Susan Eckstein, ed., *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements*. Updated and Expanded Version. Berkeley: University of California Press, 2001.

Eckstein, S. "Transformation of a 'Revolution from Below' – Bolivia and International Capital." *Comparative Studies in Society and History* 25, no. 1. 1983.

Ecuador Debate. Conflictividad socio-política. Nº 59, Nº 60. 2003.

Eisinger, P. K., "The Conditions of Protest Behavior in American Cities," *American Political Science Review* 67. 1973.

Eriksen, T. H. *Ethnicity and nationalism: anthropological perspectives.* London. Pluto Press. 1993.

Erwin, F. et. al. Los políticos y los indígenas. Diez entrevistas a candidatos presidenciales de partidos políticos del Ecuador sobre la cuestión indígena. Ed.Abya-Yala, 1992.

Escárzaga, F. La emergencia indígena contra el neoliberalismo. Política y Cultura, núm. 22, otoño 2004.

Escobal, J. J. Saavedra, & M. Torero (Grupo de Análisis para al Desarrollo. GRADE). "Los Activos de los Pobres en el Perú." *Diálogo sobre experiencias y retos de la lucha*

*contra la pobreza: Análisis y plenarias*. Tomo I, Primer Foro. Ica, Perú. Publicado por el Comité Organizador del Foro, Octubre 27-28, 1998.

Escobar, A. & S. Álvarez (eds.). The making of Social movement in Latin America: identity, strategy and democracy. Westwiew Press. 1992.

Escobar A. "Culture, Economics and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research", in Escobar Arturo and Alvarez Sonia (eds), The making of social movement in Latin America; identity, strategy and democracy. Westview Press 1992.

Espinosa, M. F. "Políticas étnicas y reforma del Estado en Ecuador", *El reto de la diversidad*, Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema (comps.), México, D.F., El Colegio de Michoacán. 1999.

Espinosa, S. "El papel de la iglesia católica en el movimiento indígena" en Almeida, I. Et al. *Indios – una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito. Ediciones Abya-Yala / ILDIS. 1992.

Estermann, J. *Filosofía Andina – estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.* Quito: Ediciones Abya-Yala. 1998.

Evers, T. "Identidad: el Lado Oculto de los Nuevos Movimientos Sociales", *Materiales para el Debate Contemporáneo*, Uruguay: CLAEH. 1986.

Falconi, F. & R. Burbano. Instrumentos económicos para la gestión ambiental: Decisiones monocriteriales versus decisiones multicriteriales. Ponencia presentada en el Seminario sobre Gestión de Recursos Naturales organizado por el Colegio de México entre el 10 y 12 de diciembre del 2003.

Faiola, A. "In Bolivia's Drug War, Success has Price" Washington Post, March 4, 2001.

Favre, H. *El indigenismo*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica. 1999.

Fearon, J. D. & D. D. Laitin. "Explaining Interethnic Cooperation." *American Political Science Review* 90, no. 4 (December). 1996.

Field, L. W. "Ecuador´s Pan-Indian uprising". *NACLA report on the Americas. Vol. 15, nº 3*. 1991.

Flores, G. Levantamientos Indígenas durante el Período Liberal. En *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*, Ed. CERES, Cochabamba 1984.

Floyd, Ch. "Catalysts of Democracy: Maya Catechists as Political Actors in Chiapas," Paper presented at the 1995 Annual Meeting of the Latin American Studies Association, Washington, D.C., September 28-30. 1995.

Foucault, Michel. *Power/Knowledge*. New York: Pantheon Books. 1980.

Foweraker, J. & T. Landman. *Citizenship Rights and Social Movements: A Comparative and Statistical Analysis*. Oxford: Oxford University Press. 1997.

Foweraker, J. Theorising Social movements. Pluto press, 1995.

Fox, J. "The Difficult Transition from Clientelism to Citizenship: Lessons from Mexico," *World Politics*, 46 (January). 1994.

Faust, F. "La identidad en el pensamiento", Imagen y memoria de las jornadas regionales de cultura popular, Gloria Triana (comp.), Bogotá, D.C., Presidencia de la República, Plan Nacional de Rehabilitación (PNR)/ COLCULTURA. 1990.
Figueroa, C. "Violencia, neoliberalismo y protesta popular en América Latina". Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. 2002.

Filgueira, F. et al. "Cambio económico, exclusión social y minimalismo democrático" en Alcántara, M. & I. Crespo (eds.) *Los límites de la consolidación democrática en América Latina* . Salamanca, universidad de Salamanca. 1995.

Findji Maria "From resistance to Social Movement: the Indigenous Authorities in Colombia", in Arturo Escobar and Sonia E, Alvarez (eds.) The making of Social Movement in Latin America; Identity, strategy and democracy. Westview Press, 1992.

Flores Galindo, A. "Buscando un inca". Editorial Horizonte. Lima. 1988.

Foerster, R. y J. Vergara. "Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuches en la sociedad chilena", *Estudios atacameños*, Nº 19, San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte. 2000.

Foweraker, J. & T. Landman. *Citizenship Rights and Social Movements: A Comparative and Statistical Analysis*. Oxford: Oxford University Press. 1997.

Fox, J. "The Difficult Transition from Clientelism to Citizenship: Lessons from Mexico," *World Politics*, 46 (January). 1994.

Franciso, R. D. "Lucha étnica o lucha de clases: Ecuador", in Campesinado e Indigenismo en América Latina. ed. CELATS, Centro Latinoamericano de Trabajo Social.1978.

Franco, R. Democracia y desarrollo, Santiago de Chile. 1997.

Franco, C. *La otra modernidad.* CEDEP, Lima. 1991.

Fuentes S. & F. Gunder "Ten Theses on Social Movements", in World Development. Vol. 17, No. 2. 1989.

Fundación Instituto de la Mujer. Informe Sombra. Estado de Cumplimiento de la Convención de los Derechos del Niño por el Estado Chileno. Octubre, 2002.
Hopenhayn, M. "Nuevas relaciones entre cultura, política y desarrollo en América

Latina", en *Serie Políticas Sociales N°14,* Aspectos sociales de la integración,Vol. IV (LC/L.996/Add.3), Santiago de Chile, abril. 1998.

Gamarra, E. "Evaluación de la vulnerabilidad de conflicto en Bolivia". Latin American and Caribbean Center. Florida International University. 2003.

Gamarra, E. A. "Democracia, reformas económicas y gobernabilidad en Bolivia.", Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe, Naciones Unidas, Serie Reformas de Política Pública 36. 1995.

García, M. La década de Fujimori: Ascenso, mantenimiento y caída de un líder antipolítico. *América Latina Hoy.* Revista de Ciencias Sociales. Ediciones Universidad de Salamanca, 28. 2001.

Garretón, M. "las sociedades latinoamericanas y las perspectivas de un espacio sociocultural". En Garretón, M. (coord.) *América Latina: un espacio cultural en un mundo globalizado*. Bogotá, Convenio Andrés Bello, 1999.

Gellner, E. *Encuentros con el nacionalismo.* Alianza Editorial. Madrid. 1994.

Gellner, E. *Nations and Nationalism*. Oxford, England: Blackwell. 1983.

Geertz, C. "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in New States." In *Old Societies and New States*. New York: Basic Books. 1973.

Giddens, A. *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu. 1995.

Giménez, G. "Paradigmas de identidad", *Sociología de la identidad*, Aquiles Chihu (coord.), México, D.F., Porrúa. 2002.

Gleditsch, N.P, P. Wallensteen, M. Erikson, M. Sollenberg & H. Strand, "Armed Conflict 1946-2001: A New Dataset", *Journal of Peace Research*, vol.39, nº 5. 2002.

Gledhill, J. "Autonomy and alterity: dilemmas of Mexican anthropology". The University of Manchester, 2001.

Gonzales de Olarte, E. *The Distribution of Welfare in Peru in 1985-1986*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1997.

Gonzales de Olarte, E. *El ajuste estructural y los campesinos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Ayuda en Acción-Perú; Action Aid-UK. 1996.

Gonzales de Olarte, E. *En las fronteras del mercado: Economía política del campesinado en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1994.

Gonzales de Olarte, E. "Economic Stabilization and Structural Adjustment Under Fujimori." *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 35, no. 2. 1993.

González, M. Territorial Autonomy in Mesoamerica: With or Without State Consent. The case of the Zapatista Autonomous Territories in Chiapas, Mexico, and of the Autonomous Regions in Nicaragua. Social Movements & Globalization: Resistance or Engagement Workshop Report. New York University. August 2004

Gray Molina, G. "Ethnic politics in Bolivia: harmony of inequalities (1900-2000)". 2005.

Gray Molina, G. et al. Pobreza y activos en Bolivia: ¿Qué rol juega el capital social?. Fundación Diálogo/Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Washington. 1999.

Gray, A. *Indigenous Rights and Development: Self-Determination in an Amazonian Community*. Providence: Bergahn Books. 1997.

Gray, A. *The Amerindians of South America.* London: The Minority Rights Group. 1987.

Granados, M. J. "Lima y los cholos" En Los andinos y el racismo en el Perú. Lima: CEVAL S.R. 1998.

Grey Postero, N. & Zamosc, L. "The struggle for indigenous rights in Latin America". Brighton: Sussex Academic Press, 2004.

Grindle, M. L. *State and Countryside: Development Policy and Agrarian Politics in Latin America*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 1986.
Gros, C. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*, Bogotá, D.C., Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2000.

Grupo ip-Latina/CEDETI. *Asesoramiento en fortalecimiento organizativoinstitucional de la CIDOB: Informe Final Version II*. Santa Cruz: CIDOB y Agencias Cooperativas. 1995.

Guerrero, A. "Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria". *Íconos, Revista de FLACSO-ECUADOR*. Nº 4. 1998.

Guerrero, A. "Las formas ventrílocuas de representación". Entrevista realizada por Felipe Burbano de Lara. *Iconos*, 1, febrero-abril, 1997.

Guerrero, A. "De sujetos indios a sujetos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990" en Adrianzén, A. et al. ( eds. ) *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima. Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos. 1993.

Gurr, T. & W. H. Moore. "Ethnopolitical rebellion: A Cross Sectional Analysis of the 1980´swith Risk Assesments for the 1990´s". American Journal of Political Science, vol. 41, nº 4. 1997.

Gurr, T. & B. Harff. *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflicts*. Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press. 1993.

Guerrero, A. “De sujetos indios a ciudadanos-étnicos: de lamanifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990.” In Alberto Adrianzén et al. *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos.* Lima: IEP (Instituto de Estudios Peruanos) ediciones. 1993.

Guerrero, F. & P. Ospina. *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos* (Buenos Aires: CLACSO). 2003.

Habermas, J. *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós. 1999.

Hagopian, F. “Traditional Power Structures and Democratic Governance in Latin America.” In Jorge I. Domínguez and Abraham F. Lowenthal, eds., *Constructing Democratic Governance: Latin America and the Caribbean in the 1990s – Themes and Issues*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1994.

Hall, G. & H. Patrinos. “Indigenous Peoples, Poverty and Human Development in Latin America: 1994-2004”. World Bank, 2005.

Hardin, R. "Self- interest, group identity." In Albert Breton, Gianluigi Galeotti, Pierre Salmon, & Ronald Wintrob, eds., *Nationalism and Rationality*. Cambridge: Cambridge UP. 1995.

Harvey, N. *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, México, D.F., ERA. 2000.

Healy, K., & Paulson, S. Political economies of identity in Bolivia, 1952–1998. *Journal of Latin American Anthropology*, *5*(2). 2000.

Healy, K. “The Coca-Cocaine Issue in Bolivia: A Political Resource for All Seasons.” In Madeline Barbara Léons and Harry Sanabria, eds., *Coca, Cocaine, and the Bolivian Reality.* Albany: State University of New York Press, 1997.

Healy, K. “Ethnodevelopment of Indigenous Bolivian Communities: Emerging Paradigms.” In Alan L. Kolata, ed., *Tiwanaku and its Hinterland: Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization.* Washington and London: Smithsonian Institutional Press, 1996.

Healy, K. Caciques y Patrones , Ed. El Buitre, Cochabamba. 1983.

Hellman, J. “The Study of New Social Movements in Latin America and the Question of Autonomy.” In Arturo Escobar and Sonia Alvarez, eds. 1992. *The Making of Social Movements in Latin America*. Boulder: Westview Press, 1992.

Hentschel, J. “Perú: Pobreza y desarrollo social, 1994-1997. *Diálogo sobre experiencias y retos de la lucha contra la pobreza: Análisis y plenarias*. Tomo I. Primero Foro. Ica, Peru, Publicado por el Comité Organizador del Foro, Octubre 27-28, 1998.

Hernani, W. *Mercado laboral, pobreza y desigualdad en Bolivia.* Estadísticas y Análisis n.1. Instituto Nacional de Estadística de Bolivia. 2002.

Hey, J. A. K., & Klak, T. From protectionism towards neoliberalism: Ecuador across four administrations (1981–1996). *Studies in Comparative International Development*, *31*(3). 1999.

Higley, J. & R. Gunther, eds. *Elites and Democratic Consolidation in Latin America and Southern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press. 1992.

Hinajosa, I. "O n Poor Relations and the Nouveau Riche: Shining Path and the Radical Peruvian Left." In Stern, Steve J. ed., *Shining and Other Paths: War and Societyin Peru, 1980-1995*. Durham: Duke University Press. 1998.

Hobsbawm, E. J. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, M, Reality*. Cambridge [England], New York: Cambridge University Press. 1990.

Hooker, J. Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America. Latin American Studies. Cambridge University Press. 2005.

Horowitz, D. L. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. 1985.

Hunefeldt, C. "The Rural Landscape and Changing Political Awareness: Enterprises, Agrarian Producers, and Peasant Communities, 1969-1994." In Maxwell A. Cameron and Philip Mauceri, eds., *The Peruvian Labyrinth: Polity, Society, Economy*. University Park, PA: The Penn State University Press. 1997.

Huntington, S. *La tercera ola,* Paidós, Buenos Aires, 1994.

Huntington, S. *El orden político en las sociedades en cambio,* Paidós, Buenos Aires, 1991.

Huntington, S. P. Huntington & J. I. Domínguez. "Political Development," in Fred I. Greenstein & Nelson W. Polsby, eds., *Handbook of Political Science*, vol 3. 1975.

Hurtado, O. *Gobernabilidad y reforma constitucional,* Corporación Editora Nacional, Quito, 1993.

Hurtado, O. *Political Power in Ecuador*. Translated by NickD. Mills, Jr., Albuquerque: University of New Mexico Press. 1980.

Hurtado Mercado, J. "Comportamientos políticos del campesinado 1978/1995." *Opiniones y analisis*. May 1995, La Paz. 1995.

Hurtado Mercado, J. *El Katarismo*. La Paz: Insituto de historia social boliviana, Hisbol. 1994 indigenous census**.** 1986.

Ibarra, H. "La comunidad campesina / indígena como sujeto socio-territorial". Ecuador Debate, nº 63. Quito. Diciembre, 2004.

Ibarra, A. *Los indígenas y el estado en Ecuador.* Quito. Ediciones Abya-Yala. 1992.

Iglesias, E. *Cambio y Crecimiento en América Latina 1988-1998,* Banco Interamericano de Desarrollo, Washington. 1999.

Instituto Cuánto. "Encuesta nacional sobre medición de niveles de vida (ENNIV)." Encuesta realizada por Instituto Cuánto con el auspicio del BID, USAID, UNICEF, Telefónica del Perú, Embajada de Holanda, COSUDE, GRADE, y Cementos de Lima. Lima, Perú. 1998.

Instituto Internacional de Gobernabilidad (IIG). "Perfiles de Gobernabilidad: perfil de la República de Bolivia". Banco interamericano de Desarrollo (BID) y Generalitat de Catalunya. 2004.

Instituto Internacional de Gobernabilidad (IIG). "Perfiles de Gobernabilidad: perfil de la República de Ecuador". Banco interamericano de Desarrollo (BID) y Generalitat de Catalunya. 2005.

Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales y Fundación Fredrich Ebert. *Análisis de Coyuntura Económica 2002*. 2002.
Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales y Fundación Fredrich Ebert. *Análisis de Coyuntura Económica 2003*. 2003.

Instituto Nacional de Estadísticas e Informática (INEI). *Perú en mapas: Estructura y dinámicas del espacio agropecuario*. III Censo Nacional Agropecuario 1994. Lima, Perú. 1998.

Instituto Nacional de Estadística de Perú. "Perú: Algunas características de la población. Resultados provisionales del censo del 12 de julio de 1981. Boletín Especial 6, mimeo. Lima, Perú. 1981.

Isaacs, A. *Military rule and transition in Ecuador 1972-1992*. Hampshire. The Macmillan Press Ltd. 1993.

IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas). *El mundo indígena 2001-2002*, Copenhague. 2002.

IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas). *El mundo indígena 2000-2001*, Copenhague. 2001.

Jenson, J. & S. D. Phillips. "Regime Shift: New Citizenship Practices in Canada," *International Journal of Canadian Studies* 14. 1996.

Jones, J "A Native Movement and March in Eastern Bolivia: Rationale and Response.*" Development Anthropology Network: Bulletin of the Institute for Development Anthropology* 8, no. 2. 1994.

Johnston, D. Telephone interview by author. USAID. October, 2002.

Joseph, G. M. and D. Nugent, eds. *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham, N.C.: Duke University Press. 1994.

Justino, P. *Measuring Non-Income Inequalities*. PRUS Working Paper no. 15. University of Sussex, Brighton. 2003.

Kalivas, S. N. *The rise of Christian Democracy in Europe.* Ithaca, Cornell University Press. 1996.

Karakras, A. "Propuestas y demandas indígenas a los Estados", *Pueblos indígenas y estado en América Latina*, V. Alta, D. Iturralde y M.A. López-Bassols (comps.), Quito, Abya-Yala. 1997.

Kay, B. H. "Fujipopulism' and the Liberal State in Peru, 1990-1995." *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 38, no. 4. 1996.

Kay, Cristóbal "El desarrollo excluyente y desigual en la América Latina rural", en Nueva Sociedad No. 137, Caracas, mayo-junio 1995.

Kay, C. "Achievements and Contradictions of the Peruvian Agrarian Reform." *The Journal of Development Studies* 18, no. 2. 1982.

Keck, M. E. & Sikkink, K. *Activists beyond borders: Advocacy networks in international politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press. 1998.

Kingstone, Peter R. "Muddling through gridlock: economic policy performance, business responses, and democratic sustainability" in *Democratic Brazil : actors, institutions, and processes,* ed. Peter R. Kingstone and Timothy J. Power. Pittsburgh : University of Pittsburgh Press, 2000.

Klarén, P. F. *Peru: Society and Nationhood in the Andes*. New York: Oxford University Press. 2000.

Klein, H. Historia General de Bolivia. Ed., Ed. Juventud, La Paz. 1984.

Knapp, G. *Geografía Quichua de la Sierra del Ecuador.* Quito. Ediciones Abya-Yala. 1996.

Kohl, B. Restructuring Citizenship in Bolivia: El Plan de Todos. International Journal of Urban and Regional Research, Volume 27 Issue 2. June 2003.

Korovkin, T. "Indigenous peasants struggles and the capitalist modernization of agriculture, Chimborazo 1964-1991". *Latin American Perspectives.* Vol. 24, nº 3. 1997.

Kyle, D. "The Otavalo trade diaspora: social capital and transnational entrepreneurship". *Ethnic and racial studies*. Vol 22, nº 2. 1999.

Kymlicka, W. *Ciudadanía multicultural*, Buenos Aires, Paidós. 1996.

Kymlicka, W. *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press. 1995.

Laclau, E. & Ch. Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso. 1985.

Laitin, David D. 1986. *Hegemony and Culture: Politics and Religious Change among the Yoruba*. Chicago: Chicago University Press.

Lajo, J. "La `invisibilidad indígena´ en el Perú y la acción disociadora del antropologismo". 2003.

Lake, D. A. & D. Rothchild. "spreading the Fear: the Genesis of Transitional Ethnic Conflict", en David A. Lake y D. Rothchild ( eds. ), *The International Spread of Ethnic Conflict. Fear, Diffusion and Escalation.* Princeton University Press. 1997.

Landmam, T. "Toward Formalising Social Movement Theory", paper prepared for the Ph.D. Colloquium at the Department of Government in the University of Essex. March 9,1995.

Lapidoth, R. *Autonomy, Flexible Solutions to Ethnic Conflict*. Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press. 1996.

Lapp, N. "Expansion of Suffrage and the Timing of Land Reform in Latin America." Paper prepared for the 18th International Congress of the Latin American Studies Association, Atlanta, Ga., March 10-12. 1994.

Larrea, A. et al. *Desarrollo local: Experiencias, tendencias y actores* (Quito: IEE, Terranueva Gestión Social). 2000.

Larrea, A. & J. P. Muñoz. *Los caminos para la construcción de una democracia participativa en Guamote* (Quito: Grupo Democracia y Desarrollo Local, IEE, ODEPLAN). 2000.

Larrea, C., J. Andrade, W. Brborkch, D. Jarrín & C. Reed. *Geografía de la Pobreza en el Ecuador*. Quito: Secretaría Técnica del Frente Social. Quito. 1996.

Larrea Maldonado, A. M. "El Movimiento Indígena Ecuatoriano: participación y resistencia". OSAL 67. Año V. Nº 13. Enero-Abril, 2004.

Le Bot, I. *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista.* Barcelona, Plaza & Janés. 1997.

Le Bot, I. *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala ( 1970 – 1992 ).* México, FCE. 1995.

Le Bot, I. *Violence de la modernité en Amérique Latine. Indianité, societé et pouvoir.* París, Kathala. 1994.

Lechner, N. "Condiciones de gobernabilidad en América Latina", *Chile 97. Análisis y opiniones*, Santiago de Chile, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). 1998.

Lehm, Z. "Mitos y realidades de los territorios indígenas." *Nayonne (Huella de*

*Todos): Boletín de información y análisis regional* Año 4, no. 15. 1994.

Lema, A. "indígena y / o alcaldesen Urubichá, Gutiérrez y Villa montes", en Tinkazos. Nº 7. Septiembre, 2000.

Lema, A. "Pueblos indígenas de la amazonía boliviana". Ed. Plural. La Paz, 1998.

Lémuz, C. "Dinámica de las organizaciones de los pueblos indígenas", en *Nuevos aportes. Revista de antropología* Nº 1, Vol. 1, enero-abril, La Paz. 1992.

León, J. "El contexto y el sistema político en el movimiento indígena ecuatoriano". CEDIME. 2001.

León, J. *De campesinos a ciudadanos diferentes: el levantamiento indígena*. Quito. CEDIME / Ediciones Abya-Yala. 1994.

León, J. Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia. En Cornejo et al. (comp.). *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: Abya Yala e ILDIS. 1992.

Levitsky, S. "Latin America´s imperiled progress – Fujimori and post party politics in Peru". Journal of democracy. Vol. 10. Nº 3. 1999.

Levitt, B. *Parties and politicians in contemporary Peru. Exploring new forms of electoral representation*. Paper presentado en LASA. 1998.

Leyva, X. Los vientos del sur: Religión, Política y Movimientos Sociales en el Corazón Zapatista. En Ma. Alicia Puente Luteroth (ed.). *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales*. México: Cehila, Universidad de Morelos, CONACYT. 2002.

Libermann, K. & A. Godínez, coordinadores. *Territorio y dignidad: Pueblos indígenas y medio ambiente en Bolivia.* La Paz: Bolivia: ILDIS y Caracas, Venezuela: Editorial Nueva Sociedad. 1992.

Lichbach, M. I. *The Rebel´s Dilemma*. Michigan University Press. 1996.

Linz, J. J. & A. Stepan. *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.

Lowi, T. "The Politics of disorder". New York; Basic books 1971.

Lujambio, Alonso, *Federalismo y congreso en el cambio político de México,* Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 1995.

Lustig, N. *Coping with Austerity: Poverty and Inequality in Latin America*. Washington: Brookings Institute. 1995.

Lupiya, B. *Brasil: Aprendizaje en el idioma nativo.* En Noticias Aliadas, 4 de octubre. 1999.

Mainwaring, S. & T. Scully, *Building democratic institutions: party systems in Latin America,* Stanford University Press, Stanford, 1995.

Mainwaring, S., G. O'Donnell, & J. S. Valenzuela, eds. *Issues in Democratic Consolidation: The New South American Democracies in Comparative Perspective*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press. 1992.

Mainwaring, S. and S. Viola. New Social Movements, Political culture and Democracy; Brazil and Argentina in 1980s. Tetos 61 (fall) 1984.

Mallon, F. "Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America, 1780-1990," *Journal of Latin American Studies* 24, Quincentary Supplement 35-53. 1992.

Manrique, N. *La piel y la pluma: escritos sobre literatura, etnicidad y racismo.* Lima. SUR Centro de Estudios del Socialismo. 1999.

Manrique, N. "The Two Faces of Fujimori's Rural Policy." *Report on the Americas*. NACLA. 1996.

Margolis, A. "Vigencia de los conflictos étnicos en el mundo contemporáneo", *Estudios sociológicos*, vol. 10, Nº 28, enero-abril. 1992.

Marshall, T.H. *Class, Citizenship and Social Development*. Westport, CT: Greenwood Press. 1983.

Martí, S. "Sobre la emergencia e impacto de los movimientos indígenas en América latina. Algunas claves interpretativas desde lo local y lo global". Paper para ser discutido en el Centro de Relaciones Internacionales y Cooperación Internacional, CIDOB, Barcelona. Un borrador del mismo texto se utilizó para concluir las Jornadas "Etnicidad, descentralización y gobernabilidad en América Latina", celebradas en Salamanca el 12-14 de diciembre de 2002.

Martínez, L. "Situación actual y perspectivas de la economía campesina", en Ecuador Debate No. 31, CAAP, Quito, abril 1994.

Marzal, M. M. "Perception of the State among Peruvian Indians" in Giordani, Lourdes and Snipes, Marjorie M. (eds) *Indigenous Perceptions of the Nation-State in Latin America*. Studies in Third World societies, publication 56. 1995.

Mateos Díaz, A. y Alcántara Sáez, M. *Los diputados ecuatorianos: actitudes, valores y percepciones políticas*. Quito: Programa de Apoyo al Sistema de Gobernabilidad Democrática-BID, CORDES, FLACSO, Universidad Andina Simón Bolívar y Maestría en Ciencia Política y Administración Pública, Pontificia Universidad Católica del Ecuador. 1998.

Mauceri, P. "The Transitions to 'Democracy' and the Failures of Institution Building." In Maxwell A. Cameron and Philip Mauceri, eds.. *The Peruvian Labyrinth: Polity, Society, Economy*. University Park, PA: The Penn State University Press. 1997.

Mayer, E. “Reflexiones sobre los derechos individuales y colectivos: Los derechos étnicos.” In Eric Hershberg and Elizabeth Jelín, eds., *Construir la democracia: Derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad. 1996.

Mayorga, R. A. “La Democracia en Bolivia: ?Consolidación o desestabilizacion?” *Pensamiento Iberoamericano*. no. 14. 1988.

McAdam, A., J. D. McCarthy, Mayer N. Zald, eds., *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge; Cambridge University Press. 1996.

McAdam, D., S. Tarrow, and C. Tilly. *Dynamics of Contention*. New York: Cambridge University Press. 2001.

McClintock, C. 1998. *Resucitando la designación de régimen autoritario? Perú bajo Fujimori, 1995-1998*. Paper presentado en LASA 1998.

McClintock, Cynthia. *Peasant Cooperatives and Political Change in Peru.* Princeton: Princeton University Press. 1981.

McNeish, J. “The archaelogy of democracy and development in Highland Bolivia”. 2003.

Meentzen, A. “Estrategias de desarrollo culturalmente adecuadas para mujeres indígenas”. Washington: BID. Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario. Departamento de Desarrollo Sostenible. 2000.

Mejía, J. A.; Moncada, G. 2000 *Las variables de etnia y raza en las encuestas de hogares en América Latina y el Caribe*, ponencia presentada en “Todos contamos. Los grupos étnicos en los censos”, memoria del encuentro realizado en Cartagena de Indias, Colombia (Bogotá, DANE/BM/BID), noviembre del 2000.

Melucci, A. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, D.F., El Colegio de México. 1999.

Melucci, A. *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Philadelphia: Temple University Press. 1989.

Mendoza, E. “Perú: Informe de la Representación Gubernamental.” *Anuario Indigenista* xxxii. México: Instituto Indigenista Interamericano. 1993.

Mesa G. C. “Presidentes de Bolivia: Entre Urnas y Fusiles (El Poder Ejecutivo y los Ministros de Estado), 2da. Ed., Ed. Gisbert y Cia. S.A. La Paz. 1990.

Mijeski, K. J. & S. H. Beck. “Maintreaming the Indigenous Movement in Ecuador: The Electoral Strategy.” Presented at XXI International Congress of Latin American Studies Association, Palmer House Hilton Hotel, Chicago, September 24-26, 1998.

Ministerio De Bienestar Social Del Ecuador - Instituto Nacional del Niño y la Familia *Informe Nacional sobre el Seguimiento de la Cumbre Mundial en Favor de la Infancia*. 2001.

Ministerio de Asuntos Campesinos, Pueblos Indígenas y Originarios (MACPIO). *Pueblos Indígenas y Originarios de Bolivia. Diagnóstico Nacional,* Ministerio de Asuntos Campesinos, Pueblos Indígenas y Originarios. 2001.

Ministerio de Asuntos Campesinos, Pueblos Indígenas y Originarios (MACPIO). *Compendio de Legislación Indígena,* La Paz, Ministerio de Asuntos Campesinos, Pueblos Indígenas y Originarios. 2000.

Morley, S. A. *Poverty and Inequality in Latin America: The Impact of Adjustment and Recovery in the 1980s*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press. 1995.

Molina, S. & I. Arias. *De la nación clandestina a la participación popular*. La Paz: Centro de Documentación e Información CEDOIN. 1996.

Molina, W. M. "El movimiento social indígena del Beni en el contexto del proceso del proceso de consolidación e la democracia en Bolivia: Desde la movilización intercomunal hasta la Marcha por el Territorio y la Dignidad (1987-1990)." 1997.

Molina, W. M. "Las luchas indígenas en el Beni: Resultados y efectos políticos." Trinidad, El Beni, Bolivia: CIDDEBENI, Publicación no. 38. 1996.

Molina Argandeña , W. "Cultura política y nuevas formas de organización y liderazgo en los pueblos indígenas del Beni". Disertación preparada para el Seminario Internacional "Liderazgo, Educación y Fuerzas Armadas: Desafíos y Oportunidades". La Paz, Bolivia. 13-15 de septiembre de 2004.

Molina Rivero, R. & J. Portugal Loayza. *Consulta de base a los ayllus del norte de Potosí y Sur de Oruro.* La Paz: PROADE and ILDIS. 1995.

Montejo, P. "Identidad como pueblos, tierra y autonomía", *Pueblos indígenas y estado en América Latina*, V. Alta, D. Iturralde y M.A. López-Bassols (comps.), Quito, Abya-Yala. 1997.

Montero, M. "Modos alternativos de acción política". En: D'Adamo, O., García Beadoux, V., Montero, M. (Comps.): *Psicología de la acción política*. Buenos Aires: Paidós. 1995.

Montoya, R. *Multiculturalidad y política: derechos indígenas, ciudadanos y humanos.* Lima. SUR Casa de Estudios del Socialismo. 1998.

Montoya, R. "Étnia y clase en el Perú" *Margenes – Encuentro y debate.* No. 7. 1991.

Montoya, R. *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX.* Lima. Mosca Azul. 1989.

Morales, J. A. (ed.). *Economic Policy and the Transition to Democracy – The Latin American Experience.* New York :St. Martin's Press, 1996.

Morley, S. A. *Poverty and Inequality in Latin America: The Impact of Adjustment and Recovery in the 1980s*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press. 1995.

Mumby, D. & R. Clair. "El discurso de las organizaciones", *El discurso como interacción social: estudios sobre discurso II. Una introducción multidisciplinaria*, Teun van Dijk (comp.), Madrid, Gedisa. 2000.

Muñoz, J. P. "Indígenas y gobiernos locales: Entre la plurinacionalidad y la ciudadanía cantonal", en Hidalgo, Mauro et al. *Ciudadanías Emergentes* (Quito: Abya Yala, Grupo Democracia y Desarrollo Local). 1999.

Munda, G. *Multicriteria Evaluation in a Fuzzy Environment*. Physica-Verlag Heidelberg. 1995.

Muñoz, J A. & I. Lavadenz. "Reforming the Agrarian Reform in Bolivia." Development Discussion Paper for the Harvard Institute for International Development, Harvard University. 1997.

Murillo, D. *Población indígena y sección municipal*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano, SNAEGG, SAE, PNUD. 1997.

Murmis, M. "Incluidos y excluidos en la reestructuración del agro latinoamericano", en Debate Agrario No. 18, CEPES, Lima 1994.

Murphy, A. *Ecuador and Galápagos Handbook.* Illinois. Passport Books. 1997a.

Murphy, A. *Peru Handbook*. Illinois: Passport Books. 1997b.

Nagengast, C. & M. Kearney. "Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness, and Political Activism," *Latin American Research Review* 25, no.2, 1990.

Nakamurakare, P. "Perú: reforma agraria dura de sembrar". Centro de Estudios Rurales y de Agricultura Internacional. 2004.

Naranjo, R. "Lucio Gutiérrez, un militar disciplinado". 2002.

Nash, J. *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*. London: Routledge. 2001.

Nash, J. "Interpreting social movements: Bolivian resistance to economic conditions imposed by the International Monetary Fund." *American Ethnologist* 19, no. 2. 1992.

Navia Ribera, C. *Reconocimiento, demarcación y control de territorios indígenas: situación y experiencias en Bolivia*, Working Paper no. 34. Trinidad, Bolivia: Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni. 1996.

Navia Ribera, C. “Esquemas para entender la cuestión territorial indígena en el Beni.” Trinidad, el Beni, Bolivia, CIDDEBENI. 1992.

Nickson, R. Andrew. *Local Government in Latin America*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner. 1995.

Nylen, W. R. "Selling Neoliberalism: Brazil's Instituto Liberal". *Journal of Latin American Studies* 25, no. 2. May, 1993.

Obando, E. “Civil-Military Relations in Peru, 1980-1996: How to Control and Coopt the Military (and the consequences of doing so.” In Stern, Steve J. ed., *Shiningand Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*. Durham: Duke University Press. 1998.

Ocampo, J. A. "New Economic Thinking in Latin America". *Journal of Latin American Studies* 22, no. 1. Feb.,1990.

O’Donnell, G. “Democracy, Law and Comparative Politics.” *Studies in Comparative and International Development* 36, no. 1. 2001.
O’Donnell, G. “Horizontal Accountability in New Democracies,” *Journal of Democracy* 9. 1998.

O’Donnell, G “Illusions about Democratic Consolidation.” *Journal of Democracy* 7. 1996.

O´Donnell, G. "On the State, Democratization and Some Conceptual Problems: A Latin American View with Glances at Some Postcommunist Countries." *World Development* 21, no.8 (August) . 1993.

Olson, Mancur. *The Logic of Collective Action*. 1986.

OPS. *La salud en las Américas*, Volumen II, Publicación científica N° 569, Organización Panamericana de la Salud, Washington, D.C. 1998.

Ospina, P. *Crisis institucional en Ecuador y participación política del movimiento indígena* (Quito: IEE) Proyecto de investigación. 2002.

Ossio, Juan M. *Las paradojas del Perú oficial – Indigenismo, democracia y crisis estructural.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial. 1994.

Ovando Sanz, J. “La Ley Agraria Fundamental y el Luminoso Destino de 108 Pueblos Indígenas”, Ed. UMSA, La Paz. 1988.

Pacheco B., P. “Políticas de tierra y desarrollo rural.” Serie 6, Aportes al Debate Electoral. La Paz: CEDLA (Centro de Estudios para el desarrollo laboral y agrario), 18 Mayo de 1997.

Pacari, N. “Taking on the neoliberal agenda” en *NACLA Report on the Americas, report on indigenous movements.* Vol. 29. nº 5. 1996.

Pajuelo Teves, R. “Identidades en movimiento. Tiempos de globalización, procesos sociopolíticos y movimientos indígenas en los países centroandinos”. Colección de Monografías, nº 3. Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales. Centro De Investigaciones Postdoctorales. Facultad De Ciencias Económicas Y Sociales Universidad Central De Venezuela. 2004.

Panebianco, A. Modelos de Partido. Madrid: Alianza. 1982.

Pantano, J. y Deutsch, R. *Índices de desarrollo humano desagregados por etnicidad*, nota metodológica. Washington D.C., BID. 2001.

Pareja Paz-Soldán, J. Las Constituciones del Perú (exposición crítica y textos). Madrid. Ediciones Cultura Hispánica. 1954.

Parekh, B. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. 2000.

Pastor Cesteros, S. & V. Salazar García (eds.) “Itonama o *Sihnipadara*, Lengua no clasificada de la Amazonía Boliviana”. Estudios de Lingüística, nº 16. Universidad de Alicante. 2002.

Pastor, M. & C. Wise. "Peruvian Economic Policy in the 1980s: from Orthodoxy to Heterodoxy and Back." *Latin American Research Review* 27, no. 2 1992.

Patrinos, H. *The Costs of Discrimination in Latin America.* Washington D.C.: World Bank, 1994.

Patzi Palco, F. *Insurgencia y sumisión. Movimientos indígeno-campesinos (1983-1998).* Colección Comuna, Muela del Diablo Editores, La Paz. 1999.

Pearce, Andrew. “Campesinado y Revolución: El caso de Bolivia.” In Fernando Calderón and Jorge Dandler, eds., *Bolivia: La fuerza histórica del campesinado: Movimientos campesinos y etnicidad*. United Nations Research Institute for Social Development and Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social. Cochabamba, Bolivia: Artes Gráficas “El Buitre”. 1984.

Peirce, C. S. *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Nueva Visión. 1974.

Peña, M. *Theologies and Liberation in Peru: The Role of Ideas in Social Movements*. Philadelphia: Temple University Press. 1995.

Perreault, T. “Changing places: transnational networks, ethnic politics and community development in the ecuadorian amazon”. *Political Geography.* Vol. 22. 2003.

Perreault, T. Shifting ground: Agrarian change, political mobilization, and identity construction among Quichua of the Alto Napo, Ecuadorian Amazonia. Ph.D. Dissertation, University of Colorado. 2000.

Petras, J. "Alternatives to Neoliberalism in Latin America". *Latin American Perspectives* 24, no. 1. Jan 1997.

Peyser, A. & J. Chackiel. "La identificación de poblaciones indígenas en los censos de América Latina", en *América Latina: aspectos conceptuales de los censos del 2000*, CEPAL/CELADE, Santiago de Chile. 1999.

Pinelo, J. E. "Asamblea de Nacionalidades." In Calla O., Ricardo, José Enrique Pinelo N., and Miguel Urioste F. de C. *CSUTCB: debate sobre documentos y asamblea de nacionalidades.* La Paz: CEDLA (Centro Laboral de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario). 1989.

Pitsch, A. "Indians of the Sierra Highlands and the Coast in Ecuador". 1999.

Piven, F. F. & Richard A. Cloward. *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail*. New York: Vintage. 1979.

Plant, R. *Pobreza y desarrollo indígena: algunas reflexiones*, Publicación del Banco Interamericano de Desarrollo en www.iadb.org, Washington, DC. 1998.

Platt, T. El rol del ayllu andino en la reproducción del régimen mercantil simple en el norte de Potosí. Editorial Mosca Azul, Ginebra, 1982.

PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo). *La democracia en América Latina: hacia una democracia de ciudadanos,* Naciones Unidas. 2004.

Ponce Sanjines, C. La cultura nativa en Bolivia. Los Amigos del Libro, La Paz, 1979.

Portocarrero, G. "Educación e identidad nacional: de la propuesta etnocida al nacionalismo andino". Debates en Sociología, nº 17. 1992.

Portocarrero, G. & P. Oliart. "Perú desde la escuela". Instituto de Apoyo Agrario. 1989.

Psacharopoulos, G. Y H. Patrinos. "Los pueblos indígenas y la pobreza en América Latina: un análisis empírico", en CELADE et al. *Estudios Sociodemográficos de pueblos indígenas*, publicación de CELADE, (LC/DEM/G.146, serie E Nº40), Santiago de Chile. 1994.

Quintero, R. & E. Silva. *Ecuador: una nación en ciernes. Tomo 2.* Quito. FLACSO: Abya-Yala. 1991.

Radcliffe, S. A. "Development, the state, and transnational political connections: state and subject formations in Latin America." *Global Networks* 1, no.1. 2001.

Radcliffe, S. A. "Reimagining the nation: community, diference and national identities among indigenous and mestizo provincials in Ecuador". *Environment and planning.* Vol. 31. 1999.

Radcliffe, S. A. Imaginative geographies, postcolonialism, and national identities: Contemporary discourses of the nation in Ecuador. *Ecumene*, *3*(1), 1996.

Radcliffe, S. A., & Westwood, S. *Remaking the nation: Place, identity and politics in Latin America*. London: Routledge. 1996.

Ramón, G. V. *El regreso de los runas*. Quito. Comunidec-Fundación Interamericana. 1993.

Remmer, K. *Military rule in Latin America,* Westview Press, Boulder, Co., 1991.

Remy, M. I. "Historia y discurso social. El debate de la identidad nacional." In Julio Cotler, ed., *Perú 1964-1994: Economía, Sociedad, y Política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1995.

Remy, M. I. "The Indigenous Population and the Construction of Democracy in Peru." In Donna Lee Van Cott, ed,. *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. N.Y.: St. Martin's Press in association with the Inter-American Dialogue. 1994.

Rénique, J. L. "Apogee and Crisis of a 'Third Path': *Mariateguismo*, 'People's War.' And Counterinsurgency in Puno, 1987-1994." In Stern, Steve J. ed., *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*. Durham: Duke University Press. 1998.

Rey de Marulanda, N. y J. Guzmán. *Inequidad, Desarrollo Humano y Política Social: Importancia de las "Condiciones Iniciales"*. Series Documentos de Trabajo I-51. Washington, D.C.: INDES (Banco Interamericano de Desarrollo). 2003.

Riester, J. "En busca de la Loma Santa". Ed. Amigos del Libro. La Paz. 1976.

Rivera Cusicanqui , S. *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. La Paz: Ediciones Aruwiyiri, 1992.

Rivera Cusicanqui, S. "Aymara Past, Aymara Future." *Report on the Americas* XXV, no. 3. December 1991.

Rivera Vélez, F. "Los indigenismos en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones" en Pachano, S. (ed) *Antología Ciudadanía e identidad*. FLACSO, sede Ecuador. Quito, Ecuador. 2003.

Rivero Pinto, W. "Seguridad jurídica y participación política: vía para el desarrollo económico y cultural de los pueblos indígenas de Bolivia". *América Indígena*. Volumen LIX, Número 1, Enero-marzo de 2003.

Roberts, K. & M. Peceny. "Human Rights and United States Policy Toward Peru." 1997. In Maxwell A. Cameron and Philip Mauceri, eds., *The Peruvian Labyrinth: Politics, Society, Economy*. University Park: Penn State University Press. 1997.

Roberts, K M. "Neoliberalism and the Transformation of Populism in Latin America." *World Politics* 48, no.1. 1995.

Rodrik, D. "Understanding Economic Policy Reform" *Journal of Economic Literature* 34, no. 1. Mar 1996.

Rojas, F. "Crisis económica y crisis política bajo el gobierno de Bentacur- los movimientos sociales frente a la crisis de Colombia" in Fernando Calderón (eds) Los movimientos sociales ante la crisis. Universidad de las Naciones Unidas. 1986.

Romero, B. C. & Sándoval Romero, F. "Los pueblos indígenas y la participación popular." Trinidad: Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social – CEJIS. 1996.

Rosengren, D. "indigenous peoples of tne andean countries: cultural and political aspects". SIDA. Gothenburg. April, 2002.

Rosero, C. & M. Betancourt. "Social leaders in the 21st Century: challenges and proposals". Institute of Ecuadorian Studies. 2001.

Rosero, F. *Levantamiento indígena: tierras y precios.* Quito, CEDIS. 1990.

Rospiglosi, F. "Fuerzas Armadas, corporativismo y autoritarismo: ¿qué ha cambiado en tres décadas? In Julio Cotler, ed., *Perú 1964-1994: Economía, Sociedad, y Política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1995.

Roy, B. *Méthodologie multicritere d´ aide à la decision*. Economica. París. 1985.

Rubenstein, S. Colonialism, the Shuar Federation, and the Ecuadorian state. *Environment and Planning D: Society and Space*, *19*. 2001.

Ruiz, L. ed., *Amazonía: Escenarios y conflictos*. Quito: CEDIME and Ediciones Abya Yala. 1993.

Ruiz, L. "Pueblos indígenas y etnicidad en la amazonía" en Almeida, I. et. al. *Indios- una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990.* Quito. Ediciones Abya-Yala / ILDIS. 1992.

Russ, J. & R. Wasserstrom. "Evangelization & Political control: the SIL in Mexico". IWGIA/SI, Copenhague. 1984.

Sachs, J. & J. A. Morales. *Bolivia: 1952-1986*. San Francisco: International Center for Economic Growth affiliated with the Institute for Contemporary Studies. 1988.

Salomon, F. "Weavers of Otavalo" en Whitten, Norman E. Jr. ( ed. ). *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Chicago. University of Illinois Press. 1981.

Sanabria, H. "The Discourse and Practice of Repression and Resistance in the Chapare." In Madeline Barbara Léons and Harry Sanabria, eds., *Coca, Cocaine, and the Bolivian Reality.* Albany: State University of New York Press. 1997.

Sánchez, R. "Políticas agrarias y protagonismo indígena: los casos de Ecuador y Perú". *Revista de Sociología,* vol. 9, nº 10. 1996.

Sánchez, R. "Procesos culturales e identidad étnica en Ecuador y Perú", en *Allpanchis,* Año XXVI, Nº 43/44, Cusco. 1994.

Sánchez López, F. & F. Freindenberg. "El proceso de incorporación política de los sectores indígenas en el Ecuador. Pacahakutik, un caso de estudio". *América Latina Hoy.* Nº 19. 1998.

Sánchez-Parga, J. *Población y pobreza indígena.* Quito. Centro Andino de Acción Popular. 1996.

Santana, R. "Les indiens d´Equateur: citoyens dans l´ethnicité?" París, CNRS. 1993.

Santos-Granero, F. & F. Barclay. *Selva Central: History, Economy, and Land Use in Peruvian Amazon*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 1998.

Santos Granero, F. ed. *Globalización y cambio en la amazonía indígena*. Quito: FLACSO and Ediciones Abya Yala. 1996.

Saravia, M. *Democracia e izquierda en Bolivia*, Ed. Artes gráficas Sagitario, La Paz. 2002.

Sartori, G. *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus. 2001.

Schattsneider. E.E. *The Semisovereign: A Realist's View of Democracy in America*. Hinsdale, Illinois: The Dryden Press. 1975.

Schmitter, P. C. "The Consolidation of Democracy and Representation of Social Groups," *American Behavioral Scientist* 35. 1993.

Scott D., Ideology and Social Movements. Allen and Unwin. London. Introduction, Chp.5 and Chp.6. 1991.

Scott, J. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press. 1990.

Scott, J. C. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press. 1998.

Scott, J. C. *The moral economy of the peasant.* New Haven: Yale University Press. 1976.

Sebeok, T. *Signos: una introducción a la semiótica*, Buenos Aires, Paidós. 1996.

Secretaría de Asuntos Indígenas (SETAI). "Datos Básicos sobre las poblaciones indígenas del Perú". Lima, 1999.

Seligmann, L. J. 1995. *Between Reform & Revolution: Political Struggles in the Peruvian Andes, 1969-1991*. Stanford: Stanford University Press.

Selverston, M. H. “The politics of identity reconstruction: Indians and democracy in Ecuador”, in Chalmers Douglas, A. et al. ( eds. ) *The new politics of inequality in Latin America – Rethinking participation and representation.* Oxford. Oxford University Press. 1997.

Selverston, M. H. “The Politics of Culture: Indigenous Peoples and the State in Ecuador.” In Donna Lee Van Cott, ed., *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America.* New York: St. Martin’s Press In Association with the Inter-American Dialogue. 1994.

Shapiro, I. & W. Kymlicka, eds.*Ethnicity and Group Rights* 39, Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy. New York: New York University Press. 1997.

Sheahan, J. *Searching for a Better Society: The Peruvian Economy from 1950*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press. 1999.

Sieder, R. *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. London: Palgrave. 2002.

Sikkink, K. "Development Ideas in Latin America : Paradigm Shift and the Economic Commission for Latin America", in *International Development and the Social Sciences*, edited by Frederick Cooper and Randall Packard. University of California Press, 1997.

Skidmore, T. E. and P. H. Smith. *Modern Latin America.* New York and Oxford: Oxford University Press. 1997.

Slater D., New Social Movements and the State in Latin America. CEDLA. Amsterdam. 1985.

Smith, D. “Tendencias y causas del conflicto armado”. Berghof Research Center for Constructive Conflict Management. 2000.

Smith, R. C. “La política de la diversidad COICA y las federaciones étnicas de la Amazonía,” in Stefano Varese, ed., *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Quito: Ediciones Abya Yala. 1996.

Snyder, Jack. *From Voting to Violence: Democratization and Nationalist Conflict*. NY: Columbia University Press. 2000.

Soysal, Y. N. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press. 1994.

Stack, John. *The Primordial Challenge: Ethnicity in the Contemporary World*. New York: Greenwood Press. 1986.

Stark, L. R. “Folk Models of Stratification and Ethnicity in the Highlands of Northern Ecuador” pp: 387-401 in Whitten, Norman E. Jr. (ed) *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador.* Chicago: University of Illinois Press. 1981.

Starn, O. *Nightwatch: The Politics of Protest in the Andes*. Durham, N.C.: London : Duke University Press. 1999.

Starn, O. et al. *The Peru Reader – History, Culture, Politics.* Durham: Duke University Press. 1995.

Starn, O. "'I dreamed of Foxes and Hawks': Reflections on Peasant Protest, New Social Movements and the Rondas Campesinas of Northern Peru," in Arturo Escobar and Sonia Alvarez, eds., *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy,and Democracy*. Boulder: Westview. 1992.

Stavenhagen, R. "Derechos humanos y ciudadanía multicultural: los pueblos indígenas", *Sociedades multiculturales y democracia en América Latina*, Jorge Nieto Montesino (coord.), México, D.F., Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO)/Proyecto DEMOS. 1999.

Stavenhagen, R. "Challenging the Nation-State in Latin America: *Journal of International Affairs* 45, Number 2. 1992.

Stavenhagen, R. "Derecho consuetudinario Indígena en América Latina". América Indígena. Instituto Indigenista Americano. Vol. XLIX. México. 1989.

Stavenhagen, R. *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. Ciudad de México: El Colegio de México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos. 1988.

Stara, O. *Reflexiones sobre rondas campesinas y nuevos movimientos sociales. Con los llanques todo barro*. Lima, IEP. 1991.

Starn, O. "Villagers at Arms: War and Counterrevolution in the Central- South Andes." In Stern, Steve J. ed., *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*. Durham: Duke University Press. 1998.

Stephen, L. *Zapata Lives! Histories and Cultural Politics in Southern México*. Berkeley: University of California Press. 2002.

Stern, S. "Shining and Other Paths". 1998.

Stern, S. Peru's Indian Peoples and the Challenges of Spanish Conquest: Huamanga to 1640. Madison: University of Wisconsin Press, 1982.

Stern, S. ed. Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries. Madison: University of Wisconsin Press, 1987.

Stokes, S. "Democratic Accountability and Policy Change: Economic Policy in Fujimori's Peru." *Comparative Politics*. 1997.

Stokes, S. "Cultures in conflict: social movements and the state in Peru". Berkeley. University of California Press. 1995.

Storaker Kilander, F. “Explaining variation in indigenous mobilisation – a compartive study of the ecuadorian and peruvian andes”. University of Bergen. Department of Comparative Politics. 2001.

Stresser-Pean G. "Problèmes agraires de la Huastèque ou région de Tampico". in *Les problèmes agraires des Amériques Latines*, pp. 201-214. Colloque international du CNRS. México. 1967.

Striffler, S. *In the Shadows of State and Capital: The United Fruit Company, Popular Struggle and Agrarian Restructuring in Ecuador, 1900-1995.* Durham, NC.: Duke University Press. 2002.

Ströbele-Gregor, J. "Culture and Political Practice of the Aymara and Quechua in Bolivia: Autonomous Forms of Modernity in the Andes," *Latin American Perspectives* 23. 1996.

Stutzman, R. “El mestizaje: an all-inclusive ideology of inclusion” in Whitten, Norman E. Jr. ( ed ) *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador.* Chicago. University of Illinois Press. 1981.

Suxo, M. “La etnicidad en la evolución económica de los aymarás en Lima”. Boletín IFP. Mundo Indígena. Año II, Nº 9. Noviembre, 2004.

Swyngedouw, E. Excluding the other: production of scale and scaled politics. In R. Lee, & J. Wills (Eds.), *Geographies of economies*. Arnold: London. 1997a.

Swyngedouw, E. Neither global nor local: ‘Glocalization’ and the politics of scale. In K. Cox (Ed.), *Spaces of globalization: reasserting the power of the local*. Guilford: London. 1997b.

Sylva Charvet, P. “La organización rural en Ecuador”. CEPP. Abya y Yala. Quito, 1991.

Tamayo Rubio, R. "Comunidades campesinas y sus leyes en el Ecuador", *Previsión Social*, No. 19-20. 1947.

Tamborini, C. Radical Citizenship Claims in Latin America: The Confederation Of Indigenous Nationalities and The Zapatista Army Of National Liberation”. Journal of Public Affairs. Vol. XIV. 2003.

Tanaka, M. *Los espejos y espejismos de la democracia y el colapso de un sistema de partidos. Perú, 1980-1995, en perspectiva comparada*, prepared for delivery at the 1997 meeting of the Latin American Studies Association, Continental Plaza hotel, Guadalajara, México, April 17-19. 1997.

Tanaka, M. y A. Zárate. V*alores democráticos y participación ciudadana en el Perú 1998-2001.* Documento de Trabajo del Instituto de Estudios Peruanos. 2003.

Tapia, L. “La crisis de abril”. OSAL. 2000.

Tarrow, Sidney. “Making Social Science Work Across Space and Time: A Central Reflection on Robert Putnam’s Making Democracy Work.” *American Political Science Review* 90. 1996.

Tarrow, S. *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics*. New York: Cambridge University Press. 1994.

Tarrow, S. “Struggle, Politics and Reform: Collective Action, Social Movements, and Cycles of Protest” Western Societies Program Occasional Paper nº 21 Centre for International Studies, Cornell University.1989.

Taylor, C. *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica. 2001.

Thurner, M. *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Durham: Duke University Press. 1997.

Ticona, E. A. *CSUTCB: Trayectoria y desafios.* La Paz: CEDOIN. 1996.

Ticona A, E., G. Rojas & X. Albó. *Votos y Wiphalas: campesinos y pueblos orginarios en democracia.* La Paz: Fundación Milenio y CIPCA. 1995.

Tilly, C. “Social Movements and National Politics.” In Charles Bright and Susan Harding, eds., *Statemaking and Social Movements*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1984.

Tilman, E. “Identity, the hidden side of new social movements in Latin America”, in David Slater (eds) New Social Movements and the State in Latin America. CEDLA. Amsterdam. 1985.

Touraine, A. *¿Qué es la democracia?,* México, D.F., Fondo de Cultura Económica. 1999.

Tramontana Cubas, D. “La violencia terrorista en el Perú, Sendero Luminoso, y la Protección Internacional de Los Derechos Humanos”. 1998.

Transnational Institute. “Movimientos coraleros en el Perú y en Bolivia: ¿coca o muerte?”. Documentos de debate, nº 10. Abril, 2004.

Transparency International. Índice de corrupción. 2003.

Trejo, G. “Etnicidad y movilización social. Una revisión teórica con aplicaciones a la “cuarta ola” de movilizaciones indígenas en América Latina”. CIDE, 2001.

Trejo, G. “Mobilizing indigenous identitities in Latin America. Four Hypothesis”. CIDE, 1999.

Triana, A. *Legislación indígena nacional. Leyes, decretos, resoluciones, jurisprudencia y doctrina*, Ed. América Latina, Bogotá. 1980.

Touraine, A. *The Return of the Actor: Social Theory in Postindustrial Society.* Minneapolis: University of Minnesota Press. 1988.

Trujillo, J. L. *De campesinos a ciudadanos diferentes: el levantamiento indígena.* Quito: Cedime and Abya-Yala. 1994.

Tversky, A, & D. Kahneman. "Rational Choice and the Framing of Decisions". Chicago University Press. 1990.

Twanama, W. A. "Cholear en Lima" *Margenes – Encuentro y Debate.* No. 9. 1992.

UNDP ( United Nations Development Programme ). *Human Development Report.* New York, Oxford. Oxford university Press. 1991.

Urioste, M. & L. Baldomar. "Bolivia campesina en 1997." In Carlos Iván Degregori, ed., *Comunidades: Tierra, instituciones, identidad*. Lima; Diakonía-CEPES- Araiwa. 1998.

Urban, G. "The Semiotics of State-Indian Linguistic Relationships: Peru, Paraguay, and Brazil." In Greg Urban and Joel Sherzer, eds., *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press. 1991.

Urioste Fernández de Córdova, M. "Fortalecer las comunidades: una utopía subversiva, democrática y posible". 2000.

Urioste Fernández de Córdova, M. 1992. *Fortalecer las comunidades: una utopía subversiva, democrática..y posible*. La Paz, Bolivia: AIPE/PROCOM/TIERRA, 1992.

Urioste, M. "Una visión general sobre las tierras bajas en Bolivia". Tinkazos. Nº 7. Septiembre, 2000.

Urrea, F. "Pobladores urbanos redescubiertos: presencia indígena en ciudades colombianas", *Estudios sociodemográficos de pueblos indígenas* (LC/DEM/G.146), Santiago de Chile, Centro Latinoamericano y Caribeño de
Demografía (CELADE) - División de Población de la CEPAL. 1994.

U.S. Department of State, "Background Note: Bolivia," April, 2001.

U.S. Department Of State, Bureau Of International Narcotics and Law Enforcement Affairs. "International Narcotics Control Strategy Report." U.S. Government Printing Office, 2001.

U.S. General Accounting Office. *Drug Control: Efforts to Develop Alternatives to Cultivating Illicit Crops in Colombia Have Made Little Progress and Face Serious Obstacles*. (Washington, D.C.: GAO 02- 291, 2002).

Vacaflor Gonzales, J. L., ed., *Legislación Indígena, Compilación 1991-1997*. La Paz: Vicepresidente de la República de Bolivia, OIT, and Fondo para le Dearrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe. 1997.

Varese, S. “The ethnopolitics of Indian resistance in Latin America”. Latin American Perspectives, vol. 23, nº 2. 1996.

Varela, M. Hacia un nuevo pacto fundacional. Control Ciudadano. 2004.

Veltmeyer, H., J. Petras & S. Vieux, *Neoliberalism and Class Conflict in Latin America.* New York: St. Martin’s Press, 1997.

Villena, S. “Etnicidad y política en Bolivia: la democracia en la cuerda floja de lo pluri-multi”, *Sociedades multiculturales y democracia en América Latina*, Jorge Nieto Montesino (coord.), México, D.F., Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO)/Proyecto DEMOS. 1999.

Wade, P. *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press. 1997.

Waldman, G. “Los claroscuros de la situación indígena en la paradójica democracia latinoamericana actual”. 2001.

Wallensteen, P. & M, Sollenberg. “Armed Conflict, 1989-2000”, *Journal of Peace Research,*vol. 38, nº 5. 2001.

Walzer, M. “Exclusion, Injustice, and the Democratic State.” *Dissent*. Winter. 1993.

Walzer, M. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality.* New York: Basic Books. 1983.

Waters, William F. “The Road of Many Returns: Rural Bases of the Informal Urban Economy in Ecuador” *Latin American Perspectives*. Issue 94, Vol. 24, No. 3. 1997.

Weber, E. *Peasants Into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford: Stanford University Press. 1976.

Weyland, K. “Neoliberal Populism in Latin America and Eastern Europe.” *Comparative Politics* 31, no. 4. 1999.

Wilkie, J. W., C. A. Contreras, & Katherine Komisaruk, eds. *Statistical Abstract of Latin America*, vol. 31. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, University of California. 1995.

Williamson, J. "What Should the Bank Think about the Washington Consensus", Institute for International Economics, background paper for *World Development Report 2000*: published 1999.

Williamson J. "In Search of a Manual for Technopols" in *The Political Economy of Policy Reform*, edited by J. Williamson, 9-28. Washington, DC : Institute for International Economics, 1994.

Wilson, F. “Neo-corporatism and the rise of new social movements” in Dalton, R. J. and M. Kuechler (eds.*)* Challenging the political order. New Social and Political Movements in Western Democracies. Oxford University Press. New York 1990.

Wise, C. “State Policy and Social Conflict in Peru.” In Maxwell A. Cameron and Philip Mauceri, eds.. *The Peruvian Labyrinth: Polity, Society, Economy.* University Park, PA: The Penn State University Press. 1997.

Wray, N. “La constitución del movimiento étnico-nacional indio en Ecuador”. América Indígena. Instituto Indigenista Interamericano. Mexico. Vol. XLIX. Nº1. Enero-Marzo 1989.

Wyrod, C. “Conflict or Compromise? Neoliberalism and Indigenous Rights in Latin America”. International Affairs Review. 2004.

World Bank. World development report. Washington DC. The World Bank. 1980.

Yáñez, C. ed. *Nosotros y los otros: Avances de la afirmación de los derechos de los pueblos indígenas amazónicos*. Lima: Defensoría del Pueblos, Adjuntía para los Derechos Humanos, Programa Especial de Comunidades Nativas. 1998.

Yánez, C. *La educación indígena en Ecuador.* Quito. Ediciones Abya-Yala. 1995.

Yashar, D. “Contesting Citizenship: Indigenous movements and the postliberal challenge in Latin America”. New York. Cambridge University Press. Forthcoming.

Yépez, I. & J. Bernedo. *La sindicalización en el Perú*. Lima: Fundación Friedrich Ebert y PUCP, 1985.

Young, I. M. “Polity and Group Difference: A Critiq ue of the Ideal of Universal Citizenship.” Reprinted in Ronald Beiner, ed., *Theorizing Citizenship*, Albany, N.Y.: State University of New York Press. 1995.

Young, C. *The Politics of Cultural Pluralism*. Madison: University of Wisconsin Press, 1976.

Valenzuela Fernández, R. “Inequidad, ciudadanía y pueblos indígenas en Bolivia Rodrigo Valenzuela Fernández. CEPAL. División de Desarrollo Social. Santiago de Chile, marzo de 2004.

Valera Moreno, Guillermo. *Las comunidades en el Perú: Una visión nacional desde las series departamentales*. Lima: Instituto Rural del Perú; Coordinadora Rural. 1998.

Van Cott, D. L. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. 2000.

Van Cott, D. L. *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. New York: St. Martin’s Press. 1994.

Van den Berghe, Pierre. *The Ethnic Phenomena*. New York: Elsevier. 1981.

Vargas, H. & T. Kruse. “Las victorias de Abril: una historia que aún no concluye”. OSAL. CLACSO. Septiembre, 2000.

Vázquez, L. "Construcción y deconstrucción de los pueblos indígenas bajo el nuevo espíritu del capitalismo", *Memoria*, Nº 170. 2003.

Vos, R. et al. ¿Quién se beneficia del gasto social en el Ecuador? Desafíos para mejorar la equidad y la eficiencia del gasto social. STFS-SIISE, Quito: Ecuador. 2003.

Walzer, Michael. *Las esferas de la justicia*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica. 2001.

Warren, K. & J. Jackson. *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press. 2002.

Wayland, S. The Politics of Transnationalism: Comparative Perspectives. ERIS Toronto (Canadá). 2004.

Webb, R. & A. Figueroa. "Distribución del ingreso en el Perú". Instituto de Estudios Peruanos. Lima. 1975.

Williams, M. "Drug War's Backfire," *The Austin-American Statesman*, January 21, 2001.

World Bank. "Ecuador-Indigenous Peoples Development Project". 2000.

World Bank. *Bolivia: Poverty, Equity, and Income: Selected Policies for Expanding Opportunities for the Poor. Volume I: The Main Report*. February 22, 1996.

World Economic Forum. *The Global Competitiveness Report. 2002-2003*. Oxford: Oxford University Press. 2003.

Zamosc, L. *Estadística de las áreas de predominio étnico de la sierra ecuatoriana: población rural, indicadores cantonales y organizaciones de base"*. Quito. Ediciones Abya-Yala. 1995.

Zamosc, L. "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands." *Latin American Research Review* 29, no. 3. 1994.

Zamosc, L. Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana. En Almeida et al. (comp.). *Sismo étnico en el Ecuador.* Quito: CEDIME y Abya Yala. 1993.

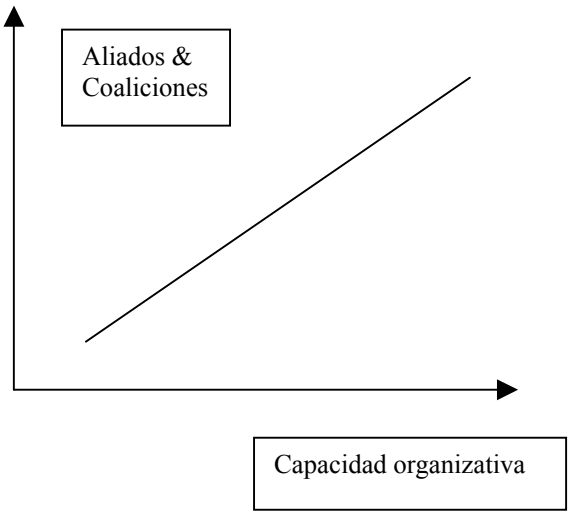
Zavaleta Mercado, R. "Bolivia hoy", Siglo XXI editores: México D.F. 1986.

Zúñiga, M; J. Ansion & L. Cuevas. *Educación en poblaciones indígenas. Políticas y estrategias en* , ed. UNESCO-OREALC, Santiago de Chile. 1987.

Zúñiga García-Falces, N. "Observatorio de conflictos-serie indigenismo: Ecuador". Centro de Investigación para la Paz (CIP) / Fundación Hogar del Empleado (FUHEM). 2003.

## Anexo I. Modelización y representación gráfica de oportunidades y medios para el proceso organizativo

**Incremento de recursos organizativos & Proceso organizativo**

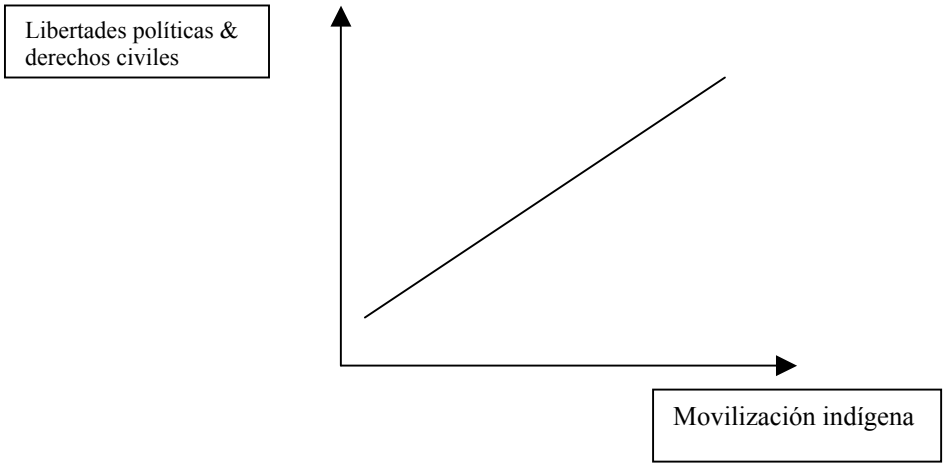



Capacidad atracción aliados ($t_1$) + Capacidad coaliciones otros actores ($t_1$) > Capacidad atracción aliados ($t_0$) + Capacidad coaliciones otros actores ($t_0$)

||

Capacidad organizativa ($t_1$) > Capacidad organizativa ($t_0$)

**Apertura espacio político & Proceso organizativo**




Sistema político abierto > sistema político "represivo"

||

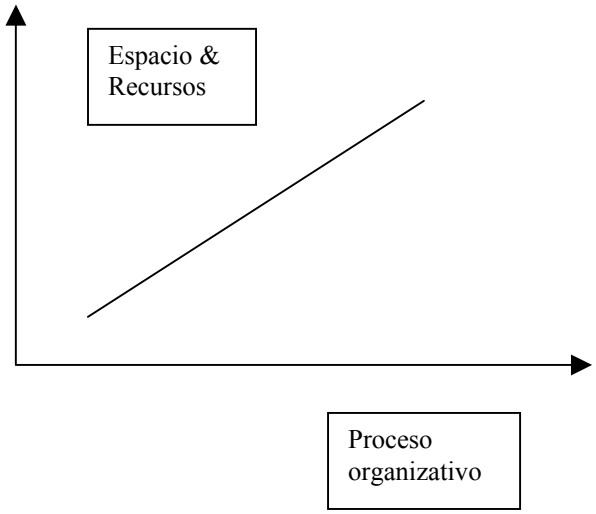
probabilidad organización y movilización > probabilidad no organización, no movilización

Libertades políticas ($t_1$) + Derechos civiles ($t_1$) > Libertades políticas ($t_0$) + derechos civiles ($t_0$)

||

Probabilidad organización y movilización ($t_1$) > Probabilidad organización y movilización ($t_0$)

**Espacios (Oportunidad) + Recursos (medios) & Proceso organizativo**

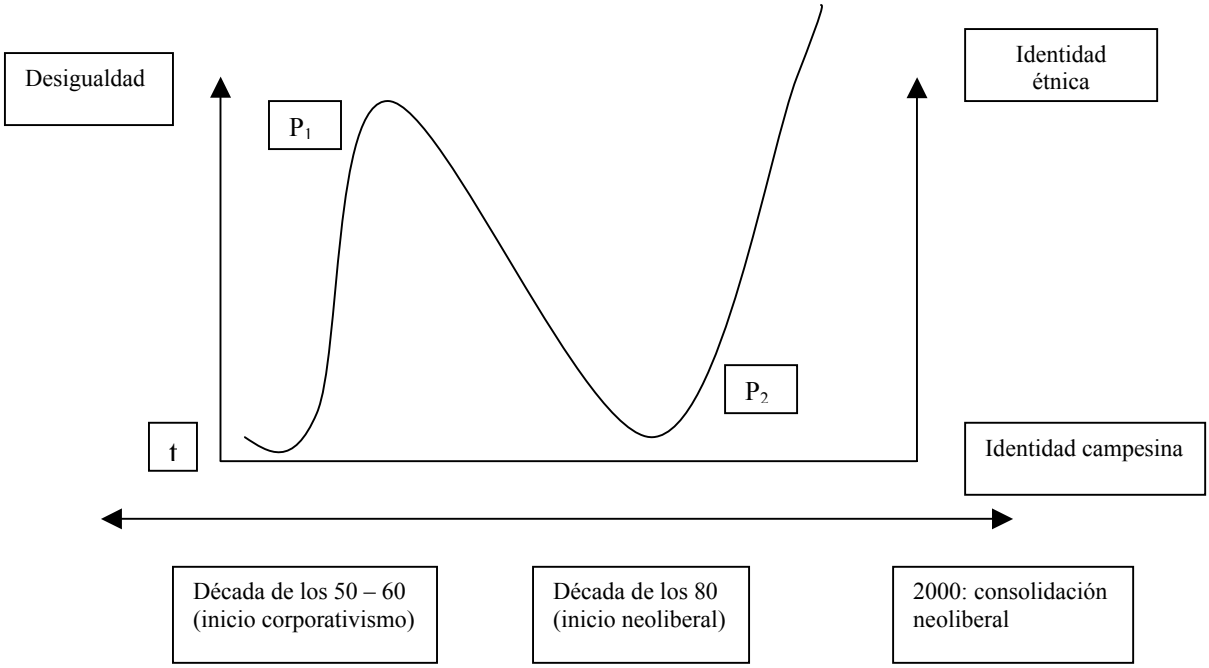



Oportunidad ($t_1$) + Medios ($t_1$) > Oportunidad ($t_0$) + Medios ($t_0$)

||

Probabilidad proceso organizativo ($t_1$) > Probabilidad proceso organizativo ($t_0$)

## Anexo II. Representación gráfica y matemática del proceso de desigualdad en las poblaciones indígenas




t = Unidades temporales

$P_1$ = Primer punto de inflexión; inicio de etapa de regímenes corporativistas

$P_2$ = Segundo punto de inflexión; inicio de etapa de regímenes corporativistas

Desigualdad = Desigualdad material (económico-social) + Desigualdad percibida poblaciones indígenas

Identidad étnica = Identidad indígena

Identidad Campesina = Opuesta a identidad indígena[1]

* Periodo $P_{t<1}$ a $P_1$ & Período $P_2$ a $P_{2+t}$ *

Desigualdad $(t_1)$ > Desigualdad $(t_{1-t})$ = Identidad étnica $(t_1)$ > Identidad étnica $(t_{1-t})$

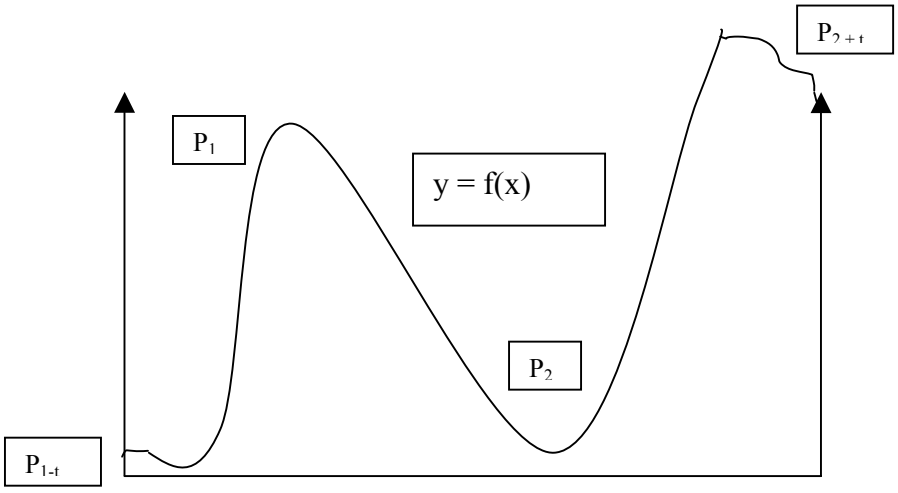
* Periodo $P_1$ a $P_2$ *

Desigualdad $(t_1)$ < Desigualdad $(t_{1-t})$

||

Identidad campesina $(t_1)$ > Identidad campesina $(t_{1-t})$

[1] La identidad indígena y la campesina no son excluyentes; el caso de las poblaciones indígenas latinoamericanas nos demuestra en muchos casos, como veremos, que este tipo de identidades confluyen, se retroalimentan y son perfectamente compatibles. En este modelo colocamos a una y otra a ambos extremos para que el lector comprenda con más claridad que la identidad que priorizó el Estado durante los regímenes corporativistas fue la campesina y la que priorizan los colectivos indígenas, durante los regímenes neoliberales, es la étnica. Ello no significa que sea una distinción bipolar.




y = desigualdad (socio-económica + percibida) poblaciones indígenas / no indígenas

Si Superficie ($P_{2+t}$, $P_2$) > Superficie ($P_2$, $P_1$)

||

Desigualdad ($P_{2+t}$, $P_2$) > Desigualdad ($P_2$, $P_1$)[2]

[2] En este planteamiento gráfico, la curva expresada es una curva de desigualdad entre poblaciones indígenas y no indígenas. Derivamos una aproximación de esta curva a través de la información empírica que detallamos en los siguientes capítulos del trabajo así como de la cualitativa. Por el momento no existe información empírica tan detallada (por ejemplo, podría desarrollarse con indicadores de Gini especícios para población indígena en los países analizados pero de momento no se ha desarrollado tan complejo trabajo) que nos permita hacer un planteamiento estrictamente numérico y por ello recordamos que este gráfico simplemente es una modelización de lo que tratará de exponerse en los siguientes capítulos. Utilizando el método de integración, se podría calcular la superficie existente bajo la curva y establecer comparaciones entre áreas encontradas por puntos.

## Anexo III: Ejemplo práctico del funcionamiento del modelo planteado a través del método de análisis multi-atributo (MAUT)

Proponemos a continuación una aplicación práctica de acuerdo a la modelización a través del método MAUT. Esta prueba es simplemente una muestra de la funcionalidad que podría tener dicha formulación y de sus posibilidades en una futura investigación.

Para ello, establecemos un baremo de valores que comprende: 100 puntos – para los casos en los que se produce la situación considerada ideal; 0 puntos – para los casos en los que se produce la situación considerada más perjudicial; 50 puntos – para los casos en los que se produce una situación de término medio. Los resultados pueden repetirse y no son exclusivos; es decir, por ejemplo, Ecuador y Perú pueden puntuar igual en un mismo atributo. Por otra parte, establecemos tres rangos de valores que permiten comprobar la idoneidad o no de un atributo en un país determinado; lógicamente es una atribución subjetiva para unos atributos que realmente son complejos en lo que a medición se refiere y que podrán variar en función de la persona que actúe sobre el modelo.

Un resultado final cercano a 100 indicaría que el caso se encuentra en unas condiciones óptimas para la emergencia de un movimiento indígena mientras que otro cercano a 0 nos indicaría que el caso contempla las peores condiciones para que se produzca el fenómeno.

Vayamos factor por factor (no los elegimos todos; sólo aquellos más fácilmente objetivables para no complejizar el ejemplo de modelización; de todos modos, todos los factores señalados pueden incorporarse o no; la operación se realiza en función de aquellos que pretendamos comprender o excluir):

Primer factor: el proceso migratorio

Los procesos migratorios se advierten como fenómenos desestabilizadores en lo que a cohesión de identidad se refiere. En otras palabras, en la medida en que se producen procesos migratorios, la identificación (étnica en nuestro caso) corre peligro de resquebrajarse. Sin embargo, hemos visto que, a pesar de las migraciones, Bolivia y Ecuador han creado mecanismos para mantener los vínculos identitarios. Desde este planteamiento, la situación ideal sería que no se produjeran migraciones que pudieran desestabilizar los vínculos identitarios. A pesar de ello, comprobamos que ninguno de los países carece de este proceso pero sí dos que crean mecanismos para amortiguar su impacto.

De este modo, podríamos establecer los siguientes valores:

100: No se produzcan migraciones que afecten a los lazos identitarios

50: Se producen migraciones pero se establecen mecanismos para proteger vínculos identitarios.

0: Se producen migraciones y se carece de mecanismos para proteger vínculos identitarios.

De acuerdo a esto, Ecuador y Bolivia puntuarían con 50 puntos mientras que Perú lo haría con 0.

Segundo factor: la intelectualidad indígena

Los casos de Bolivia y Ecuador parecen demostrar que la existencia de una élite intelectual es clave para fortalecer papeles de liderazgo y promover el movimiento indígena. La carencia de élite intelectual supondría una ausencia de este liderazgo y, por tanto, la falta de impulso para dicho movimiento.

En valores:

100 puntos: Disponibilidad de élite intelectual de origen indígena vinculada a las identidades originarias.

50 puntos: Existencia de élite intelectual de origen indígena sin vínculos con las identidades originarias.

0 puntos: Ausencia de élite intelectual indígena

Bolivia y Ecuador puntuarían aquí con 100 puntos mientras que Perú lo haría con 50.

Tercer factor: extensión geográfica

El caso de Ecuador ejemplifica que una menor extensión geográfica facilita los procesos de coordinación y reduce costes en los procesos de organización, comunicación, etc. Al mismo tiempo, supone un factor clave para que la distancia no influya en los procesos de eliminación de vínculos identitarios; el caso más claro es el de las migraciones: a menor distancia, las migraciones pueden ser estacionales y tener un impacto más reducido sobre la desestructuración de identidades. Por lo tanto, lo ideal sería la disponibilidad de una espacio geográfico "controlado" o en su defecto, la existencia de redes que suplan esta carencia; Bolivia, a pesar de tener una extensión geográfica similar a la de Perú sí contempla la emergencia de movimientos indígenas gracias a la acción de las redes disponibles como hemos apuntado en la anterior presentación de los casos.

Por tanto, estos serían los valores:

100 puntos: Espacio geográfico "acotado" / reducido con disponibilidad de redes.

50 puntos: Espacio geográfico extenso pero con disponibilidad de redes.

0 puntos: Espacio geográfico extenso sin disponibilidad de redes.

Ecuador puntúa con 100; Bolivia con 50; mientras Perú obtiene 0.

Cuarto factor: la clase media indígena

El caso de Ecuador, lo veremos con más detalle en el estudio de caso, demuestra el papel que una incipiente clase media "indígena" tiene en la emergencia y sostenibilidad de un movimiento. Los recursos económicos obtenidos por dicha clase, que no pierde sus vínculos identitarios, son de vital importancia para la formación del movimiento así como la generación de habilidades de formación y liderazgo. En Bolivia, se detecta el apoyo de una clase media "no indígena" o, al menos, sin síntomas de vinculación con las identidades indígenas. Si bien su apoyo no es tan intenso como el que se detecta en Ecuador, no puede obviarse su intervención en el proceso.

Por tanto, en esta ocasión, las puntuaciones serían las siguientes:

100 puntos: Actuación de apoyo por parte de una clase media vinculada a las identidades indígenas.

50 puntos: Actuación de apoyo por parte de una clase media sin vínculos con las identidades indígenas.

0 puntos: Ausencia de apoyo de clase media con o sin vínculos con las identidades indígenas.

Ecuador obtiene 100 puntos; Bolivia 50; Perú se lleva 0 puntos.

Quinto factor: represión histórica de identidades

Las acciones históricas de represión de identidades se convierten en un fuerte legado de cara a impedir la reemergencia de identidades. Si bien estas acciones han estado presentes en los tres países objeto de nuestro estudio, la particular centralizad histórica de Lima en este proceso supera a la que se produjo en Quito y La Paz. Ambas ciudades siguen siendo núcleos de población indígena y han contemplado la emergencia de movimientos y acciones organizativas a pesar del peso que han ido ganando otros núcleos (Guayaquil en el caso ecuatoriano; Cochabamba, Sucre o Santa Cruz para Bolivia). Los núcleos indígenas peruanos han contemplado como los procesos de represión identitaria se acentuaban en la época moderna con el conflicto interno que los situaba en medio de las hostilidades del ejército y la guerrilla.

Es muy difícil realizar ponderaciones al respecto pero, para seguir el modelo, precisamos:

100 puntos: Desaparición de la represión identitaria.

50 puntos: Progresiva desaparición de la represión identitataria.

0 puntos: Tendencia (más o menos) constante / estable en la represión / marginación por motivos identitarios.

Los tres países siguen mostrando aún claros síntomas de marginación / represión por motivos identitarios. Pero los acontecimientos de los últimos años (éxitos del movimiento indígena, resultados electorales de los partidos indígenas, modificaciones constitucionales, etc.) y las visitas a los países estudios de caso nos permiten comprobar que esta tendencia se ha ido reduciendo progresivamente en Bolivia y Ecuador pero no en Perú.

Por tanto, Bolivia y Ecuador puntuarían con 50 puntos mientras que Perú lo haría con 0.

Sexto factor: composición multiétnica y peso demográfico indígena

La heterogeneidad entre grupos étnicos se muestra como un factor que genera dificultades de coordinación en diversos aspectos (cuadrar agendas, llegar a demandas comunes, obstáculos en las formas de actuación, etc.). A mayor homogeneidad, mayores facilidades y menos costes. En la zona andina, Ecuador se presenta como el país de mayor homogeneidad mientras que en la zona amazónica es el país que menor pluralidad de grupos presenta. Bolivia y Perú presentan amplias similitudes en la zona andina: presencia de quechuas y aymarás; pero en la zona amazónica Perú presenta una mayor diversidad.

Ecuador contempla la emergencia de movimientos en la zona amazónica y andina. Bolivia también aunque no logra crear una plataforma de acción a nivel nacional como Ecuador. Perú sólo contempla la emergencia de pequeños esfuerzos organizativos de carácter local.

El principal enigma se encuentra entre Bolivia y Perú puesto que con una composición similar demográfica en la zona andina, Bolivia sí contempla la emergencia de un movimiento propiamente aymará mientras que esto no sucede en Perú. Los motivos, en este caso, y cómo hemos visto a lo largo de las anteriores páginas, no se encuentran en la fragmentación étnica. Lo que sí podríamos considerar influyente es la diversidad a la hora de plantear una plataforma de carácter nacional como sí ocurre en Ecuador y este factor es el que ponderaremos; el peso demográfico de las poblaciones no parece influir en el proceso o, al menos, presentaría un efecto ambiguo: Bolivia con un peso demográfico indígena superior al de Ecuador no presenta un esfuerzo organizativo de carácter nacional.

Por tanto, consideramos:

100 puntos: Una menor pluralidad étnica (considerada como un valor positivo de cara a un esfuerzo organizativo de carácter nacional).

50 puntos: Pluralidad étnica que no impide esfuerzos organizativos de carácter regional pero inhibe los de carácter nacional.

0 puntos: Pluralidad étnica dificulta esfuerzos organizativos de carácter regional.

Este es un factor relativamente complejo de calcular pero recordamos que sólo estamos estableciendo un modelo. En este sentido, Ecuador puntuaría con 100 puntos; Bolivia con 50 y Perú lo haría con 0.

Séptimo factor: la presencia de guerrillas

De los casos, se desprende que la acción de las guerrillas tiene efectos en cuanto a la oportunidad política. En la medida en que las guerrillas generar violencia, la disponibilidad del espacio político en un entorno democrático se constriñe. Ello a pesar que, como en el caso de Bolivia, la guerrilla pueda estar más vinculada con los ideales indígenas; el hecho que su acción no se enmarque dentro de las reglas de juego democráticas hace que perjudique las condiciones de apertura del espacio político. Peor aún en el caso de que esta guerrilla acabe afectando a las poblaciones indígenas como es el caso peruano.

Por tanto, dentro de un entorno democrático, las puntuaciones para este factor serían las siguientes:

100 puntos: No existencia de guerrillas.

50 puntos: Existencia de guerrillas que, al menos, no afecten a los intereses indígenas.

0 puntos.: Existencia de guerrillas que afectan a los intereses indígenas.

Ecuador puntúa con 100; Bolivia con 50 y Perú con 0.

Octavo factor: grado de conciencia

Por ser una cuestión meramente subjetiva, la excluimos de esta modelización.

**Resultados del modelo**

Presentamos a continuación, algunos posibles resultados del modelo a través de una serie de experimentos:

Primer experimento

Si recopilamos los resultados obtenidos en la fase previa del modelo, podemos establecer los siguientes valores en una tabla:

| Factor | Bolivia | Ecuador | Perú | Total factores |
|---|---|---|---|---|
| Proceso migratorio | 50 | 50 | 0 | 100 |
| Intelectuales indígenas | 100 | 100 | 0 | 200 |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Extensión geográfica | 50 | 100 | 0 | 150 |
| Clase media indígena | 50 | 100 | 0 | 150 |
| Represión histórica | 50 | 50 | 0 | 100 |
| Composición multiétnica | 50 | 100 | 0 | 150 |
| Presencia de guerrillas | 50 | 100 | 0 | 150 |
| Totales | 400 | 600 | 0 | |

Ecuador se sitúa a la cabeza con las mejores puntuaciones, seguido de Bolivia y finalmente de Perú que no ha obtenido ningún punto. Si consideramos que 700 puntos serían condiciones óptimas – un 100% - para la emergencia de un movimiento indígena y 0 aquellas peores, los resultados nos indican que:

Bolivia: 57,14%
Ecuador:85,71%
Perú: 0%

Estas medias, nos hincarían que, dentro de este modelo, Ecuador presenta unas condiciones cercanas a las consideradas "óptimas" para la emergencia de un movimiento indígena mientras que Bolivia se encuentra en un terreno medio; Perú se situaría en el peor de los casos con las peores condiciones posibles para contemplar la emergencia de un movimiento indígena.

Por otro lado, vemos que, entre los factores hay uno que se sitúa a la cabeza de los demás: la presencia de intelectuales indígenas. Igualmente, las distancias entre ellos son relativamente poco destacables puesto que los resultados obtenidos se encuentran comprendidos en un intervalo acotado de valores: fundamentalmente agrupados alrededor de 150.

Segundo experimento

Con este primer experimento, hemos valorado todos los factores por igual pero dentro del modelo podríamos ponderar en función de la importancia que atribuimos a cada factor. Consideramos que, dentro de estos factores de ajuste, del desarrollo de los estudios de caso y de la experiencia adquirida en la visita a los países, un 100% supone un factor clave mientras que 0% supondría un factor intrascendente. Los valores de la tabla están ajustados de acuerdo a los porcentajes establecidos.

| **Factor (%)** | **Bolivia** | **Ecuador** | **Perú** | **Total factores (ponderados)** |
|---|---|---|---|---|
| Proceso migratorio (90%) | 45 | 45 | 0 | 90 |
| Intelectuales indígenas (70%) | 70 | 70 | 0 | 140 |
| Extensión geográfica (40%) | 20 | 40 | 0 | 60 |
| Clase media indígena (80%) | 40 | 80 | 0 | 120 |
| Represión histórica (30%) | 15 | 15 | 0 | 30 |
| Composición multiétnica (20%) | 10 | 20 | 0 | 30 |
| Presencia de guerrillas (80%) | 40 | 80 | 0 | 120 |
| Totales | 195 | 350 | 0 | |

En esta ocasión, las nuevos resultados serían:

Bolivia: 27,86%
Ecuador: 50,00%
Perú: 0%

Ecuador se encontraría en un término medio de condiciones ideales para la emergencia de un movimiento indígena mientras que Bolivia se acercaría cada vez más a aquellas condiciones consideradas como negativas o no óptimas. Esto se produce porque en aquellos factores considerados de mayor importancia para la aparición del movimiento indígena Bolivia no presenta (según nuestro criterio en este modelo) valores tan elevados como los de Ecuador.

En referencia a los factores, encontramos cambios notables. La ponderación ha desequilibrado la igualdad anterior aunque ha mantenido la presencia de intelectuales indígenas como el factor transversal de mayor relevancia. Así mismo, la presencia o no de guerrillas así como el apoyo o no de una clase media se sitúan, con este segundo paso, como factores relevantes en lo que a emergencia de un movimiento indígena se refiere. Finalmente, se abre una brecha notable entre el resto de factores – extensión geográfica, represión histórica, composición multiétnica – que, de acuerdo a la modelización, ocuparían un papel secundario. Las migraciones quedan en un término medio. De este modo, parece establecerse un sesgo, dentro de los factores de ajuste, entre aquellos más relevantes y aquellos de carácter secundario.

Tercer experimento

En último lugar, vamos a tratar de ponderar nuevamente los factores. Si bien, en el experimento anterior los factores podían compartir ponderaciones ahora cada factor tendrá una ponderación exclusiva. Es decir, sólo un factor podrá tener una valoración de 100% en cuanto a su importancia. Es algo muy complejo pero recordamos que se trata de un modelo simplemente. Eso sí, debemos ser coherentes con los valores dados anteriormente (por ejemplo, no tendría sentido que la ponderación de la represión histórica puntuara más que la del proceso migratorio).

| Factor | Bolivia | Ecuador | Perú | Totales factores (ponderados) |
|---|---|---|---|---|
| Proceso migratorio (90%) | 45 | 45 | 0 | 90 |
| Intelectuales indígenas (60%) | 60 | 60 | 0 | 120 |
| Extensión geográfica (40%) | 20 | 40 | 0 | 60 |
| Clase media indígena (80%) | 40 | 80 | 0 | 120 |
| Represión histórica (30%) | 15 | 15 | 0 | 30 |
| Composición multiétnica (20%) | 10 | 20 | 0 | 30 |
| Presencia de guerrillas (70%) | 35 | 70 | 0 | 105 |
| Totales | 225 | 330 | 0 | |

De los nuevos totales, las media de Bolivia asciende ligeramente mientras que la de Ecuador se reduce un poco. Por otro lado, nos siguen quedando una serie de factores de ajuste prioritarios y el resto claramente secundarios. Entre los prioritarios, la élite intelectual se mantiene mientras que se suma la actuación de la clase media. En segundo tramo de factores, la influencia de la presencia de guerrillas y del proceso migratorio.

Finalmente, la represión histórica, la extensión geográfica y la composición multiétnica ocupan el último peldaño en cuanto a relevancia.

Balance de los experimentos

De estos experimentos podemos extraer una serie de apreciaciones. En primer lugar, que Bolivia y Ecuador presentan unas condiciones más propicias para la emergencia de un movimiento indígena que Perú. En segundo lugar que el considerar a todos los factores señalados por igual puede ser un tanto engañoso; lógicamente todos afectan en mayor o menor grado al país estudiado pero con diferente intensidad. No ponderar estos factores puede conducir a conclusiones ilusorias que colocarían a Ecuador como el país ideal para la emergencia de un movimiento indígena. Es cierto que Ecuador presenta unas condiciones aparentemente mejores que Bolivia y Perú. Pero, cuando ponderamos estos factores, la puntualización de Ecuador se reduce notablemente; al igual que Bolivia. Del mismo modo, la ponderación nos ayuda a establecer qué factores son los más relevantes de aquellos que no lo son tanto; el experimento se basa en el conocimiento de los países, las visitas a los mismos y la revisión de la literatura. Tiene un alto componente de subjetividad que variará más o menos en función aquel que pondere o elimine o añada factores dentro del modelo.

| Factor | Total primer experimento | Total segundo experimento | Total tercer experimento |
|---|---|---|---|
| Proceso migratorio | 100 | 90 | 90 |
| Intelectuales indígenas | 200 | 140 | 120 |
| Extensión geográfica | 150 | 60 | 60 |
| Clase media indígena | 150 | 120 | 120 |
| Represión histórica | 100 | 30 | 30 |
| Composición multiétnica | 150 | 30 | 30 |
| Presencia de guerrillas | 150 | 120 | 105 |

Así mismo, cabe destacar que las ponderaciones se han establecido con los mismos valores para cada país. Es decir, por ejemplo, hemos ponderado igual el proceso migratorio para Bolivia, Ecuador y Perú.

| Factor (para Bolivia) | Total primer experimento | Total segundo experimento | Total tercer experimento |
|---|---|---|---|
| Proceso migratorio | 50 | 45 | 45 |
| Intelectuales indígenas | 100 | 70 | 60 |
| Extensión geográfica | 50 | 20 | 20 |
| Clase media indígena | 50 | 40 | 40 |
| Represión histórica | 50 | 15 | 15 |
| Composición multiétnica | 50 | 10 | 10 |
| Presencia de guerrillas | 50 | 40 | 35 |

| Factor (para Ecuador) | Total primer experimento | Total segundo experimento | Total tercer experimento |
|---|---|---|---|

| | | | |
|---|---|---|---|
| Proceso migratorio | 50 | 45 | 45 |
| Intelectuales indígenas | 100 | 70 | 60 |
| Extensión geográfica | 100 | 40 | 40 |
| Clase media indígena | 100 | 80 | 80 |
| Represión histórica | 50 | 15 | 15 |
| Composición multiétnica | 100 | 20 | 20 |
| Presencia de guerrillas | 100 | 80 | 70 |

Desglosando los resultados de los experimentos por países, Bolivia y Ecuador coinciden en la importancia (notable) de factores como las migraciones o la presencia de élites intelectuales. Sin embargo, difieren en cuanto a la actuación de la clase media indígena y la presencia o no de guerrillas; estos dos factores puntúan muy bien para Ecuador pero no tanto para Bolivia. Estos matices pueden ser los que ayudan a vislumbrar más claramente las diferencias entre los movimientos indígenas boliviano y ecuatoriano para poder explicar, aunque sea un poco más claramente el por qué el segundo es de una mayor fortaleza que el primero.

Analizando los países como un bloque, los factores de mayor importancia son unos determinados; la situación cambia si los analizamos separadamente.

Lógicamente, si estableciéramos el análisis de cada país por separado, las ponderaciones y los modos de ponderar variarían. En otras palabras, podríamos ponderar de manera diferente el proceso migratorio para Ecuador y Bolivia. Del mismo modo, la subjetividad de la persona que emprende el análisis también influye en los resultados, desde los valores asignados en el modelo hasta las ponderaciones que pudieran realizarse. Así mismo, podrían compararse los diferentes resultados establecidos por diferentes personas para este mismo modelo que planteamos e incluso por series temporales.

De este modelo simplemente pretendemos extraer el hecho de que existen una serie de particularismos que afectan a los países y que no pueden obviarse al analizar la formación y emergencia de un movimiento indígena. En función de estos particularismos hemos tratado de establecer cuáles serían las condiciones presumiblemente ideales. Con las ponderaciones, el objetivo ha sido analizar qué condiciones pueden ser más relevantes dentro de estos factores de ajuste y ver cómo incidían en el estado de idoneidad de los países. Las variaciones en los resultados indican cómo se producen alteraciones en la medida en que todos los factores son considerados de igual importancia o de diferente influencia. No podemos negar que si bien todos influyen, de nuestro modelo, se infiere que son unos en concreto los que mantienen la condición del país como más ideal o menos ideal; básicamente, el proceso migratorio, la presencia de líderes intelectuales, el apoyo de una clase media o la presencia o no de guerrillas. El resto de factores actúan pero consideramos que no resultan tan determinantes; pero insistimos, dependerá de la persona que modelice o pondere (por ejemplo, un experto ecuatoriano ponderará fuertemente la importancia del espacio geográfico más acotado mientras que un académico boliviano seguramente no encontraría en tal rasgo algo tan importante). Lo que debe quedar claro son los factores que, de una u otra forma, inciden en la emergencia de los movimientos indígenas en los países centro-andinos.

Lógicamente, ésta es simplemente una modelización que podría cambiar en función de las percepciones subjetivas y del momento histórico que se tome como referencia.

## Anexo IV: Manifiestos, discursos y proclamas indígenas

A continuación, ofrecemos una pequeña compilación de algunos de los discursos lanzados por los movimientos y organizaciones indígenas más relevantes de la región latinoamericana. De su lectura se desprenden sus críticas hacia las medidas de ajuste neoliberal, hacia el inconcluso – y para ellas insatisfactorio proceso democrático – así como sus propuestas y objetivos de futuro. Subrayamos algunos de los elementos clave que han aparecido en el trabajo de investigación para que pueda contemplarse su dimensión dentro del contexto.

**Citas de algunos discursos del encuentro de pueblos indígenas en el marco de las jornadas contra el Área de Libre Comercio de las Américas (29 de octubre, 2002. Quito).**

"...Vamos a unir nuestros esfuerzos para decir que América es nuestra, que la madre tierra es de todos. Y esta madre tierra no esta en venta! Por eso estamos firmes y hemos decididos caminar desde los cuatros puntos: del norte por el camino de Bolívar, del sur por el camino de Cuenca, por el oriente los compañeros del Amazonas, por el occidente los compañeros de la costa. Vamos a defender lo que nos pertenece a nosotros. Vamos a continuar, vamos a sacar propuestas, para que esto sea respetado. Nosotros también sabemos pensar porque somos humanos, a lo mejor pensamos mucho más, porque pensamos en colectividad y no pensamos en el individualismo. Nosotros pensamos en la equidad, en la transparencia, pensamos en cuidar la naturaleza, no queremos destruirla, no sólo para el beneficio de los indígenas, sino para todos y todas..." (Leonidas Iza, CONAIE, Ecuador).

"...Nos sentimos como si no estuviéramos en nuestra casa. Nuestras leyes han sido desconocidas, nuestros derechos tampoco son reconocidos. Pero nosotros hemos dicho sí a la vida. Esta vida está representada cuando estamos en nuestra madre tierra, sentimos que tenemos vida cuando estamos cerca del agua y podemos beber de esta fuente. Hay un convenio 169 del OIT que protege los territorios de los pueblos indígenas y que exige una consulta de los pueblos indígenas para que los gobiernos tomen decisión sobre nuestros territorios. Sin embargo el Banco Mundial sigue apoyando programas del gobierno y no las propuestas de los pueblos indígenas..." (Blanca Chancozo, CONAIE, Ecuador).

**Fragmento del discurso pronunciado en la inauguración del Congreso mundial de la Federación Internacional de Derechos Humanos - FIDH (2 de marzo, 2004. Quito)**

"...Respetables participantes en este magno evento convocado por la FIDH reciban un fraterno y cálido saludo a nombre de los Pueblos Indígenas del Ecuador, de la Comisión de Asuntos Indígenas y otras etnias del Congreso Nacional del Ecuador, y del Parlamento Indígena de América, que me honro en presidir. Cuando a los indígenas nos hablan de derechos humanos, nos preguntamos: ¿Acaso solo los humanos tenemos derechos? Para los Pueblos Indígenas toda la Pacha Mama (el universo) tiene derechos, y estos podríamos sintetizarlos en una sola frase: El derecho a una vida digna. ¿Qué podemos ser y hacer las personas humanas en este planeta sin la Madre Tierra (Allpa Mama), sin el Padre Sol, sin la Madre Luna, sin sus hijos: el Agua, el Aire y sin el fuego? ¡Sencillamente nada! Por esta razón los Pueblos Indígenas cuidamos la salud de la Naturaleza, y hablamos de Derechos que garanticen de una manera digna la Vida global, es decir la Vida en su integralidad, porque en el planeta Tierra existe una interdependencia entre las personas y la Naturaleza, de tal manera que el desequilibrio de uno de estos aspectos afecta a todo y a todos. Por esta razón planteamos un Proceso de Globalización alternativo, que implique la globalización de posibilidades de Vida digna para todo, y para todos..." (Ricardo Ulcuango, presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas y Otras Etnias del Congreso Nacional del Ecuador; presidente del Parlamento Indígena de América).

**Yacuiba: Manifiesto pueblo indígena (18 de Noviembre, 2003. Yacuiba, Bolivia).**

"...En la Comunidad Guaraní de Pananti, de la Provincia Gran Chaco del departamento de Tarija, los dirigentes de la Asamblea del Pueblo Guarani Zona Yacuiba, luego de analizar la problemática de las solicitudes de autorización de registro de personerías, hemos consensuado y concluido enviarles las siguientes observaciones y denuncias, sobre el trabajo discriminatorio que vienen realizando, autoridades del INRA, como del Concejo Municipal de Yacuiba. Sobre este último debemos indicar, que se tramita 6 personerías los mismos que datan de hace casi 3 años atrás, en el caso particular de la comunidad Guaraní de Pananti al igual que en otros, se vulneraron manifiestamente los derechos de los pueblos originarios, puesto que habiéndose presentado la solicitud con todos los documentos que exige la ley de participación popular y su reglamento, fue objeto de mucha retardación, a tal punto de tener que interponer un recurso de amparo constitucional (declarado procedente), para dar la celeridad correspondiente. Ahora bien en fecha 9 de mayo del año en curso (10 meses después) el concejo municipal expide una ordenanza donde de manera confusa y ambigua, deniega el petitorio de autorización, de conformidad al inc a), b) y c) del Art. 10 del D.S. 23858, como si no hubiésemos cumplido con ninguno de los requisitos exigidos, ahora bien frente a ello actuando de buena fe, continuamos saneando algunas observaciones, presentando amplia y bastante documentación. Luego continuaron retardando su tratamiento, hasta que exigimos la realización de una sesión en la Comunidad Indígena de Aguayrenda, donde nos indicaron que el obstáculo para la autorización de registro de personería de la comunidad Indígena de Pananti, era la oposición del Movimiento Sin Tierra??? y que deberíamos remediar aquello. Finalmente en fecha 11 de Noviembre del año en curso el concejo municipal emite una nueva ordenanza, donde nuevamente expide una denegatoria definitiva por inexistencia de comunidad. Señores es inconcebible que nuestras autoridades puedan afirmar que no existe una comunidad indígena Guaraní en Pananti, y que las familias indígenas precarias seriamos ilegales, versión que es corroborado por el Ministro de Desarrollo Sostenible quien (en visita realizada en la ciudad de La Paz, sobre el reclamo del respeto a nuestros derechos originarios)...

Aberración que no tiene asidero, el considerarnos como ilegales en nuestro territorio ancestral e histórico, borrándonos por completo del mapa. Hemos sido pasivos hasta la fecha, Kuruyuki nos marco para siempre y prometimos luchar con lápiz y papel, pero desgraciadamente de tanto ver triunfar la injusticia, la ilegalidad y de ver como juegan con nuestro destino, nos hemos visto obligados a cambiar de actitud y por ello realizamos una toma e intervención del Concejo Municipal de Yacuiba hasta que consigamos nuestro objetivo justo y sano, como es el de formalizar nuestro reconocimiento como pueblo y comunidad Guarani, a través de la entrega de nuestra personería. Creímos y confiamos en un proceso legal, los asumimos responsablemente y es mas, lo defendimos con unas y dientes, pero desgraciadamente como pueblo originario nos sentimos burlados y defraudados, otras acciones de hecho no será de responsabilidad nuestra sino de ustedes, por haber comprometido algo que para ustedes era ajeno y para nosotros siempre fue nuestro..."

**Comunicado de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia – CSUTCB (15 de febrero, 2005. Bolivia).**

"...Las Naciones Indígenas Originarias de nuestro ancestral territorio del Qullasuyu conformado por la Naciones Aymaras, Quechuas y Guaraníes, con reverente fraternidad, queremos fundamentar nuestro sentimiento y pensamiento filosófico con las siguientes consideraciones y hacer un llamado vehemente a movilizarnos y constituir nuestro propio gobierno Indígena Autónomo: Los Estados y las Repúblicas que no reconocen ni respetan a las naciones originarias corren el riesgo de no ser reconocidos ni respetados por ellas. La Falsa Nación Camba dirigida por una minoría extranjera de euroasiáticos, árabes, judíos croatas, italianos, rusos, etc. no nos representan ni nos representarán jamás a la verdadera nación originaria, mas al contrario, buscan sólo consolidar el neocolonialismo, neo-racismo, capitalista e imperialista extranjero en el seno de nuestro propio territorio ancestral. Cronológicamente e históricamente las Naciones Indígenas venimos haciendo nuestra vida política, desde tiempos inmemoriales. De ahí que nosotros entendemos por Nación a una comunidad libre de pueblos con características

comunes; asentados en un territorio, idioma, religión, historia, leyes, filosofía, territorio, hábitos y costumbres propias. Por lo que de acuerdo a nuestra definición nos caracterizamos sin duda como Naciones con todo los elementos que constituyen nuestro modo de ser, sin desconocer que cada nación indígena tiene su propia alma colectiva que lo diferencia del egoísmo e individualismo de los demás. En el QuIlasuyu ancestral nuestros pueblos eran libres, no morían de hambre como hoy ni les faltaba con qué cobijarse, cada nación tenía su idioma, sus hábitos y costumbres propios, pero una cultura de vida en común que permitió la construcción del gran Estado Confederado del Tawantinsuyu, con un sistema político, jurídico, económico, social y religioso, anterior a la invasión española. Con la invasión colonial de España, los cuatro suyos del Tawantinsuyu fueron reducidos a sobreposición de enclaves geográficos como los Virreinatos, con lo que los españoles destruyeron el ayllu y la continuidad territorial de suyus. Al mismo tiempo, los españoles sedientos y hambrientos del oro y la plata diezmaron a mayor escala la población civil de los ayllus. Los españoles han impuesto el trabajo forzoso en las minas de Potosí y Huancavelica en condiciones de esclavitud. Estas riquezas ni siquiera beneficiaron al estado colonial y menos al mundo indígena, sino que sirvieron a las potencias y reinos de Europa. Por todo esto se desencadena una guerra de Nación y Cultura que tiene una continuidad histórica desde la colonia hasta nuestros días...En 1781, nuestros líderes tupak katari y bartolina sisa en el alto Perú y tupac amaru y micaela bastidas en el bajo Perú comandaron la guerra comunitaria de Ayllus por la Reconstitución del Tawantinsuyu, que en realidad era una lucha de dos naciones, obviamente fue una guerra justa e injusta, la nación indígena y la nación española. El primero hizo sitio cercando la ciudad de La Paz con más de 80.000 combatientes y al mismo tiempo desconociendo todas las autoridades coloniales, entre corregidores, curas, gobernadores y otros, quienes por entonces habían chupado la sangre indígena y cometido las peores atrocidades.

El Estado boliviano no es el producto y culminación de la reconstitución del Qullasuyu, tampoco es el anhelo de las Naciones Indígenas, si no es la remodelación del sistema colonial, una maquinaria trituradora contra la lógica de poder de las Naciones Indígenas, es la legalización del saqueo de los recursos naturales para el imperialismo británico. ...¿Cómo podemos creer, después de haber experimentado traiciones consecutivas? La verdadera Nación Indígena Originaria se levantó en las provincias de La Paz en el año 2000, por su autonomía. Se declaró territorio libre y originario donde la whipala multicolor y multisigno flameó aires de libertad. Nosotros no reconocemos ninguna autonomía disfrazada porque carecen de elementos constitutivos de nación, no tienen territorio propio, tienen costumbres extranjeras desconocidas, no hay una lengua camba ni siquiera un modismo, han usurpado nuestro territorio. En otras palabras son nuestros inquilinos, hablan de autonomía sólo para apropiarse de los recursos naturales y de los hidrocarburos que nos da la Pachamama...Los extranjeros sólo buscan usurpar nuestros recursos naturales renovables y no renovables. Ahora lo que pretenden es cambiar el estado boliviano por un estado al mejor servicio de las empresas multinacionales pro-imperialistas...El Estado Boliviano ha tenido que aceptar y adoptar e incorporar en su legislación los derechos de los pueblos indígenas pero de manera restrictiva. Ahora Bolivia no puede borrar con el codo lo que ha escrito con la mano en la Constitución y las leyes al haberse adherido a pactos internacionales sobre derechos civiles, políticos y sobre derechos económicos, sociales y culturales, que reconocen la Libre Determinación como un Derecho humano Fundamental que poseen todos los pueblos. Consecuentemente, con las consideraciones de lo anteriormente expuesto la Nación Indígena Originaria en el ejercicio de sus derechos políticos e históricos hace un llamado al espíritu de unidad para constituir nuestra propia asamblea reconstituyente de los pueblos y naciones indígenas del Qullasuyu para conformar nuestro propio gobierno autónomo con todos los poderes del Estado Qollasuyano..."

**Manifiesto de Jach'ak'achi (Octubre, 2001. Bolivia).**

"...Un momento muy crítico de nuestra lucha, un momento en el que la marginación socio-cultural y la pobreza crónica que seguimos padeciendo desde la época de la colonia hasta nuestros días, se ha mezclado, con la violencia y la represión. Una vez más, nos ha manchado de

sangre, de dolor y de impotencia, frente a un Estado boliviano colonialista y neoliberal que sigue dando la espalda a los intereses del pueblo...al sonido del Pututu convoca a todos los pueblos de las Montañas del Qhanti, para hacer escuchar al mundo las voces indignadas de los pueblos milenarios aymara-qhichwas, que se alzan por encima de nuestras cordilleras para honrar a nuestros muertos e inválidos caídos en las últimas movilizaciones de abril y de septiembre del año 2000. No podemos seguir callando y soportando la injusticia y la violencia con la que nos han tratado históricamente los diferentes gobiernos de turno desde la época de la colonia, la república hasta los actuales gobiernos neo-liberales de hoy. Ha llegado el momento de denunciar y de hacer respetar nuestros derechos milenarios a la autodeterminación y la autonomía de nuestras Naciones originarias...es la palabra de un Pueblo heroico, que desde las Montañas del Qhanti, hace sentir su total rechazo a las condiciones socio-económicas y político-culturales que estamos sufriendo. Estamos unidos como siempre y con la conciencia cultural mas despierta que nunca, no vamos a permitir mas atropellos y con esta fuerza e indignación que sentimos ahora nos manifestamos por el respeto y la valoración a nuestra identidad cultural; por la libre determinación; por nuestra autonomía territorial y por el respeto a nuestra cosmovisión espiritual...Cuando llegaron los españoles, ávidos del oro y la plata, no han respetado ni han comprendido nuestra propia forma de ser, pensar y hacer, han usurpado nuestra Tierra y dominado nuestro territorio, han esclavizado y explotado para su propio servicio a nuestros abuelos, han saqueado nuestras riquezas naturales y nos han tratado de imponer su propia cultura. Pero no han logrado, todavía seguimos vivos y estamos en pie, enraizados en nuestro territorio y en nuestra cultura, hemos sobrevivido al genocidio y una vez mas exigimos respeto y valoración a nuestra propia identidad cultural milenaria...Nuestros ancestros han sabido forjar nuestro destino de acuerdo a nuestro propio pensamiento, a nuestra propia planificación de nuestro espacio territorial, de acuerdo a nuestros propios principios de reciprocidad, intercambio y complementariedad de la economía, de acuerdo a nuestras propias características culturales y espirituales, para la prosperidad y felicidad de nuestros pueblos. Entonces, en el nuevo Pachakuti, de acuerdo con el Convenio 169/1989 de la OIT, queremos que se nos deje la Libre Determinación, porque queremos ser los autores y actores de nuestro destino...El territorio para nosotros es sagrado, y con esta visión nuestros ancestros han sabido ocupar y planificar su administración, pero, ¿por qué consigna geopolítica, los invasores colonialistas han venido a apropiarse de nuestro territorio y siguen tratando de enseñarnos como manejar nuestra tierra sagrada con otras visiones que no son las nuestras? Los Estados latinoamericanos de origen colonial, se han apropiado de nuestro territorio y han inventado sus "patrias" de conveniencia y han planificado guerras de disputa territorial, donde los qhichwa-aymaras disfrazados de soldados hemos muerto por miles entre dos fuegos, pero en beneficio del propietario.En virtud del Convenio 169/1989 de la O.I.T. queremos que el Estado boliviano respete nuestra tierra y territorio, queremos la autonomía para administrarlos y volver a restaurar el equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza para beneficio de todos. ...desde la colonia hasta la actualidad hemos venido soportando el atropello sistemático a nuestra conciencia espiritual, por parte de la iglesia católica y la iglesia protestante, exigimos el derecho a vivir nuestra propia cosmovisión espiritual...Los aymara-qhichwas estamos más convencidos de nuestra causa: pueblo con cultura, tierra y territorio. Ahora nadie podrá convencernos que somos "ciudadanos bolivianos", porque no tenemos los mismos derechos ni libertades de los bolivianos neocolonizadores y neoliberales de hoy...Nuevamente el Pueblo Aymara-Qhichwa está movilizado, porque el gobierno neoliberal de Bolivia, en vez de cumplir los compromisos contraídos, prefiere afilar cuchillos, para pasar a degüello a sus enemigos, ¿quiénes son sus enemigos? Nosotros los que padecemos la pobreza, el hambre y la muerte por inanición. Los que somos gasificados en las calles, perseguidos en las carreteras y masacrados... subrayando la situación socio-político-económica desastrosa imperante en Bolivia, en desmedro de los pueblos aymara-qhichwas...Desde los sangrientos días de abril y de septiembre 2000, en nuestras comunidades estamos viviendo un permanente estado de suspenso, como el preludio de algo mas grave que se cierne sobre nuestras cabezas. Hasta hoy no podemos borrar de nuestras retinas las escenas de terror que hemos visto en aquellos días, las circunstancias de terror que vivieron nuestros ancianos y madres con hijos, permanecen en nuestra memoria colectiva y nos causa delirio el recordar el escenario telúrico del Umasuyu, invadido por soldados drogados y

armados para masacrarnos...A fines del siglo XVIII, los españoles, no pudieron controlar los levantamientos indígenas que fueron cada vez mas unidos y coordinados, encabezados por los grandes Mallkus: hermanos Katari en Chayanta-Bolivia, Tupaq Amaru y Micaela Bastidas en Cusco-Perú, Tupaq Katari y Wartulina Sisa en Chuqiyapu-Bolivia... y otros que condenaron a muerte a la decadente colonia española que al cabo de pocos años se derrumbó...En las sangrientas jornadas, antes y después del 9 de abril de 1952, el Pueblo Aymara-qhichwa tomó las armas contra la casta gobernante de la época y la derrotó; pero la astucia criolla del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) capitalizó nuestro triunfo, se apoderó del gobierno y vio la forma de eternizarse en él...hasta el día de hoy...Han pasado los 500 años de la colonización española y la neocolonización republicana y la guerra sucia y racista continúa en las Montañas del Qhanti. Los Pueblos Indígenas denunciamos que en el año 2000 una vez más hemos sido victimas de una guerra no declarada del gobierno boliviano, una guerra de armas desiguales contra las poblaciones de tierra adentro, una guerra soberbia hacia nuestras necesidades vitales, una guerra a puertas cerradas, donde el gobierno ciego y sordo a nuestras demandas, nos ha masacrado. Por esta guerra interna injusta, el gobierno de Bolivia siempre encuentra justificativos ante la opinión pública nacional e internacional. Arguye la "razón de Estado democrático". Presenta dos caras: una que se enorgullece de su diversidad cultural y otra que se enfurece, ataca, castiga y mata. En este tiempo nos desafía "arma con arma" pero los aymara-qhichwas no tenemos armas y nos defendemos con palos y piedras, aunque siempre llevamos la peor parte. Cada ataque que sufrimos nos golpea en lo mas profundo de la vida comunitaria, porque los policías y soldados que tienen la orden de reprimirnos son nuestros propios hijos o hermanos, entonces nos vemos enfrentados y obligados a agredirnos entre hermanos, hijos del mismo vientre de la pachamama. Nosotros aceptamos el aporte cultural del occidente, aceptamos la convivencia pacífica, con complementariedad y reciprocidad de valores materiales y espirituales; pero no aceptamos los "modelos económico-políticos" foráneos que la casta quiere ensayar sobre nuestras espaldas...Nosotros conocemos nuestra historia y vamos a seguir el camino...hasta alcanzar la Libre Determinación de nuestro Pueblo...La realidad actual está caracterizada por una serie de conflictos que se agudizan, debido a las consecuencias del neoliberalismo y globalización en torno a los intereses económico-políticos de la casta gobernante de Bolivia...Bolivia ha sido creada por los españoles...y los aymara-qhichwas no fueron tomados en cuenta para nada. Los fundadores formaron la "casta gobernante" auto-calificada de "alta sociedad"...En el tiempo transcurrido, ellos han venido teorizando una "nueva Bolivia" y un "hombre nuevo". La "nueva Bolivia" significa una Bolivia sin "indios"...Hasta la Guerra del Chaco, los aymara-qhichwas no éramos reconocidos como "bolivianos", pero hoy nos carnetizan como "ciudadanos bolivianos", cuando en realidad somos "ciudadanos de papel" y bolivianos sin categoría...Después de 1952 los gobiernos de turno han buscado contentarnos con medidas paliativas y paternalistas como el voto universal, la bolivianización, la Reforma Agraria, la Participación Popular, la municipalización, la multietnicidad, el bilingüismo, etc. Todas estas medidas de mala fe, convergen en la llamada integración, palabra hueca y huera que está basada sobre el racismo contra nuestro Pueblo Indígena. Todas esas medidas legales no consultadas con los aymara-qhichwas, son engañosas....La economía aymara-qhichwa pre-colonial se basaba en el equilibrio de las necesidades del Pueblo y los recursos naturales. En previsión de escasez por causas naturales, en cada saya, ayllu y marka había depósitos o almacenes comunes. Pero la economía española basada sobre el dinero, la usura y la concentración de bienes en pocas manos, permitía la multiplicación de terratenientes, minatenientes y obratenientes que vivían a costa, sudor y muerte de millones de indios...Bolivia está asentada sobre ese modelo económico, por eso siendo un país de ingentes recursos naturales, tiene una población pobre rayana a la miseria...El Neocolonialismo hizo de Bolivia, un país atrasado y pobre, asistido y corrupto. Los colonizadores en situación de gobierno de turno, han vendido los territorios...En los últimos 50 años han regalado o vendido 37 millones de hectáreas de tierras en los llanos orientales...El capitalismo de Estado, después de nacionalizar la gran minería (1952), la centralizó en la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), ésta promocionó nuevos "patiños, hoschilds y aramayos", como Sánchez de Lozada y otros, quienes luego de servirse de ella, la destrozaron con el Decreto 21060. Este decreto es otro recurso político-jurídico-económico neoliberal de la casta gobernante. Con él se

lanzó el Neoliberalismo como un Modelo Económico para Bolivia: miles de mineros y fabriles fueron despedidos, el libre mercado mató la pequeña industria y fuentes de trabajo, los pequeños agricultores fueron abandonados, etc. Así el gobierno boliviano, muy servil al modelo ha creado un ejército desarmado de desocupados, controlado por otro ejército armado, mercenario del BID, FMI, BM y otros...Las empresas del Estado, con motivo de capitalización, virtualmente fueron vendidas a precio de regalo a empresas transnacionales y a sus aliados bolivianos...El gobierno y sus tecnócratas...se han enriquecido, sin importarles que Bolivia agoniza de muerte....Estos y otros aspectos son factores de permanente conflicto, porque afectan a la vida misma de nuestros Pueblos y en este país no habrá paz mientras el gobierno se preste para el ensayo de los "modelos político-económicos" foráneos...El actual Movimiento Político del Pueblo Aymara-qhichwa tiene el propósito fundamental de reanimar la lucha de resistencia pacífica, sostenida a lo largo de 500 años de colonia-república. Este movimiento se honra en levantar una vez mas la Wiphala de los grandes Mallkus contra las arremetidas racistas de Bolivia. Luego de la gran traición del MNR de 1952, hemos vivido bajo la sombra integracionista del Convenio 107/1957 de la OIT y cristianamente resignados a desaparecer por amor a la patria de los bolivianos cuando en la Isla de Barbados (enero 1971) un selecto grupo de cientistas sociales indigenistas dio a conocer para todo el mundo la famosa Declaración de Barbados, un documento que acusa al Estado anglo-latinoamericano, a las misiones cristianas católico-protestantes y a la antropología, como los causantes intelectuales y materiales de la muerte y desaparición paulatina de los Pueblos Indios en América. Este documento no fue conocido por los pueblos indígenas durante muchos años. De igual manera, en julio de 1973, los aymara-qhichwas rubricamos el Manifiesto de Tiwanaku sin tener idea del respaldo que teníamos con la Declaración de Barbados. Este documento sólo fue conocido por los pueblos concernidos, después del I Parlamento Indio Americano del Cono Sur, realizado en el Paraguay (octubre 1974). Luego, en 1975 se llevó a cabo el "I Congreso Mundial de los Pueblos Indígenas" en Canadá y se nos abrió los ojos sobre los pueblos indígenas del mundo y la necesidad de unirnos para ingresar al seno prohibido de las Naciones Unidas (ONU). En septiembre de 1977, los Pueblos Indios de América, congregados en los extramuros de las Naciones Unidas en Ginebra, forzamos la apertura de puertas, entramos y nos posesionamos del foro y la palestra, para plantear directamente nuestros problemas. Al mismo tiempo en el Qullasuyu, surge el Movimiento Indio Tupaq Katari (MITKA) que llevó la candidatura Aymara-qhichwa en las elecciones forzadas de 1978, 1979 y 1980, haciendo prevalecer "el derecho de ser elector y ser elegido". Luego de aquel hecho irreversible, el Movimiento Indianista y Katarista ha avanzado por caminos tortuosos al encuentro de la personalidad de su Pueblo, reivindicando principalmente la Tierra y Territorio. En el "I Congreso de Movimientos Indios de Sud América" (Ollantaytambo 1980), se encargó al Consejo Indio de Sudamérica (CISA) para hacer prevalecer las "Resoluciones de Ollantaytambo" en las Naciones Unidas. El CISA cumplió su cometido, logró su status consultivo ante el ECOSOC, propuso y logró el Convenio 169/1989 de la OIT., propuso la creación de un Fondo que resultó ser el Fondo Indígena (1992), propuso y logró la Declaración del Decenio Indígena (1994-2004), participó activamente en el Proyecto de Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas y actualmente sostiene la instalación de un FORO PERMANENTE de los Pueblos Indígenas de nivel ECOSOC en las Naciones Unidas. En el año 2000, en el JACH'A UMASUYU en torno a la milenaria Capital JACH'AK'ACHI, nuevamente ha estallado la lucha contra el Neoliberalismo y la Globalización, que buscan nuestro empobrecimiento hasta la genuflexión y nuestra desaparición en nombre de la Integración....Los Aymara-qhichwas nos sentimos identificados y solidarios con todos los frentes de lucha por nuestras reivindicaciones históricas y culturales y nos sentimos hermanados con todos los sectores laborales...Nosotros buscamos la unidad del Pueblo para que juntos podamos luchar por el logro de nuestras reivindicaciones de respeto a nuestra identidad cultural como Nación Qullana..."

**Manifiesto de las Organizaciones Indígenas participantes al IV Taller Regional de la Comunidad Andina de Naciones (CAN), sobre: Acceso a Recursos Genéticos,**

**Conocimientos Tradicionales y Distribución de Beneficios (17-19 de julio, 2001. Isla Margarita, Venezuela).**

"Nosotros los pueblos indígenas somos los poseedores de los conocimientos tradicionales, transmitidos de generación en generación y estos conocimientos representan nuestro patrimonio cultural intangible que se mantienen como una herencia viva de nuestros ancestros.

Los pueblos indígenas tenemos una obligación espiritual de sostener el elemento sagrado de la vida de nuestros pueblos, así como de mantener la integridad de la territorialidad. Nos relacionamos con ella porque es nuestra vida, por tanto, no es negociable ni puede ser comprometida. La explotación de nuestro conocimiento tradicional significa la amenaza a la supervivencia y al bienestar de nuestras futuras generaciones.

Por tanto, manifestamos: ...en armonía con los instrumentos internacionales vigentes de derechos de los pueblos indígenas, en especial de conformidad con el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, los pueblos indígenas instamos a los gobiernos de la región a consultar a los pueblos indígenas, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de nuestras instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarnos directamente...De conformidad con el mismo Convenio, reivindicamos el derecho a la participación de los pueblos indígenas en la toma de decisiones sobre un tema tan trascendental como son los conocimientos tradicionales, garantizando la participación de nuestras organizaciones como es la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, COICA, en el nivel regional y las organizaciones indígenas nacionales y sus miembros en cada uno de los países: la Confederación Indígena de Bolivia, CIDOB en Bolivia, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, AIDESEP en el Perú, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE en el Ecuador, la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC en Colombia y el Consejo Nacional Indio de Venezuela, CONIVE en Venezuela...El reconocimiento de los pueblos indígenas como pueblos con derecho a la libre determinación, inclusive en cuanto a decidir sobre el uso de los conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales, debe estar incluido en una estrategia regional, así como el reconocimiento al carácter colectivo de los conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales de los pueblos indígenas, afroamericanos y comunidades locales...Garantizar los derechos de propiedad sobre las tierras y territorios indígenas y de las comunidades locales, así como los recursos de la biodiversidad existentes en ellos...El respeto a la existencia de los pueblos indígenas y nuestras organizaciones de representación, garantizando nuestras prácticas culturales, educación intercultural bilingüe y medicina tradicionales, lo cual permitirá la revitalización de los conocimientos tradicionales...El acceso a los conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales de los pueblos indígenas, afroamericanos y comunidades locales, debe tener como premisa el cumplimiento del principio del consentimiento fundamentado previo de acuerdo a nuestras prácticas tradicionales, garantizando una participación justa y equitativa en los beneficios de acuerdo a términos mutuamente convenidos...(Calixto Añapa, CONAIE, Ecuador; Geisa Durán, CIDOB, Bolivia; Juan Reátegui Silva, AIDESEP, Perú).

**Manifiesto del II Foro Andino CLOC - Región Andina (21-23 de octubre; Lima, Perú)**

"En efecto, mujeres y hombres de las comunidades campesinas e indígenas de aquellos que con el fruto de nuestro trabajo garantizamos la alimentación de nuestros pueblos y nuestras identidades culturales; es decir, aquellos rostros genuinos y curtidos que heredamos el color de la tierra; hemos venido a levantar nuestra voz, para dar aliento a la victoriosa lucha del pueblo de Bolivia así como a los movimientos indígenas, campesinos y afrodescendientes de nuestros demás países hermanos andinos; y al mismo tiempo para expandir desde lo más profundo de nuestra Pacha Mama, el grito montaña andina...El II Foro Andino se ha realizado en medio de un contexto internacional y andino que tiene particular relevancia para el destino de nuestros pueblos, en el que se van gestando los frutos de nuestra resistencia y lucha; y se van delineando

las nuevas tendencias por donde discurrirán las alternativas de cambio al modelo neoliberal imperante...Los pueblos de los Andes se han puesto en el centro del escenario mundial, cuando millones de pobladores rurales y urbanos del hermano país de Bolivia, lograron expulsar del poder y hacer huir a Gonzalo Sánchez de Lozada, que pretendió entregar el gas a las transnacionales, pisoteando la legítima aspiración del pueblo boliviano, de que este recurso estratégico, se ponga al servicio de su desarrollo nacional...y de Ecuador, que han zanjado con un gobierno que se puso de espaldas a las justas aspiraciones de transformación y cambio...De igual manera, cuando el movimiento campesino y agrario peruano, acaba de realizar un victorioso paro nacional agrario, convocado por el Comité Unitario Nacional de Gremios Agrarios (CUNGA) para que junto con otros sectores del pueblo, exigir cambios de la política económica que permitan atender sus justas demandas...Estamos a doce años de la aplicación de las políticas de ajuste estructural que nacieron del Consenso de Washington; y a ocho años de vigencia de las políticas de la OMC; tiempos más que suficientes para decir al mundo que éstas no han traído sino inestabilidad y crisis política, han profundizado la exclusión y marginación; y por lo tanto, han restringido nuestros derechos políticos, económicos, sociales y culturales...

Estas políticas macroeconómicas y sectoriales son las verdaderas causas de los cuadros de inestabilidad e ingobernabilidad de nuestros países, en los que las estructuras políticas formales son incapaces de dar curso a la sed de democracia de nuestros pueblos, donde las comunidades campesinas e indígenas son baluartes de nuevas propuestas de democracia participativa...En realidad estamos ante el agotamiento del modelo neoliberal, que como proyecto políticos, económico y social, ya no da más; y que a medida que se profundiza, cierra los espacios democráticos y auspicia gobiernos autoritarios, cuyo ejemplo más reciente es Bolivia, que para proteger los intereses del neoliberalismo no vaciló en declarar una guerra que ha sido peor que en las épocas de las dictaduras militares, que cobró la vida a más de 80 hermanos bolivianos y más de 400 heridos en defensa de sus recursos naturales...En el último lustro, el movimiento social latinoamericano, en particular el campesino e indígena y afrodescendiente, ha respondido a esta crisis del modelo económico y de ingobernabilidad, no sólo en el terreno de la lucha directa sino que ha empezado a forjar alternativas que se inscriben en un nuevo sentido común. Por estas razones, cuando los gobiernos, que nacen de elecciones se ponen de espaldas a las aspiraciones populares, profundizan la crisis de gobernabilidad... Los pueblos andinos, en particular los campesinos e indígenas, que procedemos de una historia ancestral, que poseemos las mismas raíces culturales y que al mismo tiempo somos víctimas del modelo neoliberal...Consideramos la primacía de la soberanía y seguridad alimenticia de nuestros pueblos, naciones y países sobre cualquier regla comercial; y desde esa perspectiva, declaramos que la agricultura es parte sustancial de la vida y patrimonio de nuestros pueblos, así como proteger nuestra bío diversidad y sobre todo nuestras semillas. Lo anterior está íntimamente vinculada a la necesidad de implementar reformas agrarias integrales, por ser una demanda conjunta de los movimientos campesinos y que va mucho más allá de la simple redistribución de las tierras. En ese sentido, planteamos la generación de condiciones políticas, económicas y sociales distintas para dar curso a estas aspiraciones de nuestros pueblos... Nuevas políticas macroeconómicas, que generen el entorno favorable para el desarrollo interno y combatir la pobreza. Parte de estas propuestas es la aplicación de políticas diferenciadas que tengan como centro el bienestar y progreso de las comunidades campesinas, indígenas y pequeños productores, con precios y sistemas de comercializaciones justas, financiamiento, seguridad jurídica sobre el territorio de las comunidades campesinas e indígenas e inversión pública productiva y social (salud, educación, vivienda)...Los pueblos agrarios, campesinos e indígenas no aceptamos y rechazamos los planes geopolíticos y militares usando como pretexto el narcotráfico. Rechazamos los planes de erradicación forzosa de los cultivos de hoja de coca, que destruyen nuestra madre tierra y violentan los derechos humanos de los pueblos. Reivindicamos el consumo tradicional y ancestral de la hoja de coca, como rechazamos a las mafias de narcotraficantes organizadas desde los grandes centros de consumo de cocaína que están en los países desarrollados...(Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras, FENOCIN, Ecuador; Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de

Bolivia, CSUTCB, Bolivia; Confederación Campesina del Perú, CCP, Perú; Confederación Nacional Agraria, CNA, Perú; entre otros).

**Manifiesto al país de los Pueblos Indígenas de Bolivia (4 de agosto, 2004; Camiri, Santa Cruz, Bolivia).**

"Las organizaciones Indígenas y Originarias del país reunidos en Camiri el 2, 3 y 4 de agosto de 2004 hemos sellado un pacto de unidad para defender nuestros derechos reconocidos en la Constitución Política del Estado y Convenios Internacionales como el 169 de la OIT homologado como Ley de la República 1257 en julio de 1.991, donde nos reconocen como pueblos indígenas, nos reconocen el derecho a la consulta previa e informada para lograr nuestro consentimiento antes de emprender cualquier actividad, obra o proyecto, también a participar en los beneficios que reporten las actividades hidrocarburíferas, derecho a la compensación e indemnizaciones, derecho a que los gobiernos protejan el medio ambiente de nuestros territorios, nuestras costumbres y formas de vida, derechos que hoy como en otros tiempos pretenden ser burlados e ignorados...Queremos denunciar al país y al mundo lo siguiente: El gobierno de Carlos Mesa se ha burlado una vez más de nosotros, en las tierras altas no ha respondido a nuestras reiteradas solicitudes para ser consultados como lo establece la ley 1257 y la propia Constitución Política del Estado, ha incumplido los convenios suscritos con nuestras organizaciones de las tierras bajas el 7 de mayo de 2004 y el 15 de mayo de 2004, en los cuales se comprometió a incorporar en su proyecto de ley todos nuestros derechos...

...Pretendemos en la discusión y aprobación de la nueva ley de hidrocarburos resolver los problemas, superar la conducta entreguista de los que nos han gobernado siempre, además de incorporar nuestros derechos, pues los pueblos indígenas vivimos donde están los hidrocarburos y somos los que enfrentamos a diario a las empresas petroleras que avasallan nuestros territorios, nuestras casas, nuestros sembradíos, nuestras aguas, nuestros bosques y nuestras formas de vida como pueblos, todo esto frente a los gobiernos que nunca están para defender los derechos de nosotros los bolivianos originarios y más bien defienden intereses de grupos de poder y de las empresas petroleras transnacionales...Sabiendo que la aprobación de la nueva Ley de Hidrocarburos, está en manos del Congreso Nacional, conminamos a todos los parlamentarios a cumplir con el mandato del pueblo incluyendo el "Título de Derechos Indígenas" en la nueva ley de hidrocarburos, pues en un momento como el de ahora, donde sólo se habla de recuperar la propiedad de los hidrocarburos, de los impuestos, las regalías, la nacionalización, la seguridad jurídica, sería una irresponsabilidad con el país, el no incorporar nuestros derechos constitucionales y legales. Ante el total desconocimiento de nuestros derechos por parte del gobierno y la amenaza de que el parlamento asuma similar conducta, nos declaramos desde este momento en emergencia nacional y planificación de movilizaciones, y advertimos que de no ser escuchados, convocaremos al levantamiento indígena originario, convencidos de que ni este gobierno, ni los partidos políticos que están en el parlamento, podrán quitarnos nuestros derechos...(Undarico Pinto Salazar, CSUTCB; Nelly Romero López, Asamblea del Pueblo Guaraní; Lorenza Mostacedo Muñoz, CONAMAQ; entre otros).

**Manifiesto de la CONAIE al país; II Congreso de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (23 de diciembre, 2004. Otavalo, Ecuador).**

"...Que las Nacionalidades y Pueblos Indígenas representados por la CONAIE hemos expresado claramente que estamos fuera del juego maniqueísta y politiquero de las dos mafias enfrentadas por el poder institucional del Estado ecuatoriano. Reafirmamos que NO estamos a la cola del genocida León Febres Cordero y el brazo político de la oligarquía: el Partido Social Cristiano (PSC), ni tampoco a la cola de la mafia encabezada por el prófugo Abadalá Bucaram, el magnate bananero Álvaro Noboa y dictadorzuelo Lucio Gutiérrez, porque todos ellos representan a los sectores, que desde el regreso a la "democracia", mantienen secuestradas las instituciones del Estado que se rompen de acuerdo a sus intereses y apetitos.

Que estos dos sectores politiqueros enfrentados por el control del poder político representan a los más nefastos intereses vende patria, y que hoy no dudan en entregar al país a la voracidad transnacional nuestros recursos naturales como el agua y el petróleo, y la misma estructura económica a través de la firma del Tratado de Libre Comercio TLC con los Estados Unidos...Por estas razones las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador organizados en la CONAIE, invitan a otros sectores sociales organizados, al pueblo ecuatoriano en general y a los organismos internacionales a mantenerse en alerta y movilizados frente a la pretensión de suprimir por decreto la lucha social de los pueblos del Ecuador, amenazados por un gobierno títere del Departamento de Estado de los EE.UU. y el capital oligárquico nacional y transnacional".

**Manifiesto de la Coordinadora Agraria Nacional (Ecuador, 1993)**

"Los Indígenas y Campesinos del país, que con nuestro trabajo no reconocido por la sociedad y que en medio de nuestra pobreza, alimentamos a los ecuatorianos, producimos divisas y riqueza nacional, somos tratados inhumanamente por los diversos gobiernos de turno. Las Políticas Agrarias de los gobiernos y las medidas económicas implementadas por el Arq. Sixto Durán, agudizan la crisis en las ciudades y en la mayoría de las familias indígenas y campesinas. De cada 100 familias, 39 no poseemos tierras. De cada 100 familias, 60 estamos en la absoluta pobreza...

...Los Indígenas y Campesinos, señalamos que los procesos de modernización del Estado, debe involucrar y responder a las demandas de todos los sectores sociales, así como a procesos integrales de desarrollo que requiere el país...

...Frente a estos acontecimientos, la Coordinadora Agraria Nacional, consciente de nuestros derechos constitucionales, políticos, sociales y culturales, ratificamos nuestro llamado al levantamiento indígena y campesino hasta que el Gobierno y el Congreso Nacional, se comprometan públicamente a solucionar nuestras demandas como: que se de un verdadero procesos de Modernización del Estado con participación y consenso de todos los sectores sociales, y rechazamos la actitud del Congreso de apresurar e imponernos la ley de Privatización; Solución al problema Agrario...(Luis Macas, CONAIE; Mesías Tatamuez, FENOC-I; Jos Agualsaca, FEI).

**Manifiesto de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana a la Opinión Pública Nacional (16 de marzo, 1999. Ecuador)**

"El Consejo de Gobierno de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) en la sesión extraordinaria llevada a cabo el 16 Marzo de 1999 en la sede Social Unión Base. Luego de analizar minuciosamente la situación actual que atraviesa todo el Pueblo Ecuatoriano por la conducción Política, Económica, Social y Moral del Gobierno de Jamil Mahuad, durante siete meses de administración y que se agrava con el decreto 11 de Marzo sobre las medidas económicas y el estado de emergencia decretado en forma unilateral que sacrifica a todos los pobres y de preferencia al pueblo indígena y campesino. Resuelve: Suspender en forma indefinida la Concertación Gobierno Pueblos Indígenas del Decreto 393 del 8 Diciembre del 98. Respaldo total del Decreto de Levantamiento Nacional Promulgado por la CONAIE el 12 de Marzo de 1999 y toda las Propuestas planteadas al Gobierno. Pedir a toda las 8 Nacionalidades Indígenas y Organizaciones de la CONFENIAE, se levanten a protestar desde sus propias Organizaciones y Bases rechazando enérgicamente todo tipo de medida que atenta contra los derechos de la vida. Rechazar toda las medidas que este Gobierno ha promulgado hasta el 11 de Marzo que una u otra forma han apoyado al deterioro de nuestra País por ser Inconstitucionales, Terroristas y Criminales en un País Democrático y de Paz. Respaldo total de las propuestas de los Sectores, UNE, FUT, Salud, Transportistas y la Iglesia. Mantenernos vigilantes al tratamiento de las Propuestas Planteadas por la CONAIE y otros sectores, de no dar soluciones inmediatas radicalizaremos el

Levantamiento indígena con la toma de todas las actividades petroleras de la Amazonía. Responsabilizar al Gobierno de Jamil Mahuad de toda la tragedia, que por este motivo se produzca en nuestro País y la Región"

**Proclama del Alzamiento Indígena (enero, 2000. Quito, Ecuador).**

"El Parlamento Nacional de los Pueblos del Ecuador, constituido democráticamente con la participación de 21 Parlamentos Provinciales, innumerables parlamentos comunales, cantonales y barriales ha asumido directamente el ejercicio de la soberanía nacional para salvar a la República del Ecuador de su disolución nacional iniciada con la decisión de Jamil Mahuad de renunciar a la soberanía monetaria anunciado la sustitución del sucre, nuestro histórico signo monetario, por el dólar. La decisión de dolarizar la economía es el último ataque en contra de la economía del pueblo y del aparato productivo del país que ejecuta Mahuad con el siniestro propósito de proteger a una corrupta bancocracia en quiebra y transformarle al Ecuador en un enclave de la especulación financiera y el lavado de narcodólares. La dolarización implica la destrucción del aparato productivo, la quiebra de la industria y la pérdida de cientos de miles de empleo, la expropiación progresiva de las pequeñas parcelas de tierra de los indígenas y campesinos del país. Este esquema colonial es inaplicable pues el ingreso de divisas representa apenas el 15% del Producto Interno Bruto, en consecuencia la obsesión de Mahuad contiene la reducción a la asfixia del aparato productivo. Después de una cadena sucesiva de levantamientos indígenas, paros campesinos y huelgas generales de trabajadores, ninguna de sus legítimas aspiraciones ha sido atendida ni resuelta; por el contrario se han intensificado sus programas de privatización de la industria petrolera, de la Seguridad Social, de la telefonía y la electricidad y su orientación a la destrucción de los derechos de los indígenas , campesinos y trabajadores. Se han congelado los depósitos en los bancos y se ha propuesto su devolución en 10 años, en tanto se han destinado miles de millones de dólares a la piratería de los banqueros. En esta situación el Parlamento Nacional de los Pueblos del Ecuador ha convocado a un Encuentro Nacional en Defensa de la Soberanía, para sustituir a Mahuad y a los poderes legislativo y judicial e instalar el ejercicio soberano del poder por el pueblo y a fundar un Estado Plurinacional que elimine definitivamente la opresión secular de la mayoritaria población indígena. El Parlamento Nacional de los Pueblos del Ecuador convoca a todas las organizaciones de los pueblos del mundo, a todo ciudadano del mundo a solidarizarse y defender activamente el derecho legítimo de los pueblos del Ecuador a ejercer directamente su soberanía, demandando a la fuerza pública del Ecuador que observe ese ejercicio de la soberanía por el pueblo, que no reprima las movilizaciones pacíficas de millones de ecuatorianos y se subordine a la legítima soberanía que radica en el pueblo. Igualmente, les exhortamos a reconocer la legitimidad plena del Parlamento Nacional de los Pueblos del Ecuador y a demandar a los gobiernos de los países su reconocimiento inmediato" (Antonio Vargas, CONAIE).

**Discurso de Luis Macas al asumir la presidencia de la CONAIE (14 de enero, 2005; Quito, Ecuador).**

"...Es necesario valorar y poner en vigencia nuestros principios. Vamos a poner en práctica el liderazgo colectivo, que se opone al caudillismo del sistema político, en nuestras comunidades existimos en colectividad y eso queremos poner en práctica en este Consejo de Gobierno de las Nacionalidades y Pueblos. Vamos a rescatar el sitial de los valores y principios de nuestros pueblos, vamos a rescatar ese mundo comunitario y vamos a ponerlo en práctica, para compartir con el pueblo ecuatoriano, vamos a poner en alto los principios de la redistribución, vamos a ejercer nuestro cargo con el principio de la reciprocidad, de la complementariedad, frente a la competitividad que nos está matando a todos...

En este momento de crisis es necesario valorar y poner en vigencia nuestros principios, es necesario rescatar nuestra institucionalidad propia, porque la otra ya está agotada, esa

institucionalidad que fabricaron, para mezquinamente tratar de defender los intereses de la clase dominante de este país...

...Aquí mismo estamos viviendo diariamente una estructura, un poder, una institucionalidad excluyente y hegemónica y sobre eso, las nacionalidades y pueblos indígenas si tenemos conciencia, sobre eso, no tienen que darnos lecciones sino que tenemos que sentarnos a conversar todos los que hacemos el pueblo ecuatoriano, para poder construir un poder alternativo y distinto desde abajo hacia arriba, no como el que nos quieren hacer, tirándonos con anzuelo desde arriba hacia abajo. Y eso ha sido la constante, y ese ha sido, creo que es la contribución que está haciendo el movimiento indígena a nuestro país.

El poder lo estamos construyendo, con esta gran unidad. El poder está en la comuna, el poder está abajo, no está arriba, no nos embriaguemos, no nos emborrachemos, el poder lo estamos construyendo, con esta gran unidad, el poder no está hecho, el poder que nos construyeron está chorreando, podrido. Este momento está caído, porque basta para darnos cuenta, de los sainetes que en estos días nos están dando los señores representantes de la patria. Basta para darnos cuenta que los oligarcas están peleando en este momento, porque no se han repartido bien esa institucionalidad, precisamente eclipsada, está agotada, el pueblo ecuatoriano, nuestros hijos, entonces, esperan algo nuevo y esperan de nosotros...

...Nosotros estamos dispuestos a pelear...junto a las nacionalidades indígenas de la amazonía ecuatoriana...Vamos a pelear, porque ahí las transnacionales petroleras no pueden vulnerar nuestro hábitat, nuestra vida, nuestros recursos naturales, y que debe ser el patrimonio de los ecuatorianos, y de todo el mundo...Y eso nos entregaron nuestros padres, nuestros antepasados, vamos a defender a capa y espada los recursos naturales, vamos a defender nuestra única biodiversidad, lo mas grande que tenemos y lo mas hermoso de este país vamos a defender...no dejaremos que destruyan nuestra madre naturaleza...

...Compañeros legisladores: ustedes también tienen esta responsabilidad en el Congreso, mil disculpas compañero jefe de bloque del Pachakutik, pero creo que la responsabilidad está fundamentalmente en nosotros. Porque ya estamos dejando totalmente de creer en la institucionalidad. Nuestras luchas, nuestras acciones, están siempre en el lugar que nos han puesto históricamente nuestros antepasados. Estaremos donde debemos estar, pero vamos a estar en el mismo lugar, en el mismo sitio donde hemos incluso tenido que mandar a la casa a los gobiernos, corruptos y sinvergüenzas, ladrones de este país...

...Cada vez que sea necesario hay que tumbar gobiernos. Nos dicen que los indios solo sirven para tumbar gobiernos, compañeros/as les advierto: la democracia en este país se compondrá, será una democracia sin hambre, sin miseria, sin analfabetos, sin injusticia. Cada vez que sea necesario hay que tumbar gobiernos, y no temamos compañeros. Y lo vamos a hacer cuantas veces sea necesario, hasta que se instaure la verdadera democracia en este país, porque no nos pueden tener engañados. Nuestro Consejo de Gobierno defenderá los derechos fundamentales de nuestro pueblo.

...Vamos a llevar a cabo precisamente, una campaña nacional de alfabetización, para erradicar el analfabetismo en nuestras comunidades, porque aquí están creídos todos los gobiernos, todos estos sinvergüenzas, que jamás miran la realidad de nuestro país, dicen que aquí no hay analfabetismo, ahora si queremos erradicar el analfabetismo de verdad...

...Compañeros/as: continuaremos en la tarea de la capacitación de cuadros técnicos y políticos, porque eso hace falta en este país...Me refiero a la política basada en los principios humanos, en los principios de nuestros pueblos y vamos a seguir esa capacitación desde la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos, la educación superior que es necesaria...Y vamos a ir hasta allá, que nos van a decir ahora por que vamos a ir allá, a las comunidades. Invito a los compañeros intelectuales, catedráticos, profesionales, taitas, yachacs, mamas, amautas, a que

nos ayuden en esto de formar gente, de preparar gente para el futuro. Lo vamos a hacer, sí podemos hacerlo compañeros.

...No nos olvidemos que tenemos otras tareas en nuestra agenda y que pedimos el esfuerzo de la minga que hagamos todos, con nuestra inteligencia, con nuestras manos... para rescatar dentro de esta institucionalidad algo que cuesta sangre y lágrimas de nuestro pueblo como es la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, el CODENPE, la Dirección Nacional de Salud Indígena...

...Tenemos que rescatar estos espacios conseguidos por el movimiento indígena, y les advertimos a los contrarios que se cuiden, y que deben el respeto mas grande, porque 512 años en este país, hemos sido respetuosos, y desde esa diversidad y esa pluralidad, queremos construir nuestra autonomía, pero estas autonomías hoy están usurpadas e intervenidas...

...Hay que hacer una evaluación seria de nuestro movimiento, de nuestras acciones, que están encaminadas a defender los recursos. Recuperemos nuestras tierras, el problema agrario está solucionado dicen algunos, el 63% de las tierras están en las manos de un 10% de la población, está reconcentrada en las manos de los gamonales del país...Vamos a luchar porque tengamos el elemento que es la tierra, donde podamos seguir resistiendo y desarrollando la continuidad histórica de nuestros pueblos y nacionalidades. Vamos a trabajar con los regantes de nuestro país, con los comités y con las juntas de aguas, vamos a hacer una organización para que podamos defender este elemental recurso, este recurso estratégico que también quieren llevárselo, si fuera posible lo hubieran metido en el bolsillo, pero como es agua no pueden, están por privatizarlo.

No nos dejemos engañar, eso hay que defender a capa y espada, como de lugar compañeros, por que sin agua no podemos vivir no podemos producir, levantémonos los pequeños y medianos agricultores. El 75% de los alimentos de primera necesidad ponen ustedes los pequeños y medianos agricultores. Las grandotas haciendas, lo que ellos llaman la agro industria, o agro exportación, como su nombre lo indica, es para vender afuera. No sé si el dinero llega a las arcas del estado o se queda en sus bolsillos, de ellos mismos, pero quien da de comer a este pueblo, los pequeños y medianos agricultores, trabajemos compañeros y compañeras. Hay muchas iniciativas, muchas experiencias en el país, juntémonos y vamos a salir adelante.

...Queremos también decirles, desde la perspectiva indígena, vamos a hacer los esfuerzos, es necesario establecer las alianzas que hemos dejado de lado, las alianzas estratégicas con nuestro pueblo, con los sectores populares, con los sectores sociales, progresistas y patrióticos de nuestro país, eso está en nuestra agenda. Invitamos a todos los sectores y actores de nuestra sociedad, pero fundamentalmente, quiero decir a los que nos entendemos en el diálogo, a los que nos identificarnos en los objetivos y en las propuestas, por que no podemos llamar a todo el mundo, llamémonos, convoquémonos, auto convoquémonos para construir un estado nuevo, distinto, plurinacional. Construyamos el sueño de nuestros viejos, la sociedad intercultural de nuestro país, eso será nuestra tarea compañeros y compañeras.

Ustedes saben, para que no haya desconfianza el movimiento indígena siempre ha tenido su posición y una posición histórica que es la de confrontación, de critica y cuestionamiento a este sistema, a este estado, y a partir de eso nosotros queremos invitar precisamente a que podamos dar los elementos fundamentales, para que podamos no en el plazo largo, sino en el plazo corto podamos tener una propuesta para el pueblo ecuatoriano, una agenda completa de los sectores populares de nuestro país, porque no es posible que estemos tan divididos, no es posible que cada quien tengamos propuestas y queramos salvar este país separadamente...(Luis Macas, CONAIE).

**Comunicado del Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana – AIDESEP (Congreso Nacional Indígena Oventik (11 de agosto, 2003; Lima, Perú).**

A nombre de las 1250 comunidades indígenas, organizadas en 53 federaciones y 6 organizaciones regionales de la amazonía peruana, nos dirigimos a la opinión pública nacional e internacional para comunicar lo siguiente:

1) En el mes de febrero del presente año, el gobierno del Presidente Toledo emitió el DS N° 012-2003-PCM, por el cual se liquidaba el proceso político de la Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA), como organismo del Estado responsable de la atención a los derechos de los Pueblos Indígenas del Perú; y, se daba inicio a un nuevo proceso de recomposición de la misma. Este DS se hizo al margen de la CONAPA y en contra de sus acuerdos consensuados, entre los que estaba la realización de una consulta indígena sobre la institucionalidad. La Presidenta honoraria de la CONAPA dijo desconocer dónde se había generado dicho DS. A inicios del presente año, nuestro Programa de formación de maestros bilingües (FORMABIAP), presentó un proyecto a la cooperación española, en coordinación con la CONAPA. Después de algunos meses de reuniones, este proyecto fue enajenado por la Secretaría Ejecutiva, convirtiéndolo en proyecto de "fortalecimiento institucional de la Secretaría Ejecutiva de la CONAPA", en complicidad con el Ministerio de Educación y otros organismos del Estado.

La CONAPA, con total desconocimiento de los delegados indígenas encargó una Consultoría a uno de los "expertos" de la propia CONAPA, Dr. Juan Ossio, pidiéndole la elaboración de un "Protocolo de contacto" con los pueblos en aislamiento voluntario de la Reserva Nahua Kugapakori (Sólo las personas ignorantes en asuntos de pueblos indígenas desconocen que el movimiento indígena amazónico rechaza todo acercamiento de personas de la sociedad nacional a los pueblos en aislamiento voluntario, porque ponen en peligro la vida de toda su población, debido a que carecen de defensas ante las enfermedades que nosotros portamos). El informe del citado profesional terminó avalando la continuación de la operación de la empresa hidrocarburífera en una reserva que por ley debe ser respetada. Esta situación, conocida por AIDESEP a través de instituciones internacionales y no de la CONAPA, mereció que el movimiento indígena declarara persona no grata al citado profesional.

Iniciado el proceso de debate sobre los problemas de las empresas que explotan el gas de Camisea con sus entidades financieras, el gobierno, sin atender las mínimas exigencias de los pueblos indígenas amazónicos, emite del DS 028, mediante el cual reconoce como reserva del Estado a favor de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario, el territorio Nahua Kugapakori, con lo cual estamos de acuerdo; sin embargo, en ese mismo DS se incluye la figura de "TUTORIA" de los hermanos indígenas aislados voluntariamente a cargo de la CONAPA; autoriza el mantenimiento de las empresas que vienen ejecutando el proyecto Camisea, dentro del territorio y da potestad a CONAPA para que autorice cualquier otro ingreso de personas o instituciones...

2) Las organizaciones indígenas de la amazonía, la sierra y la costa, siguiendo el camino autónomo de sus pueblos, convocaron de todas maneras la Consulta Nacional Indígenas para los días 11 al 14 de abril del presente año, para tratar la institucionalidad que debería constituir el Estado para atender los derechos de los Pueblos Indígenas y las reformas que debería tener la Constitución para hacer del Perú un Estado Pluricultural, plurilingüe y pluriétnico. En dicha Consulta Nacional, por unanimidad, los delegados indígenas reconocieron la inoperancia de la CONAPA y acordaron exigir al Estado la creación de un Organismo Público Descentralizado (OPD) dedicado a la atención y promoción del desarrollo de los pueblos indígenas.

3) El gobierno, lejos de atender las demandas de las organizaciones indígenas, empezó a implementar una nueva CONAPA, con los mismos problemas que la primera y proponiendo el cambio de la Presidenta Honoraria, que recayó desde un inicio en la Primera Dama de la Nación, por un presidente indígena. Todo este camino se ha desarrollado completamente al margen de las organizaciones indígenas. Por ello, frente al nombramiento del nuevo Presidente

de CONAPA ocurrida el 12 de agosto y frente a la no reestructuración de la misma hemos tomado los siguientes acuerdos...

A. Solicitar a la Presidencia de la República, Presidencia del Consejo de Ministros y el Congreso de la República la continuación de nuestras relaciones institucionales directas orientadas a crear un espacio democrático y moderno de comunicación para construir esa sociedad y ese Estado de "todas las sangres" como promesa y posibilidad.

B. Invocar a los organismos multilaterales y a la cooperación nacional e internacional a continuar apoyando la unidad de los pueblos indígenas y su desarrollo con identidad, sin escuchar voces de algunos criollos que siguen añorando ser "tutores" o encomenderos de los indígenas...

**Acuerdos y resoluciones del primer congreso de los pueblos de la nacionalidad kichwa del Ecuador – Ecuarunari (24 de abril, 2003; Ecuador).**

Los pueblos indígenas de la nacionalidad Kichwa, participantes en el Primer Congreso de la Confederación, realizados en la Parroquia Cacha, Cantón Riobamba, Provincia de Chimborazo, los días 21, 22, 23, y 24 de abril del 2003, acordamos y resolvemos:

1. Los indígenas kichwas somos pueblos milenarios de estas tierras, con identidad, historia y formas de autogobierno propias, de ayer, ahora y siempre, por lo tanto siempre hemos permanecido y permaneceremos independientes de los gobiernos y el sistema capitalista explotador.

2. Decretar la movilización general en rechazo a la política neoliberal de Lucio Gutiérrez, por su sometimiento a los intereses norteamericanos (ALCA, Plan Colombia, Base de Manta, FMI) y por su vinculación a los banqueros corruptos; además, por su incumplimiento de los compromisos y acuerdos adquiridos con el Pueblo ecuatoriano en plena campaña electoral.

3. Rechazar la política divisionista y asistencialista del Gobierno de Lucio Gutiérrez (por la entrega de palas, picos, fundas de alimentos a comunidades), cuando lo que debería hacer es implantar una verdadera política de estado en favor de los pueblos, las nacionalidades indígenas y de los sectores populares del Ecuador. Por eso, desconocemos todo tipo de organizaciones y organismos indígenas paralelos que se han creado y se crearen en lo futuro por el Gobierno de Lucio Gutiérrez, exigiendo que toda la política oficial con respecto al movimiento indígena pase por la CONAIE y sus instituciones respectivas. Asimismo, exigir el presupuesto a las instituciones indígenas, de manera oportuna (DINEIB, CODENPE, DNSI)...

4. ...Retomar, impulsar y aplicar el proyecto político de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas que se basa en la construcción del Estado Plurinacional, y que se encuentra contemplado en la misma Carta Constitucional del Ecuador...

5. ...Exigir al Gobierno nacional una posición clara en el ámbito internacional sobre los derechos de los pueblos indígenas y con representantes propios. Además exigir la aprobación de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas en las Naciones Unidas...

6. ...Realizar el Congreso de la Educación Intercultural Bilingüe, para evaluar y replantear nuevas estrategias de educación bilingüe en el país.

7. Impulsar políticas de conservación ambiental que garanticen la soberanía territorial, seguridad y soberanía alimenticia.

8. Crear el Banco Indígena, a fin de conceder créditos que permitan el mejoramiento y desarrollo de los pueblos. Además capitalizar el Banco Nacional de Fomento.

9. Elaborar un plan general de solución de problemas de tierras a nivel de todos los Pueblos de la nacionalidad Kichwa y apoyar la titularización de las tierras; e impulsar los programas de crédito para adquirir tierras e impedir la intervención del INDA en tierras y territorios de propiedad comunal...

**Declaración De Kito. 2ª Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala (21-25 de julio, 2004; Quito, Ecuador).**

"..Somos pueblos originarios de Abya Yala. Nuestros antepasados, nuestros abuelos nos enseñaron a amar y venerar nuestra fecunda Pacha Mama, a convivir en armonía y libertad con los seres naturales y espirituales que en ella existen. Las instituciones políticas, económicas, sociales y culturales que tenemos, son herencia de nuestros antepasados y son la base para la construcción de nuestro futuro.

Los valles y las pampas, las selvas y los desiertos, los cerros y los nevados, los mares y los ríos, el águila y el cóndor, el quetzal y el colibrí, el puma y el jaguar, han sido testigos de nuestros sistemas socio políticos colectivos basados en la sustentabilidad humana y ambiental.

Fuimos despojados de nuestros territorios originales por los colonizadores y los estados nacionales; divididos para garantizar el control político y empujados a lugares inhóspitos. Los territorios que hoy habitamos se caracterizan por la conservación de la biodiversidad y existencia de recursos naturales que son ambicionados por las multinacionales por lo que nuevamente estamos sufriendo el despojo.

Los gobiernos nacionales, siguiendo los lineamientos del FMI, BM y el BID, nos devastan con el pago de la deuda externa y están revirtiendo nuestro derecho colectivo a la tierra , modificando legislaciones para permitir su privatización, la asociación con empresas y la apropiación individual.

Denunciamos que los gobiernos nacionales de América están empleando cada vez mas, la represión violenta caracterizada por violaciones de nuestros derechos humanos y derechos como pueblos; la criminalización de nuestros actos en defensa de la vida y ceremonias espirituales; la paramilitarización; los desalojos de nuestras tierras, la ocupación militar; la coptación y corrupción de autoridades locales y dirigentes; la promoción de proyectos que tratan de "compensar" los perjuicios que realizan empresas transnacionales; el supuesto reparto equitativo de beneficios; la migración forzada; y, promueven la división, la confrontación y el enfrentamiento armado entre comunidades, para imponer su política excluyentes, racistas y opresivas...

...Denunciamos que los estados nación de América se han caracterizado por violar instrumentos jurídicos nacionales e internacionales en detrimento de los derechos colectivos de nuestros pueblos, como el Convenio 169 de la OIT, del cual exigimos su ratificación inmediata por todos los países de América y del resto del mundo.

Reclamamos a la OEA, su falta de disposición para modificar la Declaración Americana de los Derechos de las "Poblaciones" Indígenas con la participación y decisión de los pueblos indígenas.

Reclamamos al sistema de naciones unidas por haber declarado un decenio de las poblaciones indígenas hueco, ya que no realizó las acciones necesarias para aprobar la declaración universal de los derechos de los pueblos indígenas.

Ante la situación de despojo que caracteriza la existencia de nuestros pueblos:

Resolvemos

Crear un espacio permanente de enlace e intercambio, donde converjan experiencias y propuestas, para que nuestros pueblos y nacionalidades enfrenten juntos las políticas de globalización neoliberal.

Trazar una agenda común de acciones y movilizaciones que manifiesten nuestro rechazo al modelo excluyente y de acción conjunta y concertada ante los organismos que acordemos participar.

Establecer alianzas con otros sectores de la sociedad que nos permitan enfrentar las políticas que nos oprimen, en especial con los movimientos sociales...Exigimos que los gobiernos solucionen todos los conflictos causados por la explotación de los recursos naturales y la falta de garantía territorial y de vida cuando se ejecutan políticas estatales y transnacionales tales como los casos de Sarayaku, Raposa Sierra del Sol, Plan Colombia, Río Pilcomayo, Montes Azules, Camisea, Caso del Gas de Bolivia y Margarita, Ashánica...

...Ante todo esto afirmamos:

Que los territorios que habitamos son nuestros por tiempo, por historia y por derecho y por lo tanto son inalienables, imprescriptibles e inembargables Que poseemos modelos propios que garantizan la reproducción de nuestros pueblos y nacionalidades en armonía con la naturaleza y tienen como base nuestra herencia cultural ancestral.

Que no necesitamos el reconocimiento legal para crear los espacios autonómicos que nos permitan el ejercicio de la libre determinación de nuestros pueblos y nacionalidades.

**Comunicado organizaciones indígenas (26 de enero, 2001; Quito, Ecuador).**

"Los dirigentes nacionales de la CONAIE, ECUARUNARI, CONFEUNASSC, FEINE, FENOCIN, FENACLE y FEI, manifiestan al país que existe una férrea unidad de estas organizaciones en las diferentes acciones contra las últimas medidas económicas criminales del gobierno de Noboa.

Asimismo en la reunión de hoy se ratifica una vez más el demostrar la Unidad firme entre todas las organizaciones y por lo tanto radicalizar la Movilización Nacional, más que todo en el sector rural con el cierre de vías, tomas de entidades públicas, concentraciones y manifestaciones en todo el país...

...Llamamos a todas las fuerzas democráticas y populares a sumarse a las medidas de hecho, hasta lograr la derogatoria del alza de combustible y de los pasajes. La lucha contra el paquete neoliberal, continuara hasta que el gobierno entienda, que no se puede gobernar en medio de imposiciones fondo monetaristas."(CONAIE, ECUARUNARI, FEINE, FENOCIN, FENACLE).

**Comunicado de la CONAIE (Quito, 29 de enero, 2001)**

"...A todos los amigos, hermanos y compañeros del movimiento indígena ecuatoriano, les llamamos a expresar su alta sensibilidad. Reciban un fraterno saludo de quienes hacemos la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE.

Conocido es por Ustedes, la grave crisis económica, política y social que vive el Ecuador, fruto de la aplicación de un modelo neoliberal y de medidas económicas y políticas que afectan fundamentalmente al pueblo pobre, mientras se benefician de la crisis los banqueros y grandes empresarios. Ante esa permanente políticas de los gobiernos, nos oponemos los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, y hemos propuesto políticas de estado tendientes a un dialogo nacional, a políticas que beneficien al conjunto de ecuatorianos y podamos orientarnos por senderos alternativos a un desarrollo equilibrado, sostenible y soberano. Pero las respuestas de los gobiernos son demagógicas, clientelares, divisionistas, discriminantes, racistas y altamente violentas con las nacionalidades indígenas y el pueblo empobrecido. Justamente, desde el 22 de enero, las nacionalidades indígenas y sectores campesinos del Ecuador estamos en un levantamiento de los pueblos para rechazar las políticas económicas que nos pauperizan más y más. Pero el Gobierno con un aparente menosprecio, ha dado ordenes de represión militar y policial, pocas veces visto en la historia del país, sin que se haya decretado siquiera Estado de Emergencia.

El resultado esta a la vista, cerca de 10 heridos de bala, 20 heridos de impactos de bombas lacrimógenas y cerca de 300 detenidos, la mayoría de los cuales se han venido liberando. Como ven los heridos son de nuestra parte. Pretenden negarnos el derecho a la protesta, a reunión y organización, rememorando los tiempos de las dictaduras. Detienen dirigentes o se los persigue con orden de captura, se viola la Autonomía de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, para impedirnos que nos reuniéramos los miles de compañeros de las comunidades indígenas de los altos paramos, de la costa y de la amazonía, que llegamos poco a poco a Quito. El aceptar el terror impuesto por el Gobierno, será catastrófico para el conjunto de la mayoría de ecuatorianos, porque se coartan las libertades, los derechos humanos universales, la Constitución, y se emprenderá uno de los mayores atracos y saqueos de los bienes y recursos que nos pertenecen a todos los ecuatorianos.

Para enfrentar justamente eso, en acto de sublime pasividad y resistencia activa y digna, varias de las comunidades de las nacionalidades indígenas decidimos llegar a Quito a mostrar nuestros rostros partidos por el hambre y la indignación, a ser sentir nuestros pasos de trayectorias milenarias, a hacer escuchar nuestros gritos clamorosos y proféticos, a agigantar nuestro corazón y pensamiento con las ganas de vivir y cuidar el futuro de nuestros nietos.

Este gobierno no se ha sensibilizado con lo que les ha pasado a los Presidentes anteriores. El peso de la aplicación de políticas serviles al FMI, grandes empresarios y banqueros, lo están hundiendo. Nosotros hemos dicho ahora con claridad. NO NOS INTERESA SACARLE AL PRESIDENTE NOBOA, porque tras de eso están otros intereses de poca gente con poder económico, que quieren asaltar oportunistamente el Poder, aprovechándose de nuestras luchas. Pero tampoco podemos dejar que gobiernen para sus amigotes, que siga la corrupción, que se proteja a los banqueros corruptos y continúe el salvataje y la protección de sus bienes.

Mientras nos preparamos, y construimos formas y espacios de poder desde lo local de los pueblos, para que junto a otros sectores, sigamos construyendo nuevas estructuras sociales y el Estado Plurinacional. Por ello nos permitimos solicitar se exprese de manera concreta su solidaridad, desde sus espacios y posibilidades. Desde una carta a los medios de información, a las autoridades de este gobierno para que cese la represión y se abra al diálogo, a compartir sus alimentos y abrigos, así como a colaborar económicamente, para cubrir los gastos de alimentación y movilización de los miles de compañeros que llegan a Quito.

Porque los sueños nuestros se identifiquen con los suyos, y los hagamos posibles" (Ricardo Ulcuango, Vicepresidente CONAIE).

**Convocatoria a acción urgente de la CONAIE contra gobierno de Jamil Mahuad (sin fecha).**

"La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE, junto a otras organizaciones sociales del país, convocamos a todos los organismos de solidaridad, de derechos humanos, a todas las hermanas organizaciones de los Pueblos Indígenas del Continente, a desarrollar acciones tendientes a frenar los niveles de represión, allanamientos, violación de derechos humanos, y un sistema de discriminación y violencia racial empleada por funcionarios y fuerza pública del Ecuador, por orden del Gobierno del Dr. Jamil Mahuad.

La lucha de los Pueblos del Ecuador de estos días, son acciones legítimas, reconocidas en la misma Constitución, que reconoce el poder soberano reside en el pueblo.

Atendiendo a ese reconocimiento constitucional mandato de los espíritus de nuestras sagradas montañas, ríos, cascadas y mares, para mantener nuestra dignidad a cualquier costo, los pueblos del ecuador emprendemos los Parlamentos Populares y el Gran levantamiento del pueblos como formas de resistencia a las políticas neoliberales, corruptas, antipopulares y antisoberanas, impuestas por los banqueros, grupos de gran poder económico, su gobierno que los representa.

El 11 de enero, luego de la organización de los parlamentos parroquiales, cantonales, provinciales, instalamos el Parlamento Nacional de los Pueblos, como forma de poder alterno y soberano, de donde los diferentes sectores sociales estamos discutiendo y generando propuestas de gobierno y Estado Plurinacional.

Este Parlamento ha resuelto varios decretos, que los adjuntaremos.

El levantamiento indígena y popular, implica varias acciones como los cierres de las vías, el desabastecimiento de productos a las ciudades, tomas de las grandes ciudades con movilizaciones, ha avanzado desde el campo a la ciudad...

...Demandamos la salida del Presidente Mahuad, por haber traicionado los intereses del país. Por haber entregado 1500 millones de dólares de los recursos del Estado a una banca cuyos dueños se robaron los fondos de sus depositantes, los ha protegido a ellos y a sus bienes. Además de eso ha permitido a estos mismos bancos la especulación con la cotización de la moneda de Estado Unidos de Norte América, que en una año ha subido de 7 mil sucres por dólar, a 25 mil sucres por dólar.

Y como premio final, decreta la dolarización de la economía ecuatoriana. Esto significa en concreto que mientras el sueldo básico está en 40 dólares, la canasta familiar para 5 miembros está en 250 dólares. En el campo los insumos agrícolas ya no están al alcance de indígenas y campesinos, ¿tendremos que dejar el campo? Pero las ciudades nos ofrecen solo más miseria. El gobierno a pesar de que habla de su grandes inversiones en salud y educación, prácticamente se acabó la gratuidad de los servicios. Quien alcanza a realizarse un diagnóstico médico, no puede comprar sus recetas médicas, por que los precios de los medicamentos están cerca del agujero negro en el espacio.

El Dr. Mahuad, que habla del derecho a la esperanza y al sueño de los ecuatorianos nos responde con 35.000 miembros del ejercito y 10 mil de la policía, un estado de movilización y emergencia nacional, como si estuviéramos en guerra, entonces ya no garantías ciudadanas. Allanan domicilios. No podemos circular en nuestra propia tierra. Nos prohíben reunirnos. Pero nosotros hemos desafiado lo poco de poder que le queda, con la desobediencia civil.

Por ello hemos avanzado a la toma de Quito. La mayoría hemos pasado como lluvia, como neblina, como viento, burlando los controles militares. Ahora estamos más de diez mil indígenas en Quito, se prevén las tomas de las otras ciudades.

Para ser verdaderos tenemos que ser un solo pensamiento, un solo corazón, una sola voz y palabra, y un solo puño.

Esperamos cualquier acción solidaria. Esperamos su levantamiento" (Antonio Vargas, presidente CONAIE).

**Resoluciones del Parlamento Nacional de los Pueblos del Ecuador (11 de enero, 2000; Quito, Ecuador)**

"...1. Instalar el Parlamento de los Pueblos del Ecuador como instancia de democracia y representación plurinacional, legítimo y soberano: el Parlamento de los Pueblos del Ecuador es un órgano permanente de decisión y resolución. Asume la preparación de la transición del NUEVO GOBIERNO.

2. Este Parlamento desconoce el paquete de medidas anunciado por Jamil Mahuad y convoca a la desobediencia civil y al levantamiento de los pueblos hasta lograr la revocatoria del Presidente y su Gobierno, Congreso Nacional, Corte Suprema de Justicia y los Organismos de Control y la instauración de un gobierno del pueblo...

4...Los parlamentarios/as de los pueblos del Ecuador, en representación de 22 provincias del país y de las propuestas discutidas a nivel cantonal y provincial, ratifican la necesidad de un cambio total del modelo neoliberal por una economía justa, solidaria, ambientalmente sostenible, que reconoce la plurinacionalidad y la diversidad cultural, productiva y democrática, orientada hacia el desarrollo humano.

5. Los pueblos del Ecuador, representados en este Parlamento Nacional, resuelven ejercer y desarrollar la democracia, real, con verdadera participación y orientada hacia un modelo político, bajo los principios AMA KILLA, AMA LLULLA, AMA SHUA...(Antonio Vargas, CONAIE; entre otros).

**Mandato del Parlamento de los Pueblos del Ecuador para la salvación nacional (11 de enero, 2000; Quito, Ecuador).**

"Considerando que el actual modelo económico y político aplicado por los gobiernos en estos últimos veinte años, ha sembrado pobreza, inseguridad, angustia y desmoralización en los hogares de la ciudad y el campo. Este viejo modelo ha llevado a la concentración de la riqueza en manos de un pequeño grupo de banqueros y familias poderosas, y a crear una falsa democracia vinculada a estos intereses...

...Que si bien la crisis ha venido profundizándose desde hace dos décadas, ahora el primer responsable es Jamil Mahuad, que privilegió el salvataje de los banqueros corruptos y de las transnacionales ineficientes, financistas de su campaña presidencial, en lugar de responder a los sagrados intereses nacionales. Que la incapacidad del Presidente ha llevado al Ecuador a la bancarrota económica y moral, perversamente, ha sembrado el caos económico con una devaluación desenfrenada y el fantasma de la hiperinflación, para dar el golpe extremo de la dolarización de la economía y la privatización del patrimonio nacional, siendo absolutamente corresponsables y cómplices de esta destrucción el Congreso Nacional y la Función Judicial.

Que los responsables de la debacle nacional no pueden seguir al frente del país, ha fracasado un proyecto económico y político, un proyecto de país excluyente, han fracasado sus autores y beneficiarios, la clase política y los banqueros corruptos. El cambio de nombres, del Presidente

por el Vicepresidente o por el Presidente del Congreso Nacional, así como el adelanto de las elecciones, no son ninguna solución, puesto que la experiencia de febrero del 97 demostró al pueblo ecuatoriano, que los políticos utilizaron la energía del pueblo para colocar en el Ejecutivo a otro representante de su propia gavilla, confiscando el levantamiento cívico y reeditando la sentencia de Eugenio Espejo: "Último día de despotismo y primero de lo mismo".

Que a lo largo de la historia, las Fuerzas Armadas han desempeñado un rol importante en defensa de los intereses nacionales y del pueblo ecuatoriano; y el actual momento reclama su participación directa en respaldo a las decisiones de los pueblos del Ecuador.

Que es la hora del cambio total, quizás esta sea la última oportunidad que nos brinda la historia para salvar a la patria; cuando los electos traicionan el mandato de la ciudadanía, la democracia debe regresar a su fuente: la SOBERANIA POPULAR. Esto significa un cambio de rumbo: construir una NUEVA DEMOCRACIA, una NUEVA ECONOMÍA, una NUEVA ETICA y una NUEVA ADMINISTRACION. Es la hora de UN PROGRAMA ALTERNATIVO, que reactive la producción, reduzca la inflación favoreciendo la inversión en desarrollo humano, rescate la democracia para los pueblos, moralice la nación y construya la unidad latinoamericana para participar en el nuevo orden mundial. Queremos TRANSFORMACIONES PROFUNDAS que aseguren PAN CON DIGNIDAD para todos los ecuatorianos.

En uso del poder conferido por la soberanía popular y en ejercicio de la auténtica democracia, el Parlamento Nacional de los Pueblos del Ecuador,

RESUELVE

1. Convocar a los pueblos del Ecuador a LEVANTAMIENTO GENERAL para revocar el mandato del Gobierno presidido por el Dr. Jamil Mahuad y del Congreso Nacional, y la disolución de la Corte Suprema de Justicia, a fin de dar paso a la AUTENTICA DEMOCRACIA de los pueblos del Ecuador, que represente a los indios, negros y mestizos, a las mujeres y hombres trabajadores, a los patriotas civiles y militares, a los cristianos y creyentes comprometidos, a los empresarios honestos, a las diversas regiones y provincias del país, todos los que no somos responsables de la destrucción de la patria ni tenemos las manos manchadas con la corrupción.

2. El PARLAMENTO DE LOS PUEBLOS DEL ECUADOR ASUME PLENOS PODERES PARA DECIDIR EL NUEVO RUMBO ECONOMICO, POLITICO, ADMINISTRATIVO Y MORAL DE LA PATRIA. Somos los herederos de la historia de dignidad del Ecuador, continuamos el camino abierto por Rumiñahui, Espejo, Illescas, Bolívar, Manuela Sáenz, Montalvo, Daquilema, Alfaro, Vargas Torres, Carlos Concha, Alberto Enríquez Gallo, Mardoqueo León, Dolores Cacuango, Leonidas Proaño y demás mártires y dirigentes populares.

3. Constituir la NUEVA REPUBLICA DE LOS PUEBLOS DEL ECUADOR, mediante la aplicación de los siguientes OBJETIVOS y POLÍTICAS de gobierno...

   ...PLAN NACIONAL DE ETICA: generar una nueva conciencia ciudadana que rescate los valores, virtudes y principios fundamentales del ser humano. Promover la práctica de una cultura de la honradez y la solidaridad. Aplicar los principios del Buen Gobierno: Ama Quilla, Ama Llulla, Ama Shua (No ser ocioso, no mentir, no robar). Reorientación de los fondos recuperados de la corrupción a programas masivos de empleo, educación, salud y vivienda...

   NUEVA DEMOCRACIA Y REFORMA DEL ESTADO: Instauración de un Estado plurinacional, unitario, democrático, descentralizado, transparente y equitativo.

Instauración de una Junta de Gobierno, un Consejo de Estado y Parlamentos seccionales y nacional que sean la expresión y representación de los pueblos, sectores sociales, regiones y provincias del país. Reconocimiento de la participación y la descentralización como un mecanismo básico para el ejercicio de la democracia, que garantice la unidad en la diversidad. Vigencia plena de los derechos culturales y colectivos de los pueblos indígenas y las Comarcas Negras, de aquellos contenidos en la Constitución Política de la República del Ecuador y en el Convenio 169 de la OIT, reconocimiento e impulso del derecho consuetudinario. Reconocimiento de la equidad de género como elemento estratégico del ejercicio de la política y la democracia y plena vigencia de las reformas constitucionales y legales, a favor de las mujeres ecuatorianas y de los mecanismos de exigibilidad de derechos. Vigencia e impulso a los principios y las normas de protección integral de derechos de los grupos en desventaja, especialmente de la niñez, la adolescencia y la tercera edad, y fortalecimiento de los mecanismos de exigibilidad de derechos creados para este fin. Coparticipación de las Fuerzas Armadas en el desarrollo integral del país...

...EDUCACIÓN: Reconocimiento de la educación como un derecho prioritario para el desarrollo: fortalecer la educación pública; dotarla de los recursos adecuados para su modernización; participación de los padres de familia y la comunidad en la toma de decisiones y el control; mantener la responsabilidad estatal en la totalidad del servicio educativo. Fortalecimiento de la calidad educativa tanto en educación básica como en bachillerato y la educación superior. Educación basada en el respeto y diálogo intercultural que fortalezca la identidad de los diferentes pueblos del Ecuador; recuperación de la práctica de valores humanos, modelos y métodos de aprendizaje que equilibren la vida y la práctica social, psico-afectiva, emocional, relacional, socio-ambiental y productiva con los procesos de conocimiento y desarrollo del pensamiento. Garantizar y fortalecer el Sistema Nacional de Educación Intercultural Bilingüe. Reorientar las universidades al compromiso con el desarrollo, la democracia y la ética del país. Promoción de carreras técnicas intermedias a través de organismos de capacitación del Estado. Reactivación del Servicio Ecuatoriano de Capacitación Profesional. Impulso de la ciencia y tecnología como base del desarrollo del país.

IDENTIDAD CULTURAL: Consolidación de una concepción pluricultural de nuestro Estado, con base en el diálogo intercultural y el respeto irrestricto a las diversas culturas, para construir una nueva unidad del país. Promover el diálogo de saberes que combine nuestra originalidad con los resultados más avanzados de occidente y la revolución científico-técnica. Apoyo al arte, la estética y el conocimiento mítico simbólico de nuestros orígenes andinos y amazónicos, así como a todas las expresiones artísticas, estéticas y culturales de la nación, como elementos fundamentales de la identidad cultural. Democratización de la información. Acuerdo nacional con los medios de comunicación y los comunicadores sociales para consolidar una nueva visión de país.

AMBIENTE SANO Y EQUILIBRIO SOCIOAMBIENTAL: Aplicación de auditorías socioambientales integrales a todas las empresas dedicadas a actividades productivas extractivas y de gran impacto socio- ambiental para determinar una utilización sustentable de los recursos naturales renovables y no renovables. Fortalecimiento del sistema de parques nacionales, áreas protegidas y zonas de reserva, y protección de los ecosistemas frágiles como interés superior frente a las actividades económicas. Prohibición de la tala de bosques primarios. Establecimiento de una normativa de protección integral de los derechos de los pueblos nativos asentados en las zonas de influencia y de los ecosistemas donde se realizan las actividades económicas de bajo, medio o gran impacto socio-ambiental, como condición imprescindible de los contratos entre el Estado, las empresas públicas, comunitarias y privadas. Impulso de una cultura plurinacional de respeto y convivencia con la naturaleza y nuestro planeta a través de

los medios de comunicación, el sistema educativo, las políticas públicas nacionales, regionales y locales a favor del desarrollo. Introducción de una calificación ecológica como condición para la inversión y producción, tanto en el campo como en la ciudad. Exigencia del pago de la deuda ecológica como forma de reducción de la deuda externa.

SOBERANIA Y UNIDAD NACIONAL: Respeto a la autodeterminación de los pueblos. Respaldo a las iniciativas de paz. Declaración del Ecuador como zona neutral de paz. Impulsar un proceso de fortalecimiento de las diversas identidades regionales, de desarrollo equitativo y solidario a nivel económico y político de las provincias y municipios; mediante un acuerdo nacional de descentralización. Detener la manipulación y los afanes de división del país, garantizando la unidad nacional en base al respeto y estímulo de los valores que tiene cada una de las regiones...

...Estas resoluciones exigen el aporte y el sacrificio de todos los que tenemos fe en la refundación de la República. Llamamos a todos los hombres y mujeres honestos a participar en esta gran MINGA DE SALVACION NACIONAL.

Llamamos a los países latinoamericanos y a los organismos internacionales a ser testigos y a respetar este esfuerzo de reconstrucción económica, política y moral de nuestra Patria.

Dado en la ciudad de San Francisco de Quito, Distrito Metropolitano, a los 11 días del mes de Enero del 2000.

**Declaración de movilización nacional de la CONAIE (2 de febrero, 2004; Quito, Ecuador).**

"...La CONAIE, ante este hecho declaró el estado de movilización nacional de todas sus organizaciones de base y responsabiliza al gobierno por la vida y la seguridad de los demás dirigentes y en particular de sus familias...

...Finalmente instó al pueblo ecuatoriano, a las Instituciones y Organismos de Derechos Humanos nacionales e internacionales que la respuesta del Movimiento Indígena ha sido pacífica, justamente el 21 de enero se abstuvo de participar en movilizaciones para evitar el enfrentamiento con grupos armados dirigidos por Napoleón Villa. Agregó además que el Movimiento Indígena continuará con esa posición pacífica, pero firme e inclaudicable en la defensa de los intereses de los más pobres del Ecuador".

CONSEJO DE GOBIERNO DE LA CONAIE

AMA KILLA, AMA LLULLLA, AMA SHUA

(Leonidas Iza, Presidente CONAIE)

**Declaración de marcha por la soberanía, el territorio y los recursos naturales (13 de mayo, 2002; Santa Cruz, Bolivia).**

"Más de 500 representantes y comunarios de base de las organizaciones indígenas, campesinas y de mujeres campesinas, colonizadores y movimiento sin tierra hemos iniciado nuestra MARCHA POR LA SOBERANÍA POPULAR, EL TERRITORIO Y LOS RECURSOS NATURALES.

Nuestra MARCHA... no concluirá hasta cuando obtengamos lo siguiente:

1. El archivo del proyecto de Reforma Constitucional aprobado a la media noche del día 9 de mayo por la Cámara de Diputados, por estar dirigido a distraer a la opinión pública con una falsa apertura democrática, cuando en realidad favorece y refuerza el poder político partidario

desde el Parlamento, consolidando la dependencia directa y absoluta de los poderes ejecutivo y judicial, mientras las medidas sobre participación democrática quedan restringidas a la voluntad y requisitos que determine el Parlamento y excluyen de manera expresa la posibilidad de que los bolivianos, pueblos, comunidades y ciudadanos, tomemos parte en la definición de la norma fundamental que rige los destinos del país.

EXIGIMOS QUE SE APRUEBE UNA LEY DE NECESIDAD DE REFORMA CONSTITUCIONAL QUE ÚNICAMENTE MODIFIQUE EL ARTÍCULO 230 AUTORIZANDO LA CONVOCATORIA A UNA ASAMBLEA CONSTITUYENTE CON PARTICIPACIÓN DE TODOS LOS SECTORES SOCIALES DEL PAÍS Y SIN LA EXCLUSIVA MEDIACIÓN DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS.

2. El archivo definitivo del Proyecto de "Ley de Apoyo al Desarrollo Sostenible y de Reforma a la Ley Forestal", que favorece a los grandes madereros, poniendo en riesgo la aplicación de nuestros derechos a acceder a la propiedad agraria y al aprovechamiento de los recursos naturales del país, y por atentar contra la sostenibilidad de los recursos forestales.

3. El compromiso público y escrito del Poder Ejecutivo encabezado por el Presidente de la República, de no aprobar las normas reglamentarias y técnicas comprendidas en el "Paquete Agrario", que buscan limitar el acceso a la tierra de las comunidades indígenas, campesinas y de colonizadores para favorecer los sectores ganaderos, madereros y latifundistas, y la adopción de las medidas que desde hace varios años estamos demandando para garantizar la aplicación de nuestros derechos establecidos en el Convenio 169 de la OIT, la Constitución Política del Estado, la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria, y la Ley Forestal.

CONVOCAMOS A TODOS LOS CIUDADANOS Y A LAS ORGANIZACIONES DE LA SOCIEDAD CIVIL A UNIRSE A NUESTRA MARCHA POR LA DEFENSA DE LOS DERECHOS DE CAMPESINOS E INDÍGENAS Y DE TODOS LOS BOLIVIANOS".

(SECRETARÍA DE TIERRA Y TERRITORIO – CIDOB, FEDERACIÓN NACIONAL DE MUJERES CAMPESINAS DE BOLIVIA BARTOLINA SISA, MOVIMIENTO SIN TIERRA DE BOLIVIA, COORDINADORA DE INTEGRACIÓN DE ORGANIZACIONES ECONÓMICAS CAMPESINAS DE BOLIVIA – CIOEC, COORDINADORA DE PUEBLOS ETNICOS DE SANTA CRUZ – CPESC, COORDINADORA DE PUEBLOS INDÍGENAS MOJEÑOS – COPIM, ORGANIZACIÓN INDÍGENA CHIQUITANA, CENTRAL INDÍGENA DE COMUNIDADES DE LOMERÍO – CICLO, CENTRAL INDÍGENA DE COMUNIDADES DE CONCEPCIÓN – CICC, CENTRAL INDÍGENA PAIKONEKA DE SAN JAVIER - CIP-SJ, CENTRAL INDÍGENA DE COMUNIDADES CHIQUITANAS DE PAILÓN- CICHIPA, CENTRAL INDÍGENA DE BAJO PARAGUÁ – CIBAPA, CENTRAL AYOREA NATIVA DEL ORIENTE BOLIVIANO – CANOB, SUBCENTRAL DE LA ETNIA INDÍGENA CANICHANA – BENI, TERRITORIO INDIGENA MOJEÑO IGNACIANO - TIMI – BENI, TERRITORIO INDÍGENA MULTIÉTNICO, FEDERACIÓN SINDICAL UNICA DE TRABAJADORES CAMPESINOS DE SANTA CRUZ, FEDERACIÓN SINDICAL UNICA DE TRABAJADORES CAMPESINOS DE PANDO, FEDERACIÓN UNICA DE TRABAJADORES CAMPESINOS DE COCHABAMBA, FEDERACIÓN DEPARTAMENTAL DE MUJERES CAMPESINAS DE COCHABAMBA, FEDERACIÓN DEPARTAMENTAL DE MUJERES CAMPESINAS DE SANTA CRUZ, CENTRAL UNICA DE TRABAJADORES CAMPESINOS DEL NORTE DE SANTA ROSA DEL SARA - SANTA CRUZ, FEDERACIÓN UNICA DE TRABAJADORES CAMPESINOS -VACA DIEZ – BENI, CENTRAL GUAYARAMERÍN DE TRABAJADORES CAMPESINOS – BENI, FEDERACIÓN CAMPESINA -REGIONAL MADRE DE DIOS – PANDO, MOVIMIENTO SIN TIERRA - GRAN CHACO, MOVIMIENTO SIN TIERRA - SANTA CRUZ).

**Carta abierta de los Pueblos Indígenas y Originarios al Presidente de Bolivia Señor Carlos D. Mesa (7 de marzo, 2005; Bolivia)**

"Señor Presidente..

...A lo largo de los 15 meses que dura su gestión de gobierno hemos sido testigos de su ambigüedad y falta de decisión para encarar los cambios profundos que venimos reclamando, a pesar de todo nuestro esfuerzo por acercarnos con propuestas precisas y fundamentadas, pero Ud. insiste en desconocernos, llamándonos irracionales, despreciando nuestra visión en una actitud que demuestra racismo. Ud. nos discrimina cuando busca aislarnos de las decisiones políticas, cuando promueve la confrontación de sus seguidores contra nuestras demostraciones y cuando prefiere alinearse con intereses privados y foráneos por sobre los justos reclamos de los bolivianos.

Llama la atención en su discurso la facilidad con que intenta criminalizar al movimiento indígena – popular como los causantes de la crisis por profundizar la protesta...Pone como condición de su permanencia, que los movimientos sociales y los pueblos indígenas resignemos nuestras demandas lo que equivale a que traicionemos a nuestras comunidades, a nuestros pueblos y al país en su conjunto; eso no es algo que podamos asumir por principios de dignidad nacional y amor a Bolivia, talvez algo que los políticos neoliberales no entienden.

Le llamamos a reflexionar sobre sus verdaderos compromisos con la patria; vemos que la Ley de Hidrocarburos es la verdadera razón de sus desvelos ante la presión extranjera. Para nosotros, la Nueva Ley de Hidrocarburos debe garantizar el cumplimiento de nuestros derechos indígenas establecidos en leyes nacionales y Convenios internacionales, especialmente el referido a la Consulta (que no es veto) y que son parte de lo aprobado por los Diputados; así mismo debe permitir el acceso al 50% de la renta petrolera para Bolivia, tal como definió el Referéndum; la formula del 18/32 que se intento imponer de manera fraudulenta es inaceptable para nosotros porque el 32% de impuestos es deducible de las utilidades y del IVA, y dejará a los bolivianos con un beneficio real menor al 8%; incluso para departamentos productores antiguos como Santa Cruz, los beneficios serán menores que los actuales.

Tampoco nos pida renunciar a nuestro legítimo derecho de tener representantes indígenas en la Asamblea Constituyente, para que podamos participar democráticamente en la refundación del país, para asegurar que las barreras del racismo sobre las cuales funcionó el Estado en los últimos 180 años sean definitivamente abolidas. Lo contrario solo llevará a profundizar los conflictos inter étnicos y regionales, será trasladar hacia el futuro la confrontación entre pobres y opresores. Le llamamos a dar una mano solidaria a los Pueblos Indígenas de Bolivia que permita garantizar el respeto de nuestros derechos, cumplir sus compromisos, y evitar la confrontación racista que vemos surgir entre sus seguidores.

Frente al conflicto de El Alto, no podemos sino solidarizarnos con nuestros hermanos de la ciudad que viven privados de los elementales servicios de agua y saneamiento, ellos reclaman la autogestión de esos servicios porque la privatización del agua no ha sido una solución para miles de familias pobres. Le llamamos a realizar un esfuerzo de confianza en los bolivianos para avanzar en una solución por sí mismos, pedimos un esfuerzo de creatividad en su equipo de tecnócratas para buscar soluciones de autogestión indígena y local y prescindir de dependencia extranjera...

...Por nuestra parte no nos queda mas que seguir luchando por la justicia negada de cinco siglos.

(CONAMAQ - Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyo; CAOP – Consejo de Ayllus Originarios de Potosí; Ayllus y Markas de Cochabamba; Ayllu San Lucas Chuquisaca; **C**SUTCB - Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia; CPESC - Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz; APG - Asamblea del Pueblo Guaraní; OICH -

Organización Indígena Chiquitana; CPEMB - Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni; MST - Movimiento Sin Tierra; CSCB - Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia; FSMC BS - Federación Sindical de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa).

**Boletín de Prensa de FENOCIN (3 de mayo, 2005; Quito, Ecuador)**

"…En el documento se enfatiza, que los pueblos indígenas en el año 1994, gestaron un importante proceso de participación y actoría social, alcanzándose entre otras conquistas, la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, del Consejo Nacional de Planificación de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros, CONPLADEIN y la ejecución del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador, PRODEPINE.

El cuerpo directivo de CONPLADEIN se conformó con la participación de los principales organizaciones sociales del país; FENOCIN, CONAIE, FEINE, FEI Y FENACLE, testimoniando de esta manera una vocación unitaria y el deseo de luchar por un desarrollo sustentable con identidad y con una visión intercultural...

...Señala la carta que el actual Presidente de la República, debe tomar en cuenta que el movimiento indígena ecuatoriano es diverso y pluralista, con procesos y tendencias como la FENOCIN, que constituye una organización con 36 años de lucha, más antigua que la CONAIE, y que aglutina a una estimable base de comunidades indígenas quichuas que viven en la sierra y en parte de la amazonía ecuatoriana. Se destaca que la FENOCIN, ha participado en procesos de mejoramiento de la Reforma Agraria, que intervino además, en la Asamblea Nacional Constituyente de 1998, que ha sido la protagonista del diálogo de las organizaciones indígenas y campesinas en el gobierno de Gustavo Noboa, que permitió al pueblo ecuatoriano conocer sobre el Plan Colombia, gas popular, tierras, transporte, Banco Nacional de Fomento, migrantes, riesgos y el ALCA.

La FENOCIN, con sus movilizaciones ha impedido la privatización del patrimonio nacional, del petróleo, la electricidad, telecomunicaciones y seguridad social. Ha defendido la responsabilidad social del Estado rechazando la subida del precio del gas y de los combustibles y a defendido la soberanía nacional en contra del TLC...(Elisa Araujo; Departamento de Comunicación, FENOCIN)

**Comunicado de prensa de AIDESEP (6 de julio, 2004; Lima, Perú)**

"La Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP), organización de los pueblos indígenas de la amazonía peruana, que representa a 1250 comunidades, 53 federaciones y 6 organizaciones regionales indígenas; ganadora de premios nacionales e internacionales por la defensa de los derechos humanos y los derechos colectivos de los pueblos indígenas...

...AIDESEP es una organización indígena que ha ganado su prestigio combatiendo permanentemente a todos los depredadores del bosque amazónico, en especial los madereros ilegales individuales, en empresas o en consorcios. El comercio ilegal de maderas llegó a nuestras comunidades a través de estos "empresarios" que pervirtieron a muchos hermanos engañándolos con "contratos" y con "habilitaciones" para introducirse en los territorios indígenas. AIDESEP ha luchado contra estos agentes externos que han llegado hace muchos años a la amazonía a esclavizar a nuestros hermanos. Esclavistas extranjeros y peruanos hicieron de la amazonía su centro de operaciones...

...AIDESEP, por enésima vez repite que las concesiones madereras de la Región Ucayali se hicieron SIN CONSULTA PREVIA INFORMADA a los pueblos indígenas de la región; tal como lo establece el Convenio 169 –OIT y sin ningún Plan de Manejo Sostenible como lo señala la Ley. Es más, está registrado en el Ministerio de Agricultura, desde 1996, la demanda

de las organizaciones ashaninkas del Cohengua de una Reserva Comunal con el nombre de "Inuya – Tahuanía"...

**Manifiesto para el cese de privatizaciones (CONAIE, FEINE, FENOCIN...14 de Noviembre, 2001; Quito, Ecuador).**

"Los movimientos indígenas CONAIE, FEINE y FENOCIN, el Frente Unitario de Trabajadores, la Coordinadora de Movimientos Sociales...la venta de las empresas eléctricas constituye un atentado contra el patrimonio nacional y amenaza con destruir *el derecho a la energía de todo el pueblo ecuatoriano*...

...RESUELVEN:

1. Declarar la oposición total a la venta de las empresas eléctricas por constituir un atraco al patrimonio del pueblo ecuatoriano.

2. Convocar a la movilización general del pueblo ecuatoriano para impedir la venta de las empresas eléctricas mediante asambleas, consultas y resoluciones, con las cuales se prepara el levantamiento indígena y la huelga de movimiento sindical. Apoyar la huelga de los trabajadores eléctricos del 15 y 16 de noviembre...

**Comunicado de los Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (11 de Noviembre, 2004).**

"Miles de patriotas bolivianos – nuestros antepasados de diversos pueblos indígenas y originarios – ofrendaron sus vidas defendiendo el territorio del Chaco para que los hidrocarburos beneficiaran a sus hijos y las futuras generaciones de Bolivia...

...En Octubre del 2003 los pueblos indígenas unidos con los pobres del campo y las ciudades con dignidad nacional resistimos la corrupción política – empresarial iniciando el camino de la recuperación de los hidrocarburos, expulsamos al asesino y sus lacayos, planteamos al país una nueva agenda para garantizar que las riquezas de nuestra tierra y sus recursos naturales sean distribuidos de manera justa y beneficien a todos los bolivianos por igual.

El 18 de Julio del 2004, a través del Referéndum Vinculante la mayoría de los bolivianos ratificó su voluntad de recuperar la propiedad de los hidrocarburos, ejercer la administración directa del negocio del gas y asegurar que el país reciba el 50% de los beneficios. Dimos un mandato obligatorio para todos los poderes del Estado boliviano que deben cumplir sin dejar el marco legal y por sobre todo garantizando los derechos de los pueblos que conformamos Bolivia.

A un año de la heroica resistencia indígena popular de Octubre, los bolivianos hombres y mujeres de numerosas organizaciones de pueblos indígenas, trabajadores fabriles, mineros, maestros, asociaciones ciudadanas, representantes de regiones, intelectuales, colegios profesionales, comités cívicos, funcionarios del Gobierno Nacional, junto con parlamentarios de todos los partidos políticos, hemos colaborado y consensuado una propuesta para la Nueva Ley de Hidrocarburos que fue aprobada en grande y por amplia mayoría en la Cámara de Diputados...

...Ante la gravedad de la conspiración que los traidores urden contra Bolivia, los pueblos indígenas del oriente, la amazonía y el chaco declaramos:

1. Respaldamos el proyecto de Ley de Hidrocarburos aprobado en grande en la Cámara de Diputados por ser una expresión patriótica y consensuada con la participación de amplios

sectores de la sociedad civil, a través de una discusión abierta y profunda con los partidos políticos y el gobierno nacional. El debate ha sido pluralista, transparente y público, todos los argumentos fueron considerados aceptándose aquellos que efectivamente garantizan el cumplimiento del Referéndum Vinculante.

2. Conminamos a los parlamentarios nacionales a cumplir el mandato soberano del pueblo boliviano siendo consecuentes con el texto del Proyecto de Ley que ellos mismos ya aprobaron; les alentamos para no dejarse amedrentar por grupos antipatriotas que buscan dividir al país para conservar sus negociados con las transnacionales en desmedro de las mayorías indígenas y populares...

...5. Tal como demostramos en la reciente marcha nacional por la conmemoración de los mártires de Octubre, los pueblos indígenas y originarios, junto con los sectores campesinos, mineros y trabajadores estamos dispuestos a defender nuestros derechos hasta las últimas consecuencias. Ante las amenazas de sectores reaccionarios que pretenden representar a las regiones para imponer sus fines egoístas y antinacionales, los pueblos indígenas advertimos que no permitiremos que nuestros derechos sean vulnerados en la nueva Ley de Hidrocarburos.

6. Ante la sedición promovida por las elites de los comités cívicos de Tarija y Santa Cruz, como APG proponemos la creación del Departamento del Gran Chaco como la legítima demanda de autonomía de sus habitantes. Declaramos desde ahora el estado de emergencia máxima de nuestras bases convocándolas a preparar la defensa de la patria. Advertimos al gobierno, al parlamento y a los vende patria que no permitiremos una Ley que favorezca a las transnacionales antes que al pueblo boliviano, y de ser necesario instruiremos una movilización nacional para la toma de pozos, el cierre de válvulas, el bloqueo general de caminos.

¡¡Por los derechos de los pueblos indígenas y originarios en la nueva Ley de Hidrocarburos" (Organización Indígena Chiquitana – OICH; Asamblea del Pueblo Guaraní – APG; Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz – CPESC; Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni – CPEMB).

**Carta pública del presidente de ECUARUNARI al presidente de Ecuador Lucio Gutiérrez (9 de julio, 2004)**

"Señor Presidente:

Es de su conocimiento que en 1998 la Asamblea Nacional Constituyente reconoce y plasma en la Constitución Política el reconocimiento jurídico-político de los indígenas como "pueblos que se autodenominan nacionalidades" (Art.83 y Art.84), con lo que se nos incorpora al Estado como colectividades históricas de raíces ancestrales**,** fortaleciendo así al Ecuador como un Estado Social de Derecho, soberano, unitario, democrático, pluricultural y multiétnico...

...Señor Presidente, debemos manifestar que lo actuado por su gobierno, frente a los Pueblos y Nacionalidades indígenas y sus instancias de desarrollo como el CODENPE, representa un retroceso de 20 años en lo que a concepción y políticas frente a los Derechos de los Pueblos Indígenas, en tanto violenta groseramente los Derechos contemplados en el país y en el concierto internacional.

Las pretensiones de dividir y fragmentar es una forma de etnocidio y genocidio que atenta contra la cultura y la vida de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, y eso el algo que no estamos dispuestos a permitir. Tenemos el Derecho y la legitimidad para exigir que se respete nuestra integralidad sociocultural y política. Por todo esto, reclamamos y demandamos que se respete las instancias indígenas legalmente constituidas, en caso de persistir en la violación de la Ley serán las propias nacionalidades y pueblos quienes exigirán activamente el respeto a sus Derechos y conquistas conseguidas a lo largo de la historia".(Humberto Cholango,

PRESIDENTE DEL CONSEJO DE GOBIERNO CONFEDERACION DE PUEBLOS DE LA NACIONALIDAD KICHWA DEL ECUADOR; ECUARUNARI)

**Comunicado de la CONAIE (31 de enero, 2000)**

"...Acabamos de ser testigos nuevamente de uno de los movimientos populares más profundos con los que inicia este nuevo siglo: la rebelión indígena popular en Ecuador. Sus causas, como siempre, han venido acumulándose en siglos de agravios, hasta llegar a los que la propia globalización neoliberal quiere imponer a nuestros pueblos. Sin embargo la dignidad de los indios, negros y mestizos de Ecuador ha decidido agigantar el mismo YA BASTA que el 1 de enero de 1994 en Chiapas y las protestas en Seattle contra la OMC, sacudieron al mundo como una advertencia al proyecto neoliberal que, de persistir en sus políticas agobiantes, deberá enfrentarse con mas de una resistencia. Hoy el pueblo ecuatoriano, en especial los indígenas herederos de Daquilema y Lázaro Cóndor, nos dan ejemplo de dignidad y valor en su lucha por impedir que Ecuador se convierta, no sólo en una base militar de los EE.UU. para ser usada en contra de los movimientos populares de los países vecinos, sino también para impedir que mediante la dolarización de nuestra economía, se quiera fraguar una nueva forma de posesión económica y política que le permita a los EE.UU. mantener una suerte de enclave en el corazón de Sudamérica.

Denunciamos por ello que la supuesta solución institucional a la crisis es, en realidad, una imposición de ese mismo poder en contra del ejercicio de la autentica soberanía popular que, teniendo al frente al movimiento indígena, decidió poner freno a la corrupción y al festín que la oligarquía criolla viene realizando en perjuicio de mas del 65% de los ecuatorianos. Sin embargo, y a pesar de la aparente solución externa a la crisis, el movimiento indígena-popular ha triunfado moral y políticamente puesto que fue capaz de demostrar, con formas pacificas, la voluntad de un pueblo cuando decide defender sus derechos y su dignidad. Por todo ello, los abajo firmantes, no podemos guardar silencio ni dejarlos solos. Con nuestra palabra queremos hacernos presentes y solidarizarnos con su lucha, y condenar a su vez la cacería de brujas que se ha iniciado especialmente contra los líderes indígenas, demostrando con ello la verdadera naturaleza de ese gobierno fraguado en los EE.UU. con el triste respaldo de la mayoría de los gobiernos latinoamericanos. Denunciamos las amenazas de reprimir toda protesta en contra de las políticas económicas que dieron lugar, justamente, a la movilización indígena y popular en Ecuador, así como a la campaña del propio ministro de gobierno Francisco Huerta de azuzar al racismo, puesto que con ello se busca desencadenar una peligrosa escalada de violencia por parte de la oligarquía ecuatoriana en contra de los pueblos indígenas..."

**Comunicado de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia - CIDOB (31 de enero, 2003; Santa Cruz, Bolivia).**

"Ante la firma de un acuerdo entre el gobierno y el sector cocalero, en el que se incluye la formación de una mesa de negociación sobre el tema de Tierras indígenas y recursos naturales, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) comunica a la opinión pública lo siguiente:

1. Los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia tienen un solo interlocutor valido a nivel Nacional y es la CIDOB, organización que tiene 20 años de existencia y agrupa a los indígenas de 7 departamentos del país...Ninguna institución ni organización local puede arrogarse la representación nacional de los pueblos indígenas de tierras bajas, por lo que rechazamos las pretensiones de CEJIS y los dirigentes de CPESC de hablar a nombre nuestro y denunciamos a la opinión publica que estas instituciones, únicamente están respondiendo a los intereses del MAS de ganar espacios políticos mas allá del sector cocalero...

...3. Por eso nos preocupa que el gobierno actual cometa los mismos errores que los gobiernos

pasados, incluyendo en sus acuerdos con el sector cocalero, el tema indígena, únicamente con la finalidad de salir del paso.

4. La confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia hace un llamado a las autoridades de gobierno a respetar la representatividad de cada sector y cumplir su compromiso para los días 3 y 4 de febrero...

**Comunicado de la CONAIE (8 de septiembre, 2000; Quito, Ecuador)**

"...El gobierno cree que va a convencer al sector indígena entregando unas cuantas latas de sardinas y otras cuantas carretillas, nosotros estamos concientes que eso no soluciona el problema del empobrecimiento del 78% de la población rural y del 45 % de niños desnutridos menores de 5 años. Estos datos muestran la situación de extrema pobreza en que está sumido nuestro país, así como también demuestra la actitud irresponsable, clientelar y demagógico del gobierno al tratar de enfrentar las conquistas populares.

El presidente Noboa en su discurso a nivel internacional critica la política neoliberal, reconociendo los graves daños que provoca su aplicación, pero a nivel interno intenta aplicar a toda costa la Ley Trole II, que significará la intensificación del saqueo a los recursos del estado.

Los pronunciamientos del ministro de Defensa Mario Unda al llamar a hacer uso de las armas en contra del pueblo, son intenciones genocidas como también los términos con que el presidente Noboa trata al pueblo indígena, considerándonos de ignorantes, el pueblo no es ciego para no alcanzar a ver lo que el gobierno pretende hacer con nuestra soberanía en beneficio de un grupo minúsculo, por lo tanto rechazamos la actitud prepotente y beligerante de un gobierno que dice representarnos...

...Nuestras acciones en esta convocatoria demuestran que estamos avanzando progresiva y pacíficamente, sin embargo los militares y la fuerza pública recibiendo órdenes desde gobierno, están provocando el desorden al perseguir y apresar a los dirigentes de nuestras bases, cuando ellos deberían tomar medidas de seguridad contra los grupos paramilitares contratados por intereses particulares.

De esta manera demostramos una vez más que quien ha creado y continua creando el caos en nuestro país es el propio gobierno, pero esto no va a detener que el pueblo se levante y reclame sus derechos, para vivir en libertad, sin que nadie imponga e interfiera con políticas ajenas a la realidad de nuestra sociedad ecuatoriana". (Ricardo Ulcuango, Vicepresidente de la CONAIE).

**Anuncio de CIDOB sobre el corte de la carretera Santa Cruz - Trinidad y el cierre y toma de los pozos petroleros del Chaco boliviano (14 de julio, 2004; Comunidad Guaraní de Tatareada Viejo y Santa Cruz, Santa Cruz, Bolivia).**

"...El Prefecto del Departamento de Santa Cruz ha dado respuestas parciales a las demandas de los hermanos de la Asamblea del Pueblo Guaraní –APG-. A pesar que la APG ha demandado el pago de la servidumbre por la afectación de la construcción de la carretera Abapó – Camiri en ocasión de la elaboración del EEIA, el SNC hasta ahora se ha empecinado en desconocer el derecho de las Tierras Comunitarias de Origen afectadas a la indemnización por la servidumbre. Asimismo, entre tantos impactos socio ambiental causado por esta carretera...

...Se le ha hecho conocer al Prefecto del Departamento de Santa Cruz, que el movimiento indígena mantiene la firme voluntad de diálogo, pero que no se puede asistir a la ciudad de La Paz por decisión de todos los hermanos y hermanas que se encuentran asumiendo las medidas de presión en el chaco y la amazonía boliviana.

Se mantienen firmes y fortalecidas nuestras medidas de bloqueos en el chaco y la amazonía boliviana razón por la cual se recomienda a las empresas de transportes de pasajeros abstenerse de vender pasajes para estas zonas por que no podrán pasar y ocasionaran problemas a los viajeros.

...Ante esta irresponsabilidad, incapacidad y falta de seriedad del Prefecto CARLOS HUGO MOLINA, que no estamos dispuestos a seguir tolerando, se instruye a nuestros hermanos de la Central de Pueblos Indígenas del Beni –CPIB- y la Central de Organizaciones de Pueblos Nativos Guarayos –COPNAG- bloquear a partir del día de mañana miércoles 14 de julio la carretera Santa Cruz-Trinidad, cuyas consecuencias serán de exclusiva y única responsabilidad del Prefecto del Departamento y del gobierno nacional que no muestra voluntad para resolver nuestras demandas.

A partir de mañana se procederá a cerrar y tomar los pozos petroleros del Chaco Boliviano hasta tener respuestas positivas del Presidente de la República.

En el momento las carreteras del norte amazónico de nuestro país se encuentra totalmente bloqueado por nuestras regionales de CIRABO y CIPOAP y a partir de mañana se masifican las mismas.

Llamamos al pueblo boliviano a sumarse y solidarizarse con nuestro movimiento y las medidas de presión que OBLIGADOS hemos asumido por que no estamos dispuestos a seguir siendo ignorados y excluidos en nuestro propio país...

**Boletín de prensa de ECUARUNARI (11 de junio, 2004; Quito, Ecuador).**

"Las movilizaciones efectuadas en varias provincias del país, las marchas y concentraciones realizadas en Quito, durante los días 7, 8 y 9 de junio, ha sido una muestra de la vigencia de la lucha de los Pueblos Indígenas y sectores sociales por construir un nuevo país plurinacional y soberano, y expresa además que el Levantamiento Indígena y Popular en Ecuador continúa...

...todos los sectores sociales vamos a seguir reforzando la lucha en los próximos días, ya que es responsabilidad de todos los ecuatorianos asumir y construir el Ecuador diferente que anhelamos". Igualmente, aclaró que el movimiento indígena no dará tregua, pues "el hambre, la miseria, la pobreza y la exclusión, no han dado tregua al pueblo ecuatoriano". El líder indígena insistió en que "somos miles los ecuatorianos que queremos el cambio del país", y que "este gobierno no representa a los ecuatorianos", razón por la cual el Levantamiento tiene continuidad.

...con estas movilizaciones se ha demostrado que nadie puede romper a la CONAIE y la lucha continúa. Dijo además que se pudo avanzar en un reencuentro con todos los sectores sociales: urbanos, sindicatos, maestros, estudiantes, jóvenes", entre otros. Así mismo, enfatizó que todos los sectores, no solo los indígenas, estamos en contra de este gobierno. Agregó finalmente que, "no podemos permitir que los inquilinos de Carondelet intenten entregar la propiedad de todos los ecuatorianos", en referencia a la ley de Biodiversidad, al TLC y al ALCA.

...las propuestas del movimiento indígena y los sectores sociales son de fondo, hacia los cambios profundos, hacia los cambios estructurales en las políticas de estado y llamó a todo el pueblo ecuatoriano a continuar uniéndose en una concertación nacional para defender nuestros derechos, para defender al país, para defender la dignidad, para defender la soberanía del pueblo ecuatoriano...

**Declaración de la Asamblea de la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras, - FENOCIN (22 - 23 de abril, 2005; Quito, Ecuador).**

"La Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras, FENOCIN, en los últimos años ha profundizado su acción para que se cumplan los derechos del pueblo y en especial de los sectores más vulnerables. Intensificó su accionar en defensa de los intereses nacionales, realizó acercamientos con otras organizaciones para lograr la unidad del sector del movimiento indígena campesino y fortaleció sus vínculos con organizaciones de trabajadores, jubilados y de la sociedad civil, y en forma conjunta definir estrategias y propuestas para contribuir al desarrollo del país, siendo la impulsadora del congreso de los pueblos y en especial del Frente de Oposición al gobierno de Lucio Gutérrez y al neoliberalismo...

...En la Asamblea Nacional de la FENOCIN, realizada el pasado 22 y 23 de abril, la dirigencia realizó un auto análisis de su gestión y reconoció que la participación del movimiento indígena en el gobierno nefasto de Gutiérrez, le significó un retroceso y un debilitamiento en su lucha, siendo desprestigiados por organizaciones e individuos que cogobernaron y que fueron manipulados por el régimen defenestrado.

La Asamblea analizó aspectos políticos y económicos del país y las primeras declaraciones del Presidente Alfredo Palacio. Frente a ellas adoptó importantes resoluciones para el desarrollo de la organización y del futuro del Ecuador:

RESOLUCIONES:

...Ratificar el pronunciamiento del Noveno Congreso Nacional de la FENOCIN, de mayo del 2004, en contra de Lucio Gutiérrez, que luego de levantar expectativas en los más amplios sectores populares, dio las espaldas al pueblo, faltando a su palabra, aplicando feroces políticas neoliberales, alentado la corrupción y buscando vender la dignidad del país, al feriar sus grandes recursos naturales, gastando iguales recursos económicos...

...Afirmar el Mandato del Noveno Congreso Nacional de la FENOCIN, y la línea estratégica de lucha por un cambio radical en el país, con la construcción del poder del pueblo y la unidad de todos los ecuatorianos y ecuatorianas, especialmente de los pobres del campo y la ciudad.

Con relación al Gobierno de Alfredo Palacio, la Asamblea Nacional resuelve:

...Plantear nuevamente al país la necesidad de un gobierno alternativo sujeto a los principios de dignidad y soberanía nacional, que impulse un programa de gobierno anti-neoliberal...

...Plantear como acciones necesarias la recuperación de la soberanía monetaria y la defensa de los recursos estratégicos del Estado. Asimismo, la defensa de los emigrantes y de las comunidades indígenas amenazadas por las petroleras y las empresas extractoras de los recursos naturales.

...Demandar el cumplimiento de su palabra y ofrecimientos, priorizando el pago de la deuda social y la redistribución de los recursos del Estado entre los sectores mayoritarios y pobres del país, con mejoras sustanciales de la calidad y cobertura de los servicios de educación, salud, vivienda, empleo y seguridad social.

Exigir la eliminación de los privilegios del sector financiero y de los tenedores de papeles de la deuda externa e interna del país; asimismo, la priorización del desarrollo económico y social del país y el bienestar de los ecuatorianos, frente al pago de éstas ilegítimas cargas.

...Exigir la aplicación de una política pública agraria que viabilice la agricultura nacional, el derecho a la tierra, a los recursos hídricos, a la biodiversidad y a la seguridad y soberanía alimenticia de los ecuatorianos; con una institucionalidad estatal renovada, que incremente la capacidad productiva y manejo ambiental de las comunidades rurales, que impulse de las

prácticas campesinas, que propicie el uso sustentable y productivo de los recursos naturales, con la ejecución de proyectos integrales de desarrollo rural...

Con relación a las instituciones CODENPE, CODAE, PROPEPINE, DINEIB, Dirección de Salud Indígena y otras de participación de los campesinos indígenas y negros, se resuelve:

1. Ratificar el planteamiento de que las organizaciones nacionales de manera conjunta fortalezcan y participen en estas instancias del Estado como un reconocimiento a la lucha histórica del movimiento campesino indígena y negro del país. Frente a la fragilidad actual, el deterioro paulatino que ha sufrido y los pocos recursos de que disponen para responder a sus objetivos, demandamos que tales áreas de gestión social se constituyan en políticas de Estado y temas centrales de la agenda nacional.

2. Rechazar a quienes pretenden adueñarse de estos espacios y de los derechos de los indígenas y campesinos, cuando éstos los hemos conseguido en las movilizaciones y levantamientos conjuntos y unitarios...

**Carta de las autoridades y pueblos indígenas de la Amazonía (sin fecha; Santa Cruz de la Sierra, Bolivia).**

"Señor Oddone...

...Un país que entregó tan amistosamente el sector hidrocarburífero a una empresa como Petrobras, bien merece que al menos se respeten sus políticas ambientales y de conservación, tomando en cuenta que también tenemos obligaciones con las generaciones futuras. La demanda que le hacemos implica retirarse de la zona más importante de ecoturismo de Bolivia, la región entre los ríos Beni y Quiquibey, en el Noreste de la Paz y Sudeste del departamento del Beni, región que para usted es simplemente el Bloque Río Hondo, el último que se adjudicó Petrobras, en contra de la legislación vigente en Bolivia: la Ley de Hidrocarburos señala en su artículo 7 que se aplicarán las disposiciones de la Ley del Medio Ambiente y sus Reglamentos al sector de hidrocarburos. Esto significa aplicar la Ley, sus reglamentos y sus disposiciones conexas, como son las relativas a Áreas Protegidas. Precisamente el Bloque Río Hondo se sobrepone con estas áreas, que además son territorios indígenas, creadas mucho antes de que existiera Petrobras en Bolivia, donde están absolutamente prohibidas nuevas actividades de hidrocarburos.

No vamos a recordar las presiones que Petrobras ejerce para lograr la aprobación de licencias ambientales, pero si queremos recordarle la importancia de esta región, no solo por sus áreas protegidas, sino sobre todo por su gente.

Es precisamente en este lugar, en el corazón de la Amazonía boliviana, en la Reserva de la Biosfera Pilón Lajas, en los departamentos del Beni y La Paz, que se encuentra el centro de ecoturismo indígena denominado Mapajo.

La vertiente oriental húmeda de la cordillera de los Andes que se extiende desde Colombia hasta Bolivia, es una de las regiones de más alta biodiversidad del planeta, hogar de diferentes pueblos indígenas como Chimanes, Mosetenes, Tacanas y Quechuas...

El Bloque Río Hondo se ubica, por tanto, en un área de alta sensibilidad ambiental, absolutamente incompatible con actividades hidrocarburíferas bajo ningún tipo de consideración. Se trata de la región ecológica más diversa del planeta, la cuenca alta de los Andes tropicales, con más de 50.000 especies de plantas de las cuales 20.000 son endémicas, donde pueden encontrarse el 40% de la herpetofauna neotropical y más de 100 especies de mamíferos. Donde además se estima un 10% de endemismo de aves y roedores y 10% de endemismo en plantas. Se trata de una de las regiones de mayor prioridad para la conservación de aves del neotrópico. El mismo Diagnóstico del Estado Inicial del Ambiente realizado por

Petrobras señala que la mayor parte del área se encuentra en un nivel prístino, con muchos elementos no conocidos en otras partes de los Andes Bolivianos. Por tratarse de un área de mucha pendiente y frecuentes derrumbes, con constante cambio de niveles sucesionales de plantas y de bosque Montano y Subtropical, existe un estado estable de constante cambio y variación de niveles de vegetación que permite la alta riqueza en especies biológicas en el área. "Pilon es la más diversa y viable área del bosque Tropical en Bolivia".

No es necesario que nos informe que Petrobras asumirá el mismo nivel de responsabilidad con que trabaja en otras zonas del país, porque eso es un factor adicional de preocupación. Conocemos que se dirige hacia la sede de gobierno una marcha desde San Alberto, donde Petrobras opera la mayor reserva de gas de Bolivia, producto de la forma en que empresas petroleras negocian con las comunidades convenios que aprovechan su pobreza, mientras utilizan sus tierras, contaminan sus fuentes de agua y hacen inhabitables sus hogares...

...A través suyo, esperamos que la señora ministra Dilma Rousseff, pueda ser informada, así como el señor presidente Ignacio Lula da Silva, para quienes van nuestras mayores consideraciones". (Dilo Negrete Arze /ALCALDIA MUNICIPAL RURRENABAQUE – BENI; Jaime Peña Rodas/ PDTE. CONCEJO MUNICIPAL RURRENABAQUE – BENI; Tc.Agro. Jorge Canare /RESP. TIERRA Y TERRITORIO CRTM TCO PILON LAJAS; Irgens Languidez Mendez /Corregidor Territorial RURRENABAQUE Beni – Bolivia; Freddy Tarusi Lens / Pdte. Comité de Vigilancia Rurrenabaque; Edwin Miro Canave /Vicepresidente CRTM TCO PILON LAJAS; Jorge Añez Claros/ Presidente Gran Consejo Tsimani; José Caimani /Corregidor Asunción del Quiquibey; Alcira Fiani /Corregidora Comunidad Originaria "San Antonio de Sani" RURRENABAQUE Beni – Bolivia; entre otros).

**Comunicado de ECUARUNARI (17 de abril, 2003; Chimborazo, Ecuador)**

"Como una respuesta a la situación de los Pueblos Indígenas, luego de una larga resistencia durante la época de la Colonia y la etapa Republicana, en el trayecto de un largo proceso, los Pueblos Indígenas se dan cita en la comunidad de Tepeyac, Provincia de Chimborazo, con la presencia de 120 delegados a nivel del País, luego de un largo debate y análisis, entre otras resoluciones deciden constituirse en una organización de los Pueblos Indígenas...el pensamiento y objetivos de la organización, los cuales fueron: Luchar por el derecho a la Tierra (nuestra madre), Por el derecho a la Educación en nuestro Idioma; Por autoridades propias en provincias y zonas de mayoría Indígena; Respeto a los Indígenas y a nuestra cultura; Contra las sectas religiosas, particularmente contra el Instituto Lingüístico de Verano (I.L.V.); Por asistencia técnica y crediticia; y, por la mejora de las comunidades y la economía indígena.

Siendo estas las reivindicaciones principales, también se esperaba tener dirigentes propios y hacer escuchar nuestra voz, sin intermediarios ni intérpretes. Asumimos la consigna:

¡¡Ñucanchik Allpamanta, Ñucanchik Sumai Kausaimanta, Kishpirinkakama¡¡

ECUARUNARI ha respondido a las realidades adversas del Estado, sufriendo adaptaciones y estableciendo estrategias, desarrollando propuestas que han permitido mantener la identidad cultural basada en las costumbres, tradiciones, sabiduría, idioma, modos de producción y retomando su colectividad.

Para defender la tierra y nuestros derechos hemos llevado adelante movilizaciones y mediante estas luchas se han logrado algunas conquistas, como la recuperación de tierras, el derecho al voto del analfabeto, Educación Bilingüe, bicultural; el reconocimiento al Idioma Indígena entre otros. En éste proceso cabe destacar momentos preponderantes que han definido la relación actual con el Estado, se ha reafirmado nuestra identidad, la cosmovisión, y sabiduría que han ayudado a desarrollar propuestas para la construcción de un Estado Plurinacional, Pluricultural y Multilingüe.

Esta dinámica ha permitido una Reforma Constitucional en la cual se reconocen Derechos de los Pueblos Indígenas como derechos Colectivos, lo que permite impulsar leyes que exigen el cumplimiento y aplicación de la Constitución, espacios que exigen ser tomados en cuenta como sujetos con derechos, que implica el ejercicio de una ciudadanía a partir de la diferencia.

Los Pueblos Indígenas hemos sido el blanco de la crisis económica del País, lo que ha aumentado la migración del campo a la ciudad, y fuera del país; el pago de la Deuda Externa y la imposición de los programas de estabilización económica y ajuste estructural han deteriorado la calidad de vida de los ecuatorianos, en particular de los indígenas, al privarnos de todo tipo de atención pública y crediticia.

En este proceso de luchas, de avances, de aciertos y de desaciertos, de pérdidas de vida y de desarrollo de propuestas como representante organizativo de los Pueblos Indígenas, el ECUARUNARI, realiza el Primer Congreso de la Confederación Pueblos de la Nacionalidad kichwa del Ecuador. ECUARUNARI, se constituye como una organización de carácter nacional que trabaja por el cambio a siglos de opresión, de desconocimiento y maltrato a sus pueblos, y por la defensa de los derechos como Pueblos y como seres humanos.

Desde su fundación se ha reivindicado como una organización no Gubernamental y no dependiente de los partidos políticos.

El protagonismo político de ECUARUNARI en la escena nacional, sus acciones, y propuestas elevadas a la sociedad civil, han hecho que se convierta en el eje conductor de la organización nacional de los Indígenas y demás sectores.

Luego de varios años de vida del ECUARUNARI, dio paso a un proceso de unidad, convirtiéndose en el pilar fundamental para la creación de la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE y a partir de ello se convirtió en organización regional.

En este contexto los Pueblos Indígenas, además del avance en sus luchas, también hemos dado pasos de evolución organizativa, política, desarrollando propuestas a partir de nuestra identidad que han ayudado a reafirmar nuestra cosmovisión; pero también para quienes no están de acuerdo con las luchas y las acciones de la organización y su posición política, también hemos sido sujetos de crítica de pensar que el movimiento no estuviera respondiendo a los objetivos de los Pueblos indígenas...

...Ama Killa, Ama Llulla, Ama Shwa" (Patricio Zhingri, dirigente de comunicación y relaciones internacionales, ECUARUNARI).

**Resoluciones de la Asamblea Ordinaria de la CONAIE (17-18 de febrero, 2003; Guayaquil, Ecuador)**

"Responsabilizamos al Gobierno Nacional del Coronel Lucio Gutiérrez de haber provocado un distanciamiento del pueblo ecuatoriano y del Movimiento Indígena, por su entrega a los Banqueros y a los políticos tradicionales neoliberales, todo esto bajo la imposición del Fondo Monetario Internacional (F.M.I.), tomando medidas económicas en contra de los más pobres del país.

1.- Por lo tanto exigimos la inmediata derogatoria de la medidas económicas, el cambio del Frente Económico y sobre todo los correctivos en las políticas económicas. Además exigimos la publicación de los contenidos de la Carta de Intención y su declaratoria de Inconstitucional por lesionar los interés del pueblo ecuatoriano...

...6.- Consulta Popular sobre el ALCA. Rechazamos los pronunciamientos del Gobierno norteamericano quienes expresan que los Indígenas somos un peligro para la Región

7.- En caso de no haber respuestas a estos planteamientos la CONAIE llamar a una movilización nacional para exigir los cambios necesarios...

...9.- Exigimos al Gobierno de Gutiérrez el respeto absoluto a las Instancias del Movimiento Indígena ganadas mediante la lucha como: Dirección Nacional de Educación Intercultural Biling,e (DINEIB), CODENPE - PRODEPINE, Dirección de Salud Indígena entre otros". (Patricio Zhingri, Dir. Comunicación, ECUARUNARI).

**Boletín para la prensa internacional de La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador – CONAIE (16 de enero, 2000; Quito, Ecuador)**

"El Parlamento Nacional de los Pueblos del Ecuador, constituido democráticamente con la participación de 21 Parlamentos Provinciales innumerables parlamentos comunales, cantonales y barriales ha asumido directamente el ejercicio de la soberanía nacional para salvar a la República del Ecuador de su disolución nacional iniciada con la decisión de Jamil Mahuad de renunciar a la soberanía monetaria anunciado la sustitución del sucre, nuestro histórico signo monetario, por el dólar.

La decisión de dolarizar la economía es el último ataque en contra de la economía del pueblo y del aparato productivo del país que ejecuta Mahuad con el siniestro propósito de proteger a una corrupta bancocracia en quiebra y transformarle al Ecuador en un enclave de la especulación financiera y el lavado de narcodólares.

La dolarización implica la destrucción del aparato productivo, la quiebra de la industria y la pérdida de cientos de miles de empleo, la expropiación progresiva de las pequeñas parcelas de tierra de los indígenas y campesinos del país.

Este esquema colonial es inaplicable pues el ingreso de divisas representa apenas el 15% del Producto Interno Bruto, en consecuencia la obsesión de Mahuad contiene la reducción a la asfixia del aparato productivo.

Después de una cadena sucesiva de levantamientos indígenas, paros campesinos y huelgas generales de trabajadores ninguna de sus legítimas aspiraciones ha sido atendida ni resuelta, por el contrario se han intensificado sus programas de privatización de la industria petrolera, de la seguridad social, de la telefonía y la electricidad y su orientación a la destrucción de los derechos de los indígenas, campesinos y trabajadores. Se han congelado los depósitos en los bancos y se ha propuesto su devolución en 10 años, en tanto se han destinado miles de millones de dólares a la piratería de los banqueros.

En esta situación el Parlamento Nacional de los Pueblos del Ecuador ha convocado a un Encuentro Nacional en Defensa de la Soberanía, para sustituir a Mahuad y a los poderes legislativo y judicial e instalar el ejercicio soberano del poder por el pueblo y a fundar un Estado Plurinacional que elimine definitivamente la opresión secular de la mayoritaria población indígena.

El Parlamento Nacional de los Pueblos del Ecuador convoca a todas las organizaciones de los pueblos del mundo, a todo ciudadano del mundo a solidarizarse y defender activamente el derecho legítimo de los pueblos del Ecuador a ejercer directamente su soberanía, demandando a la fuerza pública del Ecuador que observe ese ejercicio de la soberanía por el pueblo, que no reprima las movilizaciones pacíficas de millones de ecuatorianos y se subordine a la legítima

soberanía que radica en el pueblo. Igualmente les exhortamos a reconocer la legitimidad plena del Parlamento Nacional de los Pueblos del Ecuador y a demandar a los gobiernos de los países su reconocimiento inmediato. (Antonio Vargas, Presidente del Parlamento Nacional de los Pueblos del Ecuador).

**Carta abierta al Presidente de la República (31 de enero, 2001; Quito, Ecuador)**

"El Foro Nacional de la Mujer, el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas y el Movimiento de Mujeres Negras de Quito, ante el levantamiento que protagonizan los pueblos indígenas en oposición a las medidas de ajuste tomadas por su gobierno, defiende el derecho de este sector de la sociedad ecuatoriana, contemplado en la Constitución Política, a manifestar su desacuerdo y a exigir la reorientación de la política económica...

...Le exigimos, además, que inicie un proceso verdadero de diálogo con los indígenas y con otros sectores que de diversa manera expresan su inconformidad.

Señor Presidente, su deber es crear un espacio en donde todas las partes que conforman el país puedan expresar sus propuestas, para encontrar en forma conjunta soluciones a la crisis que vive el Ecuador.

Las mujeres ecuatorianas queremos vivir en una sociedad que se construya a través de la participación ciudadana, mediante mecanismos democráticos que permitan asumir los intereses de todos los sectores y tomar decisiones en consenso, para alejar el peligro de la confrontación violenta que nos amenaza". (María Pilar Vela, FORO NACIONAL DE LA MUJER; Teresa Simbaña, CONSEJO NACIONAL DE MUJERES INDÍGENAS; Irma Bautista Nazareno; MOVIMIENTO DE MUJERES NEGRAS DE QUITO).

**Resoluciones de ampliado extraordinario de la COB (28 de mayo, 2004; La Paz, Bolivia)**

"El Ampliado Extraordinario realizado en La ciudad de La Paz, para analizar la coyuntura actual y la marcha del conflicto social en el país sostenido pese a la millonaria campaña de desprestigio, en la mayoría de los medios de comunicación, para minimizar la protesta del pueblo por la demanda de nacionalización de los hidrocarburos y el gas, además imponer y manipular el Referéndum, cuyas preguntas responden a los intereses Transnacionales y no recogen el sentimiento de la Nación, porque buscan mantener invariable los acuerdos onerosos suscritos por el ex gobierno de Gonzalo Sánchez de Gozada.

Por estos antecedentes los trabajadores reunidos en Ampliado extraordinario y ante la soberbia de la clase gobernante para con las necesidades del pueblo boliviano.

RESUELVE:

l.- Ratificar la lucha del pueblo boliviano, profundizar las medidas de presión, marchas, y el bloqueo nacional de caminos hasta que se nacionalice los hidrocarburos.

2.- Para que se cumpla con más fuerza la lucha social del pueblo, se establece el siguiente cronograma de acciones:

LUNES 31 DE MAYO DEL 2004
Horas 7.00: Bloqueo en la zona de Chuquiaguillo, Ceja El Alto con participación de Maestros Urbanos, Rurales. Juntas Vecinales, COR El Alto, Desocupados, ex trabajadores Petroleros, Mineros. Fabriles, Administración Pública. Caminos, Pequeños Prestatarios, postulantes a la Normal y otros.

MARTES 1RO. DE JUNIO DEL 2004

Horas 14:30: Marcha Nacional de Protesta en cada una de las *ciudades* del país, organizado por las Centrales Obreras Departamentales y Regionales, *con* la participación de todas las organizaciones sociales y laborales de cada región.

La Reunión Nacional de Comités Cívicos, debe coordinar la lucha por la nacionalización de hidrocarburos, junto a la COBy el movimiento popular.

MIÉRCOLES, 2 DE JUNIO DEL 2004

Horas 00.00: Bloqueo Nacional de Caminos indefinido, con la participación de los compañeros campesinos *y* otros sectores laborales *y* sociales.

Paro Cívico organizado por las entidades cívicas y la Junta de Vecinos de la ciudad de El Alto, por 24 horas

Horas 10:00: Concentración en la Ceja de El Alto de todas las organizaciones sindicales, vecinales y sociales que deben presentarse en aquella ciudad"

**Comunicado de prensa de las organizaciones indígenas, campesinas, sindicales y movimientos sociales (23 de julio, 2001; Quito, Ecuador)**

"Al país,

El mundo empieza a vivir un nuevo tiempo; el tiempo del fin de la globalización neoliberal. La depresión económica estadounidense y la perseverante caída de los mercados transnacionales y de valores, así como el acelerado empobrecimiento de tres cuartas partes de la humanidad provocada por éste inhumano modelo, hacen que nuevas luchas se libren en el planeta: la intensa resistencia anti-globalización en Génova, Seattle y Praga; las poderosas movilizaciones en Ecuador y Bolivia; la huelga nacional en Argentina en rechazo al bárbaro ajuste de Cavallo y el FMI, son una clarinada de esperanza para los pueblos de América y el mundo.

En Ecuador, la grave y prolongada crisis económica, social y política son otra muestra del oprobio neoliberal. Las cifras de ésta crisis -profundizada en los 540 días del Gobierno de los hermanos Noboa Bejarano- solo son un pálido reflejo de la desesperanza y la frustración del Ecuador. Si entre 1995 y el 2000 el número de personas en condición de pobreza aumentó en casi 5 millones, dicha cifra se disparó con la dolarización: hoy, nueve millones de ecuatorianos(as) están empobrecidos: dos de cada diez tienen un ingreso diario inferior a un dólar; solo en 1999 cuatrocientos mil compatriotas abandonaron el país, cifra que bordea en el 2001el millón de personas.

Ecuador continúa siendo el país más inequitativo de la región: el 10% más pobre de la población obtiene el 0.6% de los ingresos totales, mientras el 10% más rico obtiene el 60%; por lo menos tres millones trescientos mil compatriotas empobrecidos son indigentes o están a un milímetro de serlo...

...La enorme inequidad expresada en los miserables sueldos del 90% de servidores públicos, el desmantelamiento permanente de la infraestructura estatal en salud, educación y la ausencia de políticas públicas para atender a una creciente población empobrecida, solo son las políticas de un modelo inhumano que privilegia el mercado y los negocios privados, y pretende quitarle al Estado toda responsabilidad económica y social y convertirlo solo en un aparato de represión.

...Lastimosamente, la realidad se impone: el gobierno de los hermanos Noboa dialoga y sirve únicamente a los banqueros, al Fondo Monetario Internacional y a las iniciativas de dominación contenidas en el Plan Colombia y la creación del Área de Libre Comercio de las Américas. En su ignominia, se niega a responder a las demandas de los pueblos indígenas y campesinos, a los

trabajores(as), a los(as) servidores públicos: el Gobierno no tiene voluntad política para el diálogo...

...Los pueblos indígenas, campesinos, trabajadores y movimientos sociales, estamos dispuestos a enfrentar ésta y nuevas luchas contra la aplicación de las medidas neoliberales y la perpetuación de la injusticia y la inequidad. Frente al dolor del pueblo argentino, la lección irreductible para el Ecuador y el mundo es solo una: "no al neoliberalismo"

(CONAIE, CMS, CTE, FENOCIN, CONASEP, FETSAPI, ENLACE, FEDELEC, CONFEUNNASC)

**Resoluciones del consejo ampliado de ECUARUNARI (14 de agosto, 2001; Quito, Ecuador)**

"Frente a la política del Presidente de la República de agredir a la economía popular, privatizar las Empresas Eléctricas y el Seguro Social y salvar a la Banca corrupta utilizando los fondos del Estado y de los depositantes, el Consejo Ampliado de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador resuelve:

1. Rechazar el incremento de precios de los artículos de primera necesidad y su falta de control, así como el pretendido desacato a la Resolución del Tribunal Constitucional de no subir el IVA al 14% y mantenerlo en el 12%.
2. Exigir al Presidente de la República que se abstenga de vetar las reformas a la Ley del Seguro Social realizadas por el Congreso Nacional, en las cuales se descarta la formación de las ACAPS, para impedir el traspaso de los fondos de los afiliados al manejo corrupto y aventurero de los monopolios nacionales y extranjeros.
3. Rechazar las medidas del Gobierno Nacional que pretenden elevar las tarifas del servicio eléctrico y subvalorar el costo de las Empresas Eléctricas provinciales para volverlas un negocio atractivo y privatizarlas, atentando al presupuesto familiar y al patrimonio nacional.
4. Exigir el levantamiento general del sigilo bancario y el cobro inmediato por coactiva a todos los deudores privados de la Banca, según las listas que han sido publicadas, y devolver inmediatamente los fondos congelados...

**Comunicado íntegro de la Coordinadora Indígena de Ecuador (8 de agosto, 2003)**

"El gobierno ha traicionado el mandato que le fue entregado por el pueblo ecuatoriano en las últimas elecciones. Ese mandato contemplaba la defensa de la soberanía nacional, de los recursos naturales, la reactivación del aparato productivo con equidad, y la voluntad de paz. Manteniendo una posición contraria al interés nacional, el gobierno de Lucio Gutiérrez, en estos seis meses, ha suscrito una Carta de Intención con el Fondo Monetario Internacional en la cual ratifica su voluntad de privatizar el petróleo, la energía eléctrica, las empresas telefónicas, los recursos naturales como el agua; flexibilizar el mercado laboral con medidas que destruyen todas las garantías y derechos adquiridos por los trabajadores; realizar una reforma fiscal que amplía la base de contribuyentes a los ecuatorianos más pobres y que pretende incluso gravar a las remesas de los migrantes, una reforma la seguridad social que busca destruirla, con el propósito de pagar la deuda externa. Estas medidas se inscriben en un ambiente de confrontación social, en el cual se ha descuidado por parte del gobierno toda política social y redistributiva, obligando a los maestros, trabajadores de la salud, y empleados públicos a adoptar medidas de fuerza para defender una política social...

...Ante esta situación, la CONAIE:

- Demanda al Movimiento Pachakutik la ruptura inmediata de la alianza con el Partido Sociedad Patriótica, y con el Presidente Lucio Gutiérrez.

- Solicita a todos los miembros del Movimiento Pachakutik que están cumpliendo funciones públicas dentro de esta alianza, la renuncia inmediata.

- Convoca a todas las organizaciones de base del Movimiento Indígena Nacional a estar alertas y en movilización.

- Deslinda cualquier tipo de responsabilidad que el gobierno de Lucio Gutiérrez intente endilgar al movimiento indígena ecuatoriano de los actos de su gobierno.

- Llamar al pueblo ecuatoriano a movilizaciones y a expresar su rechazo a un régimen que se caracteriza cada vez más por la corrupción y el entreguismo.

La CONAIE deja constancia de que no va a claudicar en su lucha por un Estado verdaderamente democrático, plurinacional e intercultural.

AMA SHUA - AMA KILLA - AMA LLULLA"

(Leonidas Iza , Presidente CONAIE; Humberto Cholango, Presidente ECUARUNARI;
José Quenamá Presidente CONFENIAE).

## Anexo V: Entrevistas a líderes y personalidades indígenas

**1. Entrevista a Rosa Alvarado, presidenta de la Federación de Organizaciones de las Nacionalidades kichwas del Napo, FONAKIN, base filial de la CONFENAIE que pertenece a la CONAIE, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (22 de diciembre; 2004, Quito, Ecuador; por Rosa Santillán a través del portal de la CONAIE).**

**¿Cuál es la situación actual de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE?**

La CONAIE es un movimiento muy importante que tiene una estructura sólida, se basa en un proyecto político que está trazado a futuro y hay líderes que impulsan el cumplimiento de este proyecto. Es importante reconocer fortalezas y también debilidades de nuestro movimiento, tanto de las instituciones bases como de aquellas filiales de la Costa, Sierra y Oriente que están en proceso de constitución. Ha habido reivindicaciones y se han logrado varias instancias dentro del Estado que ha permitido fortalecernos dentro de las bases.

**¿Cuál es el objetivo del proyecto político de la CONAIE?**

Que los pueblos y nacionalidades indígenas tengamos los mismos derechos como todo ciudadano ecuatoriano, de ser atendidos, de ser correspondidos por un Estado, un gobierno y también ante organismos internacionales. Nos han considerado como países subdesarrollados y por eso, algunos organismos internacionales; la Comunidad Europea, Norteamérica han impuesto sus políticas, nos han condicionado a los créditos que el mismo pueblo paga. Es hora de analizar nuestra situación objetivamente y tomar resoluciones que nuestra dirigencia pueda poner en práctica y que puedan cumplirse.

**¿Cuáles son los principios o ejes básicos en los que se desenvuelve la CONAIE?**

Los principios básicos de la CONAIE son: fortalecimiento de los conocimientos ancestrales, tierras y territorios; comunicación, educación, salud, juventud y cultura; mujer y familia. En cada una de estas áreas los dirigentes deben ocupar el papel preponderante de orientar y conducir a las bases, socializando el proyecto político y poniendo en sus conocimientos los convenios internacionales que se aplican en nuestro país a favor de nuestros pueblos y nacionalidades, porque es importante que nuestra gente conozca el trabajo que realizamos y a la vez nos respalden en el trabajo que estamos realizando a nivel nacional.

**Estas áreas de acción, ¿han sido debidamente administradas o cuál ha sido la falencia?**

Hay fortalezas: tiene una estructura y proyecto político base para poder orientar. Considero que la debilidad se dio a raíz de la creación del Movimiento Pachakutik y con esto a la vez, tuvimos grandes alcances a nivel de las instituciones del estado, pero también nos debilitó porque hay gente respetuosa de los principios pero algunos de ellos han traicionado a estos principios y no solo a nivel del Napo sino a nivel del país. Lo que creo que nos está debilitando es la política, al no tener una estrategia, una propuesta política coherente que guíe a las nacionalidades y pueblos que quieran participar en el ámbito político.

Actualmente ha habido una decisión equivocada al aliarse con Lucio Gutiérrez como manifestó Leonidas Iza en su informe emitido en este Congreso. Coincido con esta idea porque su formación militar hace que el tenga una concepción sumamente diferente a la concepción indígena y del pueblo en general.

Entonces, han existido decisiones tomadas desde la CONAIE sin tomar en cuenta la opinión de las filiales y esto ha sido una de las falencias...

**2. Entrevista a Mallku Felipe Quispe (por Gabriela Rotondi para Conciencia Social nº 5; sin fecha)**

**...Usted como líder del Movimiento Indígena Pachakuti encabezó con su grupo la ofensiva contra Gonzalo Sánchez de Lozada, poniendo no sólo el cuerpo sino también su visión del mundo... cuéntenos un poco de esa visión**.

La concepción del mundo que tenemos los indios, es distinta a la que tiene Europa. No se olvide que somos descendientes de una gran Civilización, una civilización donde se desterró el hambre. Pero fuimos esclavizado, y sometidos a vivir en la miseria, por más de 500 años.

En estos días, estamos viviendo en la peor miseria porque somos más 80 por ciento de indígenas que subsistimos en peores condiciones que en la Colonia, que en la República. Es muy humillante, no tenemos más que la agricultura .Hay años que no produce y otros apenas algo. Por eso estamos contra el ALCA contra el 21060 que es un decreto que nos ha empobrecido mucho; eso sí, somos mayoría, somos 6 millones de indígenas que estamos afiliados a CSUTCB, en los 9 departamentos que existen, con diferentes nacionalidades e idiomas.

Existen dos Bolivias, la dominante y la dominada, esta última, que está incomunicada, está luchando, en la guerra, contra los usurpadores, contra los que venden nuestra patria. Los que estamos dentro de la Bolivia dominada, somos los pueblos indio, tenemos nuestra propia bandera, idioma, religión, territorio, hábitos y costumbres. No queremos la re-bolivianización. Buscamos la autodeterminación como nación indígena. Somos una nación que perdió su poder con los españoles y ahora quiere retomarlo...

**...Sabemos de sus fuertes cuestionamientos a la democracia como régimen, cuéntenos por favor sus fundamentos.**

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 sirviente en los hacendados, entonces es 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

**¿Con qué sueña Mallku Felipe Quispe Huanca?**

Con la toma del poder. El Mallku como cualquier político, sacado de lo más profundo de las masas indias sueña con los ojos abiertos, llegar al Palacio del Gobierno por cualquier medio, y así auto-liberarnos como Nación y la reconstitución del Qullasuyu.

**3. Una condena al ALCA, Entrevista Evo Morales (por Gabriela Rotonda para Conciencia Social nº 5; sin fecha)**

**Después de más de 500 años, la gran revuelta boliviana aporta una lección a Latinoamérica, ¿nos hablaría de los fundamentos de esa lucha?**

Desde la invasión española, nuestro pueblo ha mantenido una lucha de resistencia para sacudirse de sus opresores. Tal es el caso de sublevación del Valle del Zongo conocida como la lucha del

Tata Onkoy o la lucha del canto y el baile. Quizás fue ésta la primera confrontación ideológica con los invasores, pues allí se buscaba preservar nuestra identidad cultural-religiosa ante la imposición de dioses e idiomas ajenos a nuestra realidad. Así podemos mencionar a Tupac Katari, Bartolina Sisa, quienes efectuaron el primer gran cerco a la ciudad de La Paz, táctica militar implementada hasta nuestros días. Tampoco hay que olvidar que el primer grito libertario a la dominación española se realizó en Bolivia el 16 de julio de 1809. De ésta forma podríamos confeccionar una lista interminable, aunque no podemos dejar de mencionar la revolución de 1952 que modificó las estructuras políticas, económicas y sociales del país. Todos estos elementos y antecedentes históricos nos permiten entender la realidad actual, a ello hay que incorporarle hechos actuales como la guerra del agua en Cochabamba, los bloqueos campesinos en el Chapare y el Altiplano, las elecciones presidenciales de junio de 2002, las masacres del trópico cochabambino y La Paz en enero y febrero de 2003, y el alzamiento popular en las jornadas de septiembre y octubre que derrocaron a Gonzalo Sánchez de Lozada. Nada de esto hubiera sido posible sin la gran reserva moral del pueblo, el cuál demostró su gran capacidad organizativa y también su combatividad movilizadora, agrupado en torno a sus entidades matrices. Estas, mayoritariamente, participan en el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP) que tiene por objetivo aglutinar, coordinar y dirigir la lucha de los sectores más excluidos de nuestra sociedad. Pueblos indígenas, naciones originarias, campesinos, pobres de la ciudad y el campo etc., tienen en el Movimiento Al Socialismo-MAS, la expresión política de éstos sectores; que unidos a toda la población han propinado una histórica derrota al neoliberalismo y su secuela de miseria, explotación, hambre y masacres. El pueblo de Bolivia no pretende dar lecciones, pero sí ha demostrado que cuando existen direcciones políticas, sindicales, sociales -legitimadas y respaldadas por sus bases supeditadas a las demandas de las grandes mayorías nacionales y, precautelando los intereses de los sectores más desposeídos de la sociedad, de manera incluyente, es posible construir una alternativa que ponga fin a un modelo antinacional y anti-popular.

**Es evidente que el tema del gas es sólo uno de los elementos de la lucha, ¿qué otras cuestiones se ponen en juego?**

Indudablemente el tema gas e hidrocarburos fue el detonante de una serie de aspiraciones de la sociedad boliviana que busca efectuar transformaciones estructurales en la vida política, económica y social del país. Para llevar adelante éstas transformaciones, precisamos refundar el país por medio de una Asamblea Popular Constituyente en donde los delegados de pueblos indígenas, naciones originarias, organizaciones sindicales, sesionarán con el mandato expreso de redactar una Constitución del pueblo y para el pueblo. También es de vital importancia el tema Tierra y Territorio. Que se distribuya la tierra a quien la trabaja. Que los pueblos originarios tengan derecho al territorio ya que ellos viven en armonía con la naturaleza y son la mejor garantía del cuidado del medio ambiente. Otro tema central es la recuperación de nuestros recursos y riquezas naturales que son de todo el pueblo, sólo así podemos salir de la pobreza. Debemos cultivar nuestros recursos naturales renovables. Debemos garantizar la soberanía alimenticia del pueblo; en ella se circunscribe la hoja de coca que también es un recurso renovable, su defensa, es la defensa de nuestra historia y de nuestra cultura, de nuestro patrimonio. En este análisis, no puede faltar la condena total al intento norteamericano de imponernos el ALCA, que sólo se trata de un "acuerdo" que concede a Estados Unidos de Norteamérica la más amplia libertad de fijar normas de comercio entre él y los países latinoamericanos. Consiste en exigir la absoluta apertura de nuestros mercados a sus productos y el mantenimiento de restricciones para ingresar a su mercado. El ALCA no es otra cosa que un mecanismo de consolidación de los monopolios transnacionales que impedirán la posibilidad de una perspectiva de desarrollo de nuestros países. Sin olvidarnos que todo esto conlleva a la eliminación total y definitiva del modelo neoliberal que ha llevado al país al descalabro económico, nos ha sumido en la crisis, ha generado miles de desocupados, ha violentado la identidad y autodeterminación de nuestro pueblo, un modelo que ha regalado nuestros recursos naturales, capitalizado nuestras empresas estatales, un modelo que ha concentrado las tierras en pocas manos, que ha hundido el Estado en la corrupción e inmoralidad.

**El 17 de octubre ha quedado plasmado como una gran derrota que el pueblo boliviano le infligió al neoliberalismo, ¿qué impacto cree que le otorga el pueblo latinoamericano?**

Después de las criminales dictaduras que vivió Latinoamérica y la caída de los socialismos reales, el imperialismo implementó otro tipo de dictadura: la dictadura de las transnacionales y el gran capital financiero especulativo. Ellos trajeron los crímenes silenciosos del hambre, la cesantía, la miseria y la conculcación de los derechos humanos fundamentales. Esta realidad la vivimos todos los latinos, hemos sido expoliados en nuestros recursos y riquezas, se ha profundizado la explotación...

**...Con los últimos hechos en esta zona del continente: Bolivia, Venezuela, ¿cómo cree que van a reposicionarse nuestros pueblos originarios?**

Los pueblos originarios siempre han estado en conflicto con sus opresores desde la invasión española, las repúblicas oligárquicas y los enemigos internos de los Estados racistas y excluyentes. Esta lucha silenciosa pero constante se hace hoy más visible...hemos dado una gran batalla en defensa de nuestros derechos e intereses de la nación toda. Entonces va quedando claro que este proceso viene de larga data y que es una problemática que atañe a todos los pueblos originarios del Continente que hoy se manifiesta con mayor presencia y fuerza porque hemos sido capaces de asestar un duro golpe al modelo neoliberal en el caso de Bolivia, pero no olvidemos que en Ecuador también tumbaron a un gobierno títere del imperio. Pero aún no podemos construir un Estado que responda a los intereses de las grandes mayorías nacionales postergadas, aunque eso será cuestión de tiempo. El mundo Indígena, Originario y Campesino ha incrementado sus niveles de formación, capacitación y coordinación con sus hermanos explotados para asumir el poder por la vía democrática o para hacer respetar sus derechos. Ya nada será igual en nuestras tierras cuando los Achachilas se despierten y guíen el paso de sus hijos, no hay fuerza que pueda detenerlos, es cosa de tiempo la integración de nuestros pueblos después de años y años de opresión, miseria y explotación. Recuperarán en cada batalla, pequeña o grande, su autoestima, su confianza y su inquebrantable decisión de vencer.

**¿Cómo plantearía la lucha contra el ALCA?**

...En ese marco Bush padre, habló de un gran mercado libre (ALCA) desde Alaska a tierra del Fuego; pero nunca dijo que el ALCA buscaba nuestro sometimiento económico, cultural, político y de soberanías nacionales e integridad territorial. Por ello hoy se hace imprescindible enfrentar este intento de dominación como una nueva gran batalla o "Cruzada" anticolonialista, ya que si lo aceptamos nos retrotraeremos a la época en que toda nuestra producción se traslade a las metrópolis sin valor alguno y sucumbía nuestra incipiente industria por la avalancha de productos manufacturados, ante los cuales no se podía competir. Si bien las cosas no han cambiado mucho, hoy sí nuestras reservas de agua, gas, maderas, petróleo, tienen importancia vital para los planes norteamericanos de dominación mundial. Para frenar esta situación los Latinoamericanos debemos revertir y recuperar nuestros recursos naturales a la propiedad de las naciones latinas, respetar la soberanía y autodeterminación de nuestros países y los pueblos indígenas originarios, liquidar el latifundio y consolidar el derecho a la tierra y el territorio de los campesinos, colonizadores e indígenas. De igual forma debemos fortalecer los mercados internos en torno a una supra organización que puede ser el MERCOSUR, priorizando el intercambio de productos a precios justos, traspaso o intercambios de tecnologías, conocimientos, planes de desarrollo conjunto, etc. Sabemos que nada de esto será fácil de lograr, que estaremos sometidos a grandes presiones e intervenciones de todo tipo, por los dueños del mundo, y para ello tenemos que estar prestos y alertas en la defensa de nuestras soberanías e integridades territoriales por medio de un proceso ininterrumpido de integración latinoamericanista.

**Es evidente la importancia de una articulación anti-imperialista entre nuestros pueblos, ¿cómo ve concretamente la posibilidad de articulación y el papel de los otros dirigentes latinoamericanos, Lula, Kirchner, Chávez?**

La problemática latinoamericana en apariencia es muy compleja pero en el fondo se traduce a situaciones similares de confrontación de nuestros pueblos con un modelo neoliberal excluyente, explotador, enajenador de recursos y riquezas, de intervención descarada de nuestros asuntos internos. América Latina es un continente que nació para y por la libertad, ajena a cualquier pretensión de orden nobiliario o tiranías personalistas. Las luchas de nuestros pueblos siempre han tenido y tienen una connotación social e integradora, así lo demostraron las batallas por nuestra independencia contra la invasión española y portuguesa...De igual forma debemos recoger la experiencia y sabiduría de nuestras naciones originarias en el plano productivo, político y social. Es necesario que nuestros pueblos recuperen su identidad, sus culturas, la participación en la toma de decisiones, en la construcción de su propio destino con pleno respeto a la diversidad y la dignidad de las personas...

**4. Hablar de coca cero es hablar de cero quechuas, cero aymarás y cero guaraníes: Entrevista a Evo Morales (por Alèxia Guilera Madariaga; Agencia Prensa Rural; La Paz, Bolivia, 2003)**

...desde hace algo más de un mes, las huelgas de hambre, los bloqueos de carreteras y las marchas de campesinos, indígenas y mineros fueron aumentando en tono, intensidad y, sobre todo, cantidad hasta paralizar el país, conseguir implicar a la más o menos cómoda clase media boliviana y terminar forzando la renuncia del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, apodado "el gringo" por el fuerte acento inglés que impregna su español cuando habla.

**Querría empezar preguntándole por el nuevo gobierno del presidente Carlos Mesa: hay sectores, como por ejemplo el MIP (Movimiento Indígena Pachakuti, partido en la oposición, con seis diputados en el parlamento boliviano) que no le dan a Mesa ni seis meses de vida. ¿Está de acuerdo con eso?**

Yo querría que el Sr. Carlos Mesa resuelva sus problemas. Y darle un plazo de menos de seis meses -darle tres, como le ha dado el MIP- sería ser muy agresivos. Mesa, como presidente, está en la obligación de entender al pueblo boliviano que le ha pedido que cambie el modelo económico. Por lo tanto, tiene que empezar por cambiar ese modelo y eso no lo va a hacer ni en tres meses ni en seis. Yo no estoy poniendo plazos: yo estoy planteando de alguna forma que haya ciertas señales claras. Esto puede ser en un mes, en dos meses, en tres... Decir que en 90 días esto se resuelve a mí me parece un error. Nosotros somos responsables también de eso: la bancada (grupo parlamentario) del MAS realizará en los próximos días una gran reunión en Cochabamba y de allá saldrán las líneas maestras en esta nueva coyuntura política. Ahora, si las cosas no cambian, los aymaras y los quechuas nos volveremos a levantar: nos llaman el gigante dormido, pero ya no lo somos...

**...¿Por ejemplo la de la española Repsol YPF?**

Por ejemplo la Repsol (Evo pronuncia Répsol) hace años que está perforando en el Parque Natural Isidoro Sécore, en el centro del país, en Cochabamba, donde el Gobierno dice que nosotros no podemos coger tierras porque es una reserva forestal. De acuerdo, nosotros lo respetamos, somos los que más cuidamos el medio ambiente: pues la Repsol entra a perforar y a contaminar dentro mismo del Parque desde hace años...

**...El otro tema polémico relacionado con el MAS, y una de las razones de estas movilizaciones, es el freno al cultivo de la coca que pretendía imponer Sánchez de Lozada a instancias de los EU...**

Nosotros no hablamos del libre cultivo de la coca: esto es un error. Aquí en Bolivia hay un mercado legal de coca y hay una serie de productos industrializados -no cocaína- que son productos beneficiosos para la gente... Por tanto, hay que ampliar los cultivos de coca...Ellos quieren que haya coca cero (erradicación total de cultivos de coca) pero eso es totalmente absurdo: hablar de coca cero es hablar de cero quechuas, cero aymaras y cero guaraníes, porque para estas culturas la hoja de coca es un producto sagrado.

**¿Cuál es, pues, la propuesta del MAS sobre este tema?**

Nosotros pedimos que se paralice la erradicación forzosa de los cultivos de coca y que se estudie a cuánto nos toca por familia. Y yo propongo -y no es la primera vez que lo digo- un pacto con el Gobierno y con instancias internacionales para luchar verdaderamente contra el narcotráfico...

**¿Hasta qué punto todo este conflicto del cultivo de coca ha sido la base de la caída de Sánchez de Lozada?**

Yo creo que la defensa de la coca, de nuestro territorio, ha creado conciencia nacional especialmente entre el movimiento campesino e indígena. Y esto ha hecho tomar conciencia de la necesidad de luchar por la soberanía, por la dignidad y por la liberación del pueblo, que sabe que nunca podrá haber coca cero...

**Cambiando un poco de tema: para nadie es un secreto que las relaciones de ustedes con el MIP no son excelentes. Esta "separación" de los dos partidos de izquierda del Parlamento ¿no es dar demasiadas facilidades a la oligarquía boliviana?**

En estas movilizaciones siempre hemos estado juntos. Mira: yo no quiero comentar nada sobre esto. Creo que ésta es una de mis cualidades: no entrar en la pelea, en la contradicción, con el hermano Felipe Quispe (líder del MIP). Para mí, él sigue siendo un hermano, como aymara, y sigue siendo un compañero de lucha.

**¿Quizás ahora, en este momento de cambio de gobierno en el país, ustedes intentarán algún movimiento de acercamiento?**

Es que, en el fondo, siempre hemos estado juntos. A ambos nos une el tema del gas y también nos han unido nuestros muertos: ambos hemos luchado por lo mismo, para echar a Sánchez de Lozada, el símbolo del neoliberalismo. Y, por otro lado, ¿por qué queremos refundar el país con una asamblea constituyente? Para vivir juntos, sin discriminación, sin maquinamientos, sin explotación... no somos excluyentes: ¡somos incluyentes!

**Y ¿qué pasará si, pasado un tiempo prudencial, ustedes ven que no hay cambios y que estas personas del Gobierno cercanas al Banco Mundial y al FMI están actuando en consecuencia? ¿Ustedes volverían a los bloqueos y movilizaciones?**

Sí, tendríamos que volver a esas acciones. Pero de todas formas, Carlos Mesa tiene que entender que este grito unánime del país; sería ciego, sería sordo y, perdone la expresión, ¡sería tan tonto si no respondiese a un movimiento nacional como este!... Yo tengo confianza en que él responda aunque, para qué nos vamos a engañar, no puede hacerlo de manera inmediata. Pero quiero recalcar que nosotros, los quechuas y aymaras, somos una cultura de paz, de diálogo. Fíjate: durante el anterior gobierno tuve cinco encuentros personales con Gonzalo Sánchez de Lozada...

**...Evo: ahora usted es un personaje imprescindible en cualquier acto antiglobalización, se ha entrevistado con Fidel, Lula o Chávez e, incluso, con algunos de ellos es usted amigo personal. Pero ¿le parece que usted sigue siendo honesto?**

Creo que puedo afirmar honestamente (sonríe) que soy honesto, que el MAS sigue siendo honesto, consecuente y humilde hacia los compañeros campesinos. Quizás alguna vez he sido un poco soberbio con los enemigos, a veces he observado eso. Pero es que nadie pensó que un movimiento indígena y campesino pudiese llegar tan lejos: ¡ni siquiera nosotros mismos!...

**5. Entrevista con Oscar Olivera, Coordinadora por la Defensa del Gas (Revista Hombre y Sociedad nº 18; 17 de agosto, 2004; Cochabamba, Bolivia)**

**¿Cómo nace la Coordinadora por la Defensa del Gas?**

Bueno, nace en abril del año 2003 como una necesidad de establecer un espacio que pueda articular sus esfuerzos colectivos y dignos, pero muy fragmentados, espacio de sectores sociales y también profesionales, que ante todo decidieron, a partir del año 2000 cuando se recuperó la empresa de agua aquí, cuando los intereses de las Trasnacionales estaban puestos en apoderarse del agua, como se habían apoderado de todo el patrimonio nacional, compuesto por todas las empresas y los recursos naturales aquí en Bolivia, es que a partir de aquel momento, con esa experiencia de establecer espacios participativos, horizontales, con objetivos claros, y que incluya a la totalidad de la población, sin distinción, es que se convoca una reunión de estos sectores y allá se procede a establecer un primer manifiesto, diríamos, a la nación, indicando que era totalmente imprescindible, necesario, establecer, reitero, un espacio que empiece a luchar por la recuperación de los Hidrocarburos.

Esto se consolida, después de la decisión de Gonzalo Sánchez de Lozada de vender el gas a Estados Unidos y México, vía Chile. De tal forma que el 5 de septiembre del año 2003, básicamente, en la ciudad de Oruro se forma la Coordinadora de Defensa y Recuperación de los Hidrocarburos, diríamos, básicamente, con una fuerte presencia indígena, campesina, urbana y profesional, para establecer justamente ese espacio, que no solamente había promovido una labor de concientización y de información a la gente sobre el tema hidrocarburífero, sino ante todo se había elaborado una serie de propuestas que permitan por la vía de la proposición, así como por la vía de la movilización, la recuperación de nuestros hidrocarburos. Esta coordinadora, lanza su primera convocatoria de una movilización para el día 19 de septiembre del 2003, y vemos como un preámbulo de lo finalmente después significó septiembre y octubre, la salida de Gonzalo Sánchez de Lozada del gobierno nacional.

**Usted menciona la fuerte presencia indígena en la Coordinadora. Hubo una serie de conflictos particulares que previamente estaban ocurriendo y que confluyeron a esa lucha más amplia. ¿Cómo articularon esos conflictos y lograron ampliar el espectro de la movilización bajo una demanda unitaria y convocante?**

Bueno, yo creo que como siempre, lo que nos ha unido de manera permanente, han sido los gobiernos de turno, claro que esa actitud de menosprecio hacia las demandas populares, de ignorar la opinión de la gente, fue, yo diría, algo que posibilitó verdaderamente la articulación de todo el movimiento popular boliviano. Así como el movimiento de septiembre-octubre había comenzado con demandas casi particulares, un tanto aisladas, el movimiento indígena del altiplano por una parte, el movimiento indígena de las zonas tropicales y del valle aquí en Cochabamba, las zonas urbanas, principalmente El Alto de La Paz, que habían empezado con reivindicaciones más que el tema hidrocarburífero, sino con temas muy concretos, como la liberación de un dirigente indígena y campesino en el altiplano, o la protesta por la imposición de un nuevo impuesto a los ciudadanos de El Alto de La Paz...

**...¿Cómo ven ustedes, desde la Coordinadora las relaciones chileno-bolivianas? Porque los medios de prensa en Chile se esmeraron en mostrar y distorsionar ciertas expresiones chovinistas, para generar recelo ante una lucha que nos debiera causar simpatía a los**

**chilenos, que también somos estafados con nuestros recursos naturales…**

...existen también muestras de simpatía con relación a las luchas de los pueblos originarios, a las luchas del pueblo mapuche en concreto. Sus largas marchas reclamando la expropiación de sus terrenos, de su territorio como tal. Las luchas de los aymaras en el norte chileno, una lucha conjunta con los aymaras del sur oeste potosino, es una muestra clara de la integración de los pueblos por luchas comunes...

**Es claro que con la renuncia de Goni, el tema de la nacionalización como tal, pasó casi a segundo plano, ¿Creen ustedes que ha habido una intencionalidad de ciertos sectores políticos para distraer la atención popular e imponer su agenda neo liberal, aún a costa de sacrificar a Goni?**

No creo que haya habido ninguna intencionalidad. Yo si creo que era una demanda básica, fundamental, la renuncia de Goni, que no ha sido, digamos, lo mejor que podría haberse pedido, porque sabíamos, por experiencia del pueblo, que cambiar las cabezas no cambia nada, si no se cambia la estructura económica, la estructura política, para poder cambiar las condiciones de vida de la gente aquí...

**Que es parecido a la situación que pasa en Argentina con Kirchner…**

Exactamente, no. Entonces, lo que se es lo que le interesa a la prensa mostrar, digamos. Sabemos que, por ejemplo, mucha gente ve a Kirchner como una persona muy digna, que se enfrenta al poder económico trasnacional, pero en el fondo también vemos que sigue una política absoluta de represión a movimientos populares, como sectores de piqueteros que están realmente en una lucha frontal contra el kirchnerismo. Ni hablar de Lula en el Brasil con sus intentos de privatización del agua, por ejemplo, que la prensa no lo manifiesta, pero nosotros estamos justamente informados de todo aquello. Entonces, creo que no. Creo que fue una salida, quizás no desesperada, pero sí casi lógica, digamos, por todo lo que estaba pasando, y obviamente el tema de la nacionalización y la recuperación pasó a segundo plano, pero creo que ese tema ha vuelto a recuperar la importancia necesaria, y creo que al margen de los cambios políticos que puedan existir, o las definiciones de la Ley de Hidrocarburos que puedan darse prontamente en el parlamento nacional, y la incapacidad o no, diríamos, de estos movimientos sociales, populares, que puedan influir de manera decisiva en que se vaya por el camino estrictamente de la nacionalización, yo creo que hay una cuestión bien clara: es la gente que desde el año 2000, ha demandado dos objetivos muy claros, tiene un horizonte muy claro, que es cambios económicos y cambios políticos. Y sabemos que el cambio del modelo económico pasa necesariamente por la recuperación, no solamente de los Hidrocarburos, sino de todo aquello que en este momento está en manos de las trasnacionales. Y segundo, cambios políticos, tendiendo a eliminar el monopolio de los partidos políticos y estableciendo un espacio de construcción y diseño de un nuevo país que es la asamblea constituyente. Creo que esa es una marcha larga pero irreversible...

**¿En qué medida cree que la Coordinadora, y otras formas más participativas, más de abajo hacia arriba, de organización sirven de modelo para esos cambios políticos y sociales profundos que el pueblo boliviano demanda? ?O es sólo una forma de acumulación para la lucha, pero sin proyección estratégica?**

Nosotros creemos que el pueblo boliviano ha ido sufriendo una serie de luchas y cambios, pero que han sido luchas coyunturales; la lucha por el agua, la lucha contra el impuestazo del FMI, la lucha por la coca, la lucha por la tierra, la lucha por el gas y el petróleo… pero una gran deficiencia del movimiento popular, es, justamente, que no tiene en estos momentos un proyecto alternativo. Un proyecto de país, diríamos. En realidad, los movimientos sociales no han sido capaces de poder establecer un horizonte colectivo. No han sido capaces de poder elaborar una propuesta de país concreta, en todos los ámbitos: en el ámbito político, económico,

social, cultural. Recuperando, digamos, toda esa sabiduría ancestral de los pueblos originarios y de los sectores populares, que en general y en el fondo, saben lo que quieren. Pero lo que falta es poner de manera más ordenada y simple una propuesta...

**6. Bolivia: Después de la renuncia, qué hacer? Entrevista a Felipe Quispe (Extracto de texto y entrevista publicados en el periódico Folha de S. Paulo, Brasil, 18 de octubre de 2003).**

El líder indígena Felipe Quispe, de 61 años, es presidente de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolívia (CSUTCB), diputado por el Movimiento Indígena Pachacuti y fundador del Ejército Guerrillero Tupac Katari.

**Que harán Uds. ahora, con el cambio de presidente?**

El primer paso fue la renuncia del asesino. Muy bien. Ahora vamos a ver lo que ocurre en el Congreso. Asumiendo el vice, trataremos de negociar. Si él no atiende a todas nuestras 72 exigencias, continuaremos las protestas, las movilizaciones. Si no son aceptadas nuestras exigencias, trataremos de tomar el poder.

**Ya tuvieron contacto con Carlos Mesa?**

Aún no.

**Entonces, caso no haya entendimiento, la meta es echar al gobierno por la fuerza?**

Para llegar al poder, la única forma es una revolución. No nos basta tener el gobierno para ser los dueños de nuestro destino. Por las vías institucionales, no habremos llegado al poder, mas apenas al gobierno. La revolución ocurrirá un día. Para tener lo que es nuestro, habrá que derribar todo: las Fuerzas Armadas, que sirven a los intereses norteamericanos, la policía y el poder económico.

**Por qué no hay indios en el gobierno? Hay racismo?**

Hay una connotación racista, sí, en la élite. Somos 90% de la población y no tenemos el poder. Cómo puede ser eso? La estructura no nos permite llegar a él. La salida es la revolución, para nosotros y para los indígenas de Guatemala, Ecuador, México y Perú. Pacíficamente, el indio no llegará al poder, y ya es hora de que tomemos nuestro destino en nuestras manos.

**7. Entrevista a Felipe Quispe (por Alèxia Guilera Madariaga; 22 de octubre, 2003; La Paz, Bolivia; Agencia Prensa Rural).**

Felipe Quispe, el Mallku (el cóndor), el líder de los indígenas bolivianos -es decir, del 60% de la población del país- y diputado por el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), consiguió este último mes lo que ni siquiera él se imaginaba: decenas de miles de indígenas aymaras y quechuas se lanzaron a las calles y a los caminos del país, junto a campesinos y mineros, pidiendo la renuncia del ya ex presidente boliviano Gonzalo Sánchez de Lozada, conocido como "el Goni" o como el gringo, por el fuerte acento inglés que tiene su español...

...**¿Por qué está usted tan convencido de esto?**

¿Quiere saberlo? La respuesta es 21060: un decreto que permite la erradicación de la coca. Es impuesto por los gringos. Y la coca es algo sagrado para nosotros, como la Biblia para algunos de ustedes. Por eso nosotros le estamos diciendo: "tienes que derogar esto". Y nada. Otra razón: la 1008, que es una ley que prohíbe bloquear, prohíbe hacer marchas y no presupone la inocencia de los bolivianos sino todo lo contrario. Entonces, todo eso lo tiene que anular...

**¿Qué puede pasar en Bolivia si pasados esos tres meses de tregua que ustedes le han dado al nuevo presidente no se ha cumplido ninguno de los puntos exigidos? ¿No cree que la gente puede empezar a cansarse de bloqueos y movilizaciones? ¿Habría que pensar en otra cosa?**

No. Es que nosotros sólo conocemos como medio de defensa los bloqueos y las huelgas de hambre: no hay otra lucha más efectiva. De esa manera la gente no se cansa. Mientras yo esté a la cabeza del movimiento indígena voy a seguir convocando a los bloqueos de carreteras.

**La pregunta que le ha hecho todo el mundo: ¿por qué son tan malas las relaciones entre Evo Morales y ustedes? ¿No es poco práctico que los dos movimientos de izquierda estén tan separados?**

No, es que... ¿cómo vas a trabajar bien con uno que siempre está al lado del Gobierno? Actualmente tiene dos ministros: el de Educación y el de Asuntos Indígenas. Mientras nosotros estamos peleando, ellos están ahí, contentos y alegres, salen al balcón y nos miran y a lo último, cuando ya estamos por tumbar el gobierno, también se pliegan a la lucha. Siempre han jugado así, sucio. Pero además de eso, es que el MAS (Movimiento al Socialismo, la coalición liderada por Morales) es la escisión de la falange socialista boliviana y los principios programáticos que tiene ese partido son fascistas. Entonces, ellos no piensan igual que nosotros: son del socialismo cristiano pero también admiten el capitalismo... ¡inclusive hasta el imperialismo! Sin embargo, nosotros somos indigenistas, somos tupakataristas (de Tupac Katari, que dirigió, en el siglo XVIII, el mayor levantamiento indígena aymara contra los españoles). Nosotros queremos autodeterminarnos, hacer nuestra lucha.

**El ex presidente Sánchez de Lozada los cualificó a ustedes varias veces de terroristas...**

No, es que está claro que el único terrorista es él, Gonzalo Sánchez de Lozada que aterrorizó al pueblo, lo mató, lo arrasó. ¿Qué quiere decir terrorismo? Si buscamos en el diccionario es el que aterroriza a un pueblo. Nosotros no hemos aterrorizado: nosotros somos revolucionarios, queremos un cambio. Por algo la palabra quechua pachakuti en castellano quiere decir la revolución, el cambio...

**8. Entrevista al militante aymara Simón Yampara (por Pablo Cingolani para Indymedia; 20 de mayo, 2005; Bolivia)**

Para nuestro entrevistado, hay dos sistemas que se confrontan en el dramático presente de Bolivia: uno, el formal, legal e impuesto de matriz occidental y otro, el que encaran los descendientes de Tiwanaku y el Tawantinsuyu: los aymara-quechuas, mayoritarios entre la población de este país sudamericano. El problema de fondo, según Yampara, es que el modelo impuesto desconoce al otro y no lo deja ni ser ni expresarse. Lanza un interrogante inquietante: ¿Es problema de armonía o lógica y cosmovisión de vida? Para contestar esta pregunta, ya no sirven los análisis de los intelectuales "paraindígenas". En todo caso, un aymara-quechua tiene la palabra… Simón Yampara Huarachi es uno de los intelectuales y activistas aymaras más reconocido en los Andes y en el mundo entero.

**Bolivia vive un estado de convulsión casi permanente desde abril del año 2000. La mayoría de los analistas coinciden en una cosa: el problema fundamental es la tierra y el territorio y el indio, los pueblos originarios. Unos quisieran resolver el tema, destruyéndolos a todos, aniquilarlos. Otros, pretenden incorporarlos como ciudadanos. ¿Usted que piensa?**

Ni ciudadanos, ni aniquilación, la verdad es que estamos frente a dos sistemas configurados: el autóctono andino producto de la civilización milenaria de Tiwanaku/ Tawantinsuyu – y en ella Qullasuyana- , y el occidental republicano con vertiente hispano-europea. Esto es producto de la

invasión hispana. Entonces el problema es de sistemas, cosmovisiones, lógicas de vida y códigos jurídico-legales diferentes y confrontados, factualmente e impuesto legalmente por la segunda vía, desconociendo, excluyendo y victimando al primero. Naturalmente luego viene la lógica de gestión y administración del territorio, uraq-pacha, los recursos naturales y financieros del país. Pero nosotros no lo reducimos a "tierra-indios", probablemente eso sea para los nietos de Pizarro, pero para los Qullasuyanos, nietos de Atahuallpa, el problema es el desconocimiento de sistemas, las cosmovisiones y lógicas de vida implícitas en el proceso. Es dignidad y derecho de la identidad Qullasuyana. Es decir Jaqi-uraqpachan qamaña (la convivencia del mundo de la gente con el territorio, en su expresión material y espiritual). Es decir, reconocernos como dos parcialidades de una totalidad: Qullasuyu-Bolivia. ¿Es problema de armonía o lógica y cosmovisión de vida?

**Los aymaras son algo así como el núcleo duro de la movilización popular e indígena en Bolivia. Algunas de sus manifestaciones del último lustro son colosales: han cercado varias veces la ciudad más importante de Bolivia -recordándole a la elite dominante algo que siempre quiso borrar de la historia, me refiero a Tupac Katari-, han sido el factor decisivo en la rebelión que volteó a Sánchez de Lozada. Tremenda fuerza social no tiene correlato similar en el terreno político: ¿por qué?**

La invasión hispana ha generado cercos y bloqueos. Estos hay que dimensionarlos en doble sentido: por un lado como acción de defensa y reafirmación del modelo de organización propia, por tanto qullasuyana, como ha sido lo de los hermanos Katari en Potosí, los Katari-Sissa en la región de los andes centrales (hoy Bolivia), los Amaru-Bastidas en la parte de los andes del norte (hoy Perú). Por otro lado, hay que entender como cerco y bloqueo de la vigencia oficial del modelo de organización propia del ayllu-marka del Qullana-suyu, por la invasión hispana en sus inicios, luego seguido por modelos socialistas y los liberales como se manifiesta hoy.

En este proceso, los menos afectados en el disco duro de la conciencia de la identidad no solo poblacionalmente sino lingüística y cosmológicamente, evidentemente somos los aymara-qhichwa, que seguimos en la batalla con cierta terquedad, pues los otros no nos entienden ni nos dan espacios reales de interacción. Pues normalmente nos quieren dar el trato de una política de minorías étnicas, cuando somos la mayoría absoluta del país... nuestro problema es ¿por qué siendo una tremenda fuerza de rebelión y volteador de gobiernos, no queremos ser dueños de nuestro propio destino? ¿Por qué poblacionalmente, siendo mayoría absoluta, no podemos "libre determinarnos" con todos los derechos y usos...?

...la cosmovisión de los antepasados nos dicen y nos hablan de ver el futuro atrás y en el pasado, para buscar y retornar a un bienestar de nuestros pueblos, Nayrax-pacha/ nayraxsuyu que hoy en día está en una lucha desigual frente a la pobreza, en un mundo que nos arrastra a la injusticia y desigualdad, inversión de valores espirituales, promiscuidad y corruptela pandémica, cuando los aymara-qhichwa estamos buscando el bienestar y armonía, vida plena del mundo de la gente y en interacción con la comunidad biótica natural.

**En el último censo, el 62 % de la población boliviana se consideró a si misma como "indígena". A pesar de cuarenta años de una urbanización semi forzada, de una educación desintegradora, del avance indiscriminado de las sectas religiosas, la mayoría en Bolivia sigue siendo indígena pero cuando van a votar lo hacen, por lo general, por blancos, a veces por mestizos, sólo un cuarto de todos los votantes de Bolivia se animaron a votar a un indio para presidente, ¿por qué?**

Si bien los datos del censo 2001 reflejan 62 –38 % que se auto identifican como la relación de Pueblos originarios/indígenas y no indígenas, mejor dicho Qullasuyanos y Bolivianos; sin embargo, por los factores señalados anteriormente debemos indicar que aún vivimos una doble colonialidad: interna y externa. Eso hace que el comportamiento político sea inversamente

proporcional a la población. La colonización y la colonialidad está institucionalizado en todas las estructuras estatales...

**...¿Es una utopía que un país de indios sea gobernado por indios?**

Hay una realidad, como hemos dicho, nuestros pueblos vienen de civilizaciones milenarias, pero el sistema nos desestructuró, nos dieron una historia falsa (ver todo el diseño y trabajo del equipo de Fellman Velarde), haciéndonos creer que éramos libres, y así seguimos gobernados por una minoría oligárquica; sin embargo nuestra comunidades se gobiernan solas, aunque abandonados por los programas de desarrollo, endeudados sin haber recibido nada. Es decir, vivimos un Qullasuyu subterráneo sin Estado ni gobierno.

Entiendo que los aymara-qhichwa-waraní aún no han sacado de su disco duro –chuyma- el modelo del ayllu-marka. tenta tekoa y del Qullasuyu, pues en las diversas manifestaciones, marchas, bloqueos y/o seminarios siempre están vivando el Qullasuyu. Es más desde la década del 90, las comunidades, los ayllus-markas han iniciado con un doble proceso: de consolidación y re-constitución de los ayllus y sus autoridades naturales /originarias...

**¿Qué está haciendo el movimiento indígena con relación a la Asamblea Constituyente? Trabajar en pro de la realización de una Asamblea Constituyente es, de muchas maneras, trabajar por una profundización de la democracia. ¿Usted que piensa? ¿Usted cree en la democracia?**

Desde la fundación de la república en 1825, los Qullasuyanos vivimos exclusión tras exclusión, más nos crean obligaciones, tratan de hacernos negar a la identidad de nuestros pueblos y naciones de origen. Y hoy siguen con este proceso tratando de desviarnos Para nosotros, desde los años 1985-86, socializado y agendado en la rebelión de octubre 2003, la primera preocupación fue y es la Asamblea Constituyente, entendida como la re-creación de un nuevo Estado con pueblos y naciones incluidos los criollos mestizos, y no a la inversa como pretenden los oligarcas. Ahora los Qullasuyanos están en una profunda discusión, esperemos acabar mas temprano que tarde.

La democracia no es práctica del Qullasuyu, pues la designación pública por turno y consensos, son las reglas de juego de sus representantes. Ahora la democracia si bien puede tener sus virtudes, es mal usada para someter y engañar, en ese tipo de democracia no creemos, pero sí en una democracia correcta con derecho y justicia. La democracia con la práctica política de la mercantilización del voto, en los 23 años de reapertura democrática, solo ha servido para legitimar el rol político y económico de familias de castas etnoeconómicas, ligados a las transnacionales. Eso pone en tela de juicio a la democracia...

**...Esquemáticamente, ¿Cuál debería ser, según su criterio, la agenda de prioridades?**

...Desde la percepción aymara-qullasuyna, la agenda de prioridades debe ir primero por:

1. Reordenar la casa. Eso implica la reterritorialización del país, en dos o tres regiones horizontales, articulando e interaccionando las bondades y las debilidades de las ecologías / ecosistemas/ ecoclimas de los Pueblos de las tierras altas, con las ecologías/ ecoclimas/ ecosistemas de los Pueblos de las tierras bajas, ínter ecológica y cosmológicamente en una unidad territorial de convivencia eco biótica.

2. Re-crear el gobierno político, forjando un gobierno diárquico de interacción de género humano (sistema de gobierno chacha-warmi) y de alcance de la comunidad biótica natural. 3. Reconocer e internalizar dos sistemas configurados: Qullasuyu/ Bolivia, dos parcialidades de una totalidad: cada uno con su lógica y cosmovisión de vida, potenciar antes que la anulación mutua: comprender Qamaña y desarrollo como paradigmas de vida. 4. Del proceso pluri-multi-

interculturalismo, transitar y llegar al dialogo de civilizaciones, saberes y conocimientos: ancestrales milenarios con los centenarios, para sacar un saber y conocimiento profundo o encontrar el taypi/ centro de ambos. Sin embargo no podemos dejar de señalar lo que está pasando en la casa del Estado Boliviano: el Territorio y Recursos Naturales es entregado a empresas transnacionales mediante vicios de corrupción económica por las oligarquías. Los grupos sociales de oligarquía que se desplazan del gobierno a regiones orientales para seguir colonizando como un nuevo Estado federado. El control de la política económica, y el sistema de gobierno está supeditado a intereses extranjeros de poder. Existe penetración de países vecinos con estrategias geopolíticas, de apropiación territorial y bienes. Los partidos políticos sacanbeneficios sectarios de las arcas del país. La "Nación Camba" es un engaño con historia falsa como disfraz de empresarios extranjeros y la oligarquía criolla

Del otro lado, mencionemos la lucha política social de dignidad y derechos de los aymara-qhichwa (principalmente) y los pueblos indígenas de las tierras bajas. La emergencia de un nuevo Estado del Qullana-suyu encaminado por –aymara-qhichwa y pueblos indígenas de las tierras bajas, sustentados en el derecho histórico, la Asamblea Constituyente, preocupación de los aymara-qhichwa-uru-chipaya, warani-chikitano-mojeño..., en unidad territorial, de un Estado nuevo y sociedad nueva, que agobia a la oligarquía. La pobreza económica para unos y la pobreza espiritual-cultural para otros, la decadencia social y de valores.

**Gracias a la Internet, esta entrevista la van a leer en París, en Barcelona, en todas partes, ¿qué le diría un militante aymara a la gente de otros países?**

Queremos un sistema de sociedad de convivencia de pueblos y naciones inclusivos que busque y se desarrollen por el bienestar de las comunidades en una armonía material y espiritual suma qamaña/ Ñandereko. Un estado con Pueblos y naciones solidarios y de reciprocidad que busca el bienestar de todos los Pueblos del mundo. Tejer estrategias de reciprocidad y solidaridad mancomunados entre países y continentes, no solo con la preocupación del mundo de la gente, sino, con la conciencia de la comunidad eco-biótica natural y cosmogónica

**9. Entrevista a Felipe Quispe (por Ximena Ortúzar para La Jornada; 1 de noviembre, 2003).**

No queremos refundar el país, sino la reconstitución del Qullasuyo", la nación aymara Así opina Felipe Quispe, conocido como Mallku, líder de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, (CSUTCB) y diputado del Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), organizaciones que iniciaron las protestas que derivaron en la guerra del gas y la renuncia de Sánchez de Lozada.

**¿Qué leyes, concretamente?**

Por ejemplo, la ley 1008, que implica ir contra los que cultivan y labran la hoja de coca, tanto en Chapare como en las Yungas de La Paz. Se trata de la erradicación de los cocales por imposición de los gringos. La Ley de Hidrocarburos también es una imposición de las trasnacionales. Tenemos el Código Tributario, el de Seguridad Ciudadana y otras leyes, que son la columna vertebral del neoliberalismo. Y está el decreto 21060, que establece el modelo neoliberal en Bolivia. Esas leyes y decretos deben ser anulados...

## ¿Y si no cumple?

...Entonces estaremos obligados a salir nuevamente a la vera de los caminos para cortarlos, cortar las carreteras, cortar la entrega de nuestros productos agropecuarios, estrangular la ciudad. Y otras ciudades también se levantarán, como lo hicieron en octubre y septiembre...

**¿Confían en él?**

Bueno, él está en la mira. Y nosotros no hemos depuesto las piedras y los palos. Estamos en vigilia permanente. Hay que ver... No podemos prejuzgar todavía, pero puedo predecir que Carlos Mesa no tiene mucha vida; él puede ser igual o peor que el carnicero Sánchez de Lozada.

**¿Cuándo dice "poca vida" se refiere a vida política?**

Vida política, exactamente. Porque ya están comenzando a hablar otra vez de vender gas a Estados Unidos. Quizás ya tengan documentos firmados o compromisos secretos con las trasnacionales y el Pentágono. Esa ha sido la historia de Bolivia. Los gobiernos siempre pactaron a espaldas del pueblo. Por eso nosotros no confiamos más en este tipo de administración. Por eso nosotros, el MIP, nos hemos distanciado a un espacio nuevo.

**Otros partidos o movimientos han entregado de antemano su apoyo y confianza al gobierno. ¿Qué opina al respecto?**

Que somos más radicales. Nosotros hemos iniciado desde el 2 de septiembre una movilización que duró hasta el 17 de octubre, con bloqueos de caminos, huelgas de hambre, marchas; en algunos lugares, como Warisata, hemos tenido que enfrentar con palos a las balas. Es un trabajo muy sacrificado que nos ha costado el dolor de la sangre. De esa manera no vamos a entrar a cogobernar con Carlos Mesa. Somos opositores en vigilia. Es verdad que hay otros movimientos que tienen ya sus ministros en este gobierno y dependen de él. Dicen que van a trabajar, a coadyuvar. Eso significa trabajar en favor del neoliberalismo y del imperialismo, lo que implica estar de acuerdo con la venta de gas y con tener imbuidas las leyes antindígenas, antitrabajadores y contra el pueblo empobrecido. Esa es una decisión de ellos. Parece que ellos necesitaban dinero... Más que todo está el cuoteo político. Y están ahí...

...**¿Por qué fue usted encarcelado?**

Porque hemos organizado el Ejército Guerrillero Tupac Katari, les metimos bombas y hemos luchado contra ellos. Fuimos varios los encarcelados. Los oportunistas de siempre.

**Usted ha dicho que tras la caída de Sánchez de Lozada aparecen oportunistas para apropiarse del triunfo. ¿A qué se refiere?**

El 2 de septiembre comenzamos marchas desde el sur, el norte, el este y el oeste, y nos concentramos en La Paz. Realizamos un ampliado, analizamos la situación y resolvimos quedarnos aquí en la ciudad y dejarla con olor a indio y a coca, y luego nos declaramos en huelga de hambre. Y nos instalamos al interior del teatro San Gabriel, que pertenece a una radio católica, controlada por los curas.

**¿Por qué en ese lugar?**

Pensamos que sería más seguro. Como los que nos gobernaban eran tan cristianos, no iban a violar ese recinto sagrado con sus santos ensangrentados que tienen ahí... Tuvimos razón. No nos allanaron y estuvimos allí una semana. A continuación llamamos a nuestros hermanos del pueblo boliviano para que salieran a bloquear caminos, carreteras y los medios económicos...

...**¿Acusado de qué, en concreto?**

De asesinato. El, como dirigente sindical de la comunidad Pucarani, acató la sentencia de la ley comunitaria de ejecutar a dos ladrones de ganado reincidentes. La justicia del gobierno no reconoce nuestras leyes y lo acusaron de asesinato. Para obtener su liberación tomamos como

rehenes a dos viceministros, de Agricultura y de Asuntos Campesinos, que se comprometieron a liberar a nuestro compañero.

**¿Ustedes seguían en el teatro San Gabriel, en huelga de hambre?**

Ahí estábamos. Llegaron los ministros a dialogar el día 20. Preparamos demandas reivindicativas para los temas de tierra y territorio, derechos humanos, educación indígena, transportes y comunicaciones, maestros rurales. Y el tema de desarrollo indígena originario, y dentro de éste caminos carreteros, agua potable, energía eléctrica para todas las comunidades, postas sanitarias y hospitales, y mecanización del agro con maquinaria agrícola. Pedimos mil tractores, porque desde que llegaron los españoles hasta hoy seguimos trabajando con el arado egipcio que ellos trajeron. Desde la muerte de Atahualpa y hasta nuestros días, seguimos laborando con la tecnología que dejaron nuestros incas. No hemos cambiado nada. Cómo, con esas herramientas arcaicas, vamos a competir con otros países que ya se han desarrollado bastante. Y les planteamos ese tema a los que nos gobiernan...

...**Y se amplió el apoyo...**

...El lunes 22 de septiembre la Central Obrera Boliviana (COB) llamó a un ampliado de emergencia. La COB es en realidad un cadáver andante, que más o menos trataba de resucitar, porque se ha desgastado bastante; pero, en fin, convocó a huelga por tiempo indefinido, y se lanzaron a ese paro las juntas vecinales del Comité Cívico de El Alto y de La Paz, la Central Obrera Regional de El Alto y la gente en general...

...**¿Ustedes pensaron en que conseguirían la caída de Sánchez de Lozada?**

No, al comienzo no, pero seguimos estirando la situación como chicle, porque la madre de esas batallas fue la huelga de hambre convocada por la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia. Después siguieron matando en El Alto y otros lugares, siempre en villas miseria (ciudades perdidas). Finalmente gente de la ciudad, la clase media, intelectuales, estudiantes y defensores de derechos humanos, empezaron a entrar en las iglesias y parroquias católicas y evangélicas y se plegaron a la huelga de hambre. Y comenzó la seguidilla de renuncias de ministros. El primero que salió del gobierno fue el ministro mirista Jorge Torres Obleas (hijo del general y ex presidente Juan José Torres), y después renunció el vocero oficial, Mauricio Antezana, y así, pero a esa altura ya había más de 80 muertos...

...**¿Participarían ustedes en una Asamblea Constituyente?**

No. No es nuestro plan ni es un proyecto del MIP. Los indígenas de hoy no estamos por refundar Bolivia; vamos a plantear la reconstitución del Qullasuyu, y autodeterminarnos como nación indígena en la república del Qullasuyo. Lo demás es como decir "como la ropa está muy vieja, vamos a ponerle unos parches". Aquí hay que cambiar todo, incluyendo el nombre de este país.

**10. Entrevista con líder indígena Lucio Colque Flores, Responsable de la Secretaria de Relaciones Internacionales del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) de Bolivia (por Servindi, 2004)**

Los días 8, 9 y 10 de septiembre del presente año en Santa Cruz, Bolivia, durante un Encuentro Nacional memorable, las organizaciones indígenas, campesinas y originarias del Altiplano, firmaron un Pacto de Unidad, que les permitirá caminar unidos hacia la Asamblea Constituyente y la forja de un nuevo país. Al mismo tiempo, elaboraron una propuesta de Ley concertada para incluir los derechos de los Pueblos Indígenas originarios en la Constitución Política del Estado, que fue presentada al Parlamento boliviano, el pasado 28 de septiembre. Para conocer detalles sobre este proceso y otros temas referidos a la situación del movimiento indígena boliviano,

SERVINDI dialogó con Lucio Colque, encargado de la secretaria de Relaciones Internacionales del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu de Bolivia (CONAMAQ), quien asistió a la Primera Cumbre de Pueblos Indígenas realizada en Huancavelica, los días 3,4 y 5 de diciembre último.

**¿Cuál es la finalidad del Pacto de Unidad, celebrado en Santa Cruz?**

Entre otras cosas, este Pacto es para defendernos de las regalías planteadas por el gobierno en la Ley de Hidrocarburos que son del orden del 50 por ciento. Además se avecinan las elecciones municipales y la tarea fundamental, que es la preparación de la Asamblea Constituyente. Estamos ante la oportunidad de refundar un Estado donde se respete la dignidad y la soberanía de todos los pueblos que habitamos este país, por eso es que hemos conformado una fuerza conjunta, porque queremos andar un mismo camino. Este pacto nos está uniendo más y más porque dirigentes radicales como Jaime Solari y Felipe Quispe, quienes en un primer momento rechazaron nuestra invitación de unidad, ahora están coqueteando y pugnan por ingresar al Pacto.

**Cómo se forjó este Pacto y quién tomó la iniciativa para convocar a las organizaciones y superar el gran problema de los movimientos indígenas, que es la falta de unidad?**

Los días 8,9 y 10 de septiembre, nuestros pueblos avanzaron dando un paso importante en nuestro camino hacia la Asamblea Constituyente. Nos reunimos 300 delegados en una misma mesa, tanto de tierras altas como de tierras bajas. Nos pusimos de acuerdo y nuestras organizaciones firmaron un Pacto de Unidad y concluimos que la Asamblea debe ser soberana, porque no tiene que depender de ningún poder nacional o extranjero; participativa, porque deben estar todos los que queremos construir un nuevo país; fundacional, porque se trata de fundar un mejor país donde se respeten los derechos de todos. También debe ser incluyente, porque hay que cambiar la historia para que no sean sólo unos cuantos los que decidan el destino de todos y finalmente ser autónoma y no depender de nadie, sino únicamente de los que queremos cambiar el país...

**...¿Cuál es la situación actual del movimiento indígena boliviano?**

El problema fundamental es el de la tierra y el territorio. A la fecha se han presentado 175 demandas, pero estamos avanzando y actualmente, el gobierno está entregando los títulos de propiedad. De otro lado, consideramos que hay muchos temas fundamentales por los cuales luchar, ya que el gobierno de turno siempre nos está jugando de atrás y sin consulta saca leyes que no favorece a los pueblos indígenas...

**11. Entrevista a Antonio Vargas, presidente de la Confederación Nacional de Nacionalidades Indígenas de Ecuador – CONAIE (por Juan Jesús Aznárez para El País; 27 de enero de 2000).**

Antonio Vargas, de 40 años, presidente de la Confederación Nacional de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Conaie) y líder del movimiento civil que, aliado con un grupo de coroneles, causó la caída de Jamil Mahuad y su Gobierno, descarta que surja en este país una guerrilla indígena como en Chiapas. Apuesta por una resistencia pacífica y prolongada en el pretendido proceso de toma del poder en Ecuador. En una reunión con la prensa, Vargas señaló que la CONAIE no confiará en los generales que supuestamente apoyaron la sublevación y después la hicieron fracasar. Profesor de educación bilingüe, Antonio Vargas no se siente derrotado. Tomar todos los poderes durante ocho horas y hacer correr a todos los diputados de Quito a Guayaquil a pedir la bendición de León Febres Cordero y de Noboa es algo que hemos hecho, es una experiencia.

**¿No temen algún levantamiento armado dentro de algunos sectores indígenas?**

La CONAIE, con toda la experiencia de Centroamérica y Colombia, ha planteado que la lucha va a ser pacífica, humana, espiritual, con la conciencia limpia por un cambio total. La masa ha salido a paralizar al país. Es mucho más grande que la lucha armada; van tomando conciencia todos los sectores, que la unidad hace la fuerza. Con la lucha armada han triunfado otros, pero pronto han caído. El día de la retirada de Quito había indígenas que decían volveremos con armas. No nos adelantemos, pero el arma de la conciencia y de la verdad sí la tenemos.

**¿Puede formarse un grupo guerrillero en Ecuador?**

Eso jamás. Es difícil...

**...¿Se opondrán a la dolarización de la economía?**

Nos vamos a oponer oportunamente aunque no sabemos qué pueda pasar. Somos oposición. Si no dan marcha atrás (en los programas de ajuste financiero y económico) puede venir una gran explosión social y hasta una guerra civil. Esto es una colonia de EE.UU. Aquí los gobernantes están de rodillas ante EE.UU. La CONAIE, con toda la experiencia de Centroamérica y Colombia, ha planteado que la lucha va a ser pacífica, humana, espiritual, con la conciencia limpia por un cambio total.

**12. Entrevista a Felipe Quispe (por Aymaranet en el Encuentro por la Vida, Resistencia y Sabiduría de los Pueblos Indígenas; Siero, Asturias, España; abril, 2003)**

**¿Porqué es la primera vez, porqué nunca antes había estado en el país metrópoli de la colonización americana?**

Nosotros vivimos en nuestras Comunidades bastante aislados. Por otra parte somos pobres y los recursos no se disponen para viajes. Hemos estado visitando más a hermanos de Abya Yala, y puede ser que esta sea una primera incursión por estas tierras...

**...¿cómo les tratan en el parlamento de Bolivia?**

Es la primera vez que nos presentamos, y conseguimos 6 diputados. LLegamos de buena fe para presentar y defender nuestras propuestas. Entregamos unas hojitas sagradas al presidente del Congreso y hablamos en nuestra lengua porque es nuestro derecho. Pero encontramos agresividad, desprecio. Nos insultan en la prensa, nos ponen calificativos feos. Pero nos hacemos respetar...

**...¿y dedican muchos esfuerzos al parlamentarismo?**

Dedicamos sí, nos lleva tiempo. Pero en estos pocos meses ya hemos visto cuantas limitaciones tiene. No se avanza nada, hay muchos privilegios para los blancos, se engaña mucho, se promete, se divaga. Para nosotros el brazo parlamentario es uno, no más. No el más importante. Al lado tenemos otros, como la movilización, para conseguir que nos oigan, para conseguir que la voz de las comunidades tenga eco, y no descartamos tampoco otro tipo de luchas, como la militar si es necesario.

**Por movilización entienden...?**

Las comunidades del Tiwantinsuyo están acostumbradas a convocar cortes de carreteras, bloqueo de caminos....eso viene de la tradición, de las sublevaciones de Tupac Amaru, de Tupac Katari. El referente del cerco a la ciudad de la Paz siempre está presente, y con frecuencia lo hemos hecho, porque no hay más remedio...

**...Ustedes tienen diferencias con el MAS de Evo Morales...?**

Hay algunas diferencias y hay muchas coincidencias. El hermano Evo consideró que no estaba preparado todavía para ser el presidente de la república cuando en la segunda vuelta, en el Congreso hacían falta alianzas. El dijo que no buscaba alianzas. Nosotros le ofrecimos todo nuestro apoyo. Es difícil saber los resultados, pero también es imprevisible si por esa vía de los votos se presentará otra oportunidad histórica como esta.. Nosotros solamente tenemos diputados indígenas, el MAS tiene y admite diputados y dirigentes mestizos y blancos, y puede ser que el hermano Evo se haya sentido rodeado de algunos políticos tradicionales oportunistas, cuando la fuerza principal del MAS radica en los campesinos, indígenas en su mayoría, organizados...

**la masacre de Febrero en la Paz...**

hubo mucha espontaneidad, mucha improvisación, y faltó liderazgo del movimiento de repulsa a las medidas del gringo "Goni", el presidente designado por la embajada gringa...

**comparten con otros hermanos latinoamericanos la referencia del Pachakutik: ¿tienen idea de una internacional Pachakutik?**

Los hermanos del Ecuador aquí presentes, por ejemplo, y también en Perú se está formando...Sí, consideramos que hace falta construir una red, una coordinación. Desde la diversidad, pero con cierta claridad de que no vengan a imponernos normas mestizas o blancas: las alianzas con esos sectores son muy necesarias, pero deben ir por fuera, separadas de nuestras propia organización indígena, que por el momento debe asentarse sobre las bases de las Comunidades.

**¿quiere eso decir que no van a tener representación en toda Bolivia?**

Nuestra fuerza va a seguir estando más en el altiplano. Pero el Tiwantinsuyo también tuvo allí su raíz y su fuerza y su sabiduría. Tenemos también organización en zonas bajas, en otras provincias, pero de momento todos nuestros diputados son del altiplano..

**Ustedes han invocado en este Encuentro a los cerros, a los ríos, al Sol, la Luna, la Tierra ...¿es también la tradición comunitaria?**

Los Pueblos a los que les han puesto el nombre de Indios, de Indígenas, porque Colón se equivocó de lugar, los Pueblos que yo conozco todos comparten y se relacionan con estos elementos vivos. Para nosotros la Madre Tierra es consustancial con cualquier celebración, ceremonia o actividad respetuosa. Ustedes tal vez puedan comprar y vender y estropear la tierra, pero para el mundo indígena eso carece de sentido porque no se puede comprar vender o maltratar a la mamá. Si nosotros ceremoniamos, conversamos, mientras pichcheamos la hojita sagrada, la hoja de coca de nuestros antepasados, la cual al ser usada de forma intespectiva por el hombre blanco le ha vuelto idiota. Pero para ello han necesitado adulterarla, echarle ácido sulfúrico, acetona, gasolina, es decir maltratarla y convertirla en otra cosa. Esa violencia es la misma que sufren nuestras comunidades por parte de la civilización llamada occidental, esa es la historia de la llamada Bolivia, impuesta en el republicanismo, y que choca con la historia del Tiwantinsuyo que no tenía esas fronteras...

**13. Entrevista a Luis Macas, presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE (por el instituto Científico de Culturas Indígenas –IICI; sin fecha).**

**Qué significado puede tener y cuál es el aporte del último levantamiento a la lucha de los pueblos latinoamericanos?**

Significa que la historia latinoamericana desde sus primeros habitantes esta presente. Que la invasión occidental no ha logrado perfeccionar su cometido liquidando a los pueblos indígenas. Es obvio que, la resistencia indígena a través de varios mecanismos de lucha está vigente. El levantamiento del movimiento indígena y los movimientos populares es la demostración fiel de que en el momento actual en los países latinoamericanos existe una crisis y que a través de la constitución de las democracias y de los sistemas políticos implementados no se ha resuelto el problema de la justicia y de la equidad, de la ética y de la moral. Es decir que este levantamiento es el grito al mundo de que las situación en el Ecuador y en otros países de América Latina no están resueltos, continúan pendientes; y es una convocatoria a todos los pueblos para que esta vez en una minga logremos la verdadera concertación con propuestas desde los sectores que realmente sentimos la crisis que ha generado el modelo neoliberal que supuestamente es la receta para resolver los problemas nuestros.

**Cual es el futuro del movimiento indígena luego de la insurrección?**

Desde el espacio político que ha logrado el movimiento indígena a través de sus luchas históricas, el papel fundamental es resolver los problemas políticos que aquejan al pueblo ecuatoriano. Es decir que nuestras luchas desde lo reivindicativo, se han transformado en luchas por cambios fundamentales, como por ejemplo, lo que en este levantamiento se ha proclamado: refundar el país, rompiendo las viejas estructuras del Estado y del sistema político, que se ha agotado.

**Cuando participó en la construcción de la CONAIE, ésta apuntaba hacia el poder o eso se fue construyendo en el andar? Qué es el poder para los indígenas?**

...El poder: "ushay" es el perfeccionamiento de las condiciones de vida, es un concepto en el sentido colectivo. Significa La capacidad de desarrollarnos colectivamente, desde el aporte de los distintos espacios, como en el caso de la minga, en donde el chico, la mujer, los ancianos, todos hacen su papel, cada papel que es importante en la sociedad. Esto es para el mundo indígena el poder.

**Que diferencia (si es que la hay) se dio entre el levantamiento del 90 y este? Habla un poco de aquel levantamiento y su significado?**

El levantamiento de 1990 fue un hecho histórico que demostró al país y al mundo de que los pueblos indígenas no estábamos desaparecidos o no estábamos muertos, para decir al mundo que estamos presentes, y que sobre todo, estamos en condiciones de ser un actor fundamental de la sociedad para hacer aportes desde nuestras propuestas. Para decir que los "caras" los "panzaleos" los "puruhaes", cañaris, estamos aquí con nuestra sabiduría, con nuestra música, con nuestros coloridos diversos y que no están solamente en este país los herederos de estos pueblos como mestizos, para decir al mundo que no estamos escondidos en los museos como elemento de estudio arqueológico, solamente para rememorar la historia que los patrioteros acostumbran decir siempre en sus discursos. El levantamiento de los primeros días del 2000, significa que hemos caminado sobre las adversidades para decir al mundo que estamos con una propuesta en nuestras manos y convocar a todos hacia los cambios que necesita dar nuestro país. Significa que en el trecho del 90 al 2000, ha habido una reflexión profunda, no solo internamente sobre los pueblos indígenas, sino sobre la realidad global de nuestra sociedad, pero que esto nos ha obligado a tomar decisiones y enfrentar los problemas.

**Qué significado simbólico tiene la democracia para los pueblos indígenas? Qué es la democracia?**

Desde la lógica de los Pueblos Indígenas si no existe el termino de democracia, existe algo más profundo que es la reciprocidad y la solidaridad, que son los principios fundamentales para la armonía y la convivencia de una sociedad. Por eso es que nosotros los indígenas entendemos la

democracia radicada en la justicia, en la equidad y en la armonía. Los consensos son instrumentos que nos llevan a los acuerdos, pero sobre todo al diálogo, a la reflexión para tomar las decisiones y estos consensos precisamente son los que conducen y los que orientan los procesos en nuestros pueblos y en nuestras comunidades. Por eso es que la democracia desde la lógica de quienes ostentan el poder no es entendida por los pueblos indígenas, porque en la distribución de la riqueza, un 20% de la población se beneficia de aquello, y el 80% se debate en la miseria; porque la aplicación de la justicia es para quienes desde nuestras comunidades y desde nuestras condiciones de pobreza alzamos la voz y nos rebelamos, mientras que los que se han apoderado de la riqueza de nuestros pueblos, disfrutan del trabajo, del sacrificio de los que no tenemos.

**La alianza con sectores progresistas de las fuerzas armadas es una prioridad o debe ser tomada como parte general de las alianzas del movimiento?**

Las alianzas con los sectores progresistas de la sociedad y de las fuerzas armadas constituyen una necesidad en la lucha de los pueblos indígenas, pero sobre todo esta alianza debe estar entendida en la identificación de los problemas estructurales y la resolución de estos, en la construcción de un estado distinto. Creo que esa es la lucha de los soldados que en esta vez se han identificado con los pueblos indígenas...

**...Cómo queda la participación electoral del Movimiento luego de la insurrección?**

La participación electoral del movimiento es un frente más de lucha, es decir que no es el objetivo final, por lo que saldremos al igual que los demás con nuestras propuestas de cambio a competir con los partidos políticos que no son otra cosa que empresas electorales, quienes ofrecerán dinero al pueblo, nosotros ofreceremos nuestra lucha y nuestras propuestas como siempre...

**14. Entrevista con Evo Morales (por Pablo Stefanoni para La Arena / La Insignia; 25 de agosto, 2002; Buenos Aires, Argentina).**

**¿Qué es el Movimiento al Socialismo?**

El MAS lleva alrededor de siete años de vida. En 1995 se hizo un congreso ampliado nacional de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, en el que participaron la Federación Sindical de Colonizadores, la Federación Nacional de Mujeres y grupos medios de base del movimiento indígena del Oriente Boliviano, además de invitados de los sectores trabajadores. A partir de nuestras marchas, de las protestas sociales, se firmaron un montón de convenios y acuerdos con todos los gobiernos. Pero nunca se cumplieron. Y [los compañeros] nos preguntaban ¿cuándo se van a cumplir esos convenios?, "cuando nosotros seamos poder político" –respondimos. Llegamos a la conclusión que el papel aguanta todo, después de tantas firmas lo único que ganábamos era pérdida de tiempo y dijimos en ese momento cómo acabar con el "pongueaje" político. Mientras nosotros siguiéramos votándolos a ellos, iban a seguir castigándonos con masacres, militarización y malas políticas económicas. Entonces, en 1995, en un congreso nacional de las confederaciones campesinas del país, empieza a construirse el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos. Pero la Corte Nacional Electoral no nos reconoció como IPSP. Entonces el MAS nos cedió la sigla, a la que estamos discutiendo agregarle "comunitario" o Pachakuti (la nueva patria). Con esa sigla participamos de las elecciones del 95, del 99 y de junio de 2002.

**Es muy característico de Bolivia que partidos que comienzan con una identidad de izquierda –como el MIR– terminen siendo cooptados por el Estado y dando su apoyo a los planes neoliberales ¿Qué garantiza que no ocurra lo mismo con el MAS?**

El MAS no tiene una estructura política partidaria, sino que las mismas estructuras del sindicalismo campesino e indígena son las estructuras del MAS, por tanto son esas mismas estructuras las que controlan; acá no se manejan las cosas verticalmente, no hay imposiciones. Los dirigentes principales deben cumplir lo que deciden las organizaciones sociales que componen el IPSP. Esa es la mejor garantía, el control social, el control de las bases hacia sus diputados, senadores y hacia la dirección sindical. Si yo hubiera resultado elegido presidente, habría sido un simple presidente, pero el poder estaba en las organizaciones sociales y no en Evo Morales. Todo lo contrario de los partidos, que son familias. Imagínese a Jaime Paz Zamora, candidato a presidente y sus dos hijos diputados. Gonzalo Sánchez de Lozada presidente y su hija diputada. Sus familiares son ministros, embajadores. Eso se acaba acá, porque la llamada gobernabilidad es sinónimo de perversión, nepotismo y corrupción, y dentro del movimiento eliminamos eso.

**¿Cómo explica el rápido crecimiento del MAS?**

Yo creo que el MAS-IPSP es un instrumento político del pueblo, por la dignidad y por la soberanía, como dice el nombre. Sobre todo, yo digo honestidad. Yo no tengo formación académica, ni pude acabar el colegio secundario por cuestiones económicas, justamente entré al Chapare [zona cocalera] por una cuestión de supervivencia –aún jovenzuelo–, después de terminar el servicio militar obligatorio en el cuartel. ¿Y qué me dice la gente en la calle? En la campaña de este año gente intelectual, profesionales de la ciudad, me decían: "Evo, tu no estás preparado para ser gobierno, pero eres honesto y yo voy a votar por ti por honesto", eso me decían sectores de la clase media, y hasta de la clase alta. Y también me decían "yo voy a votar por ti, pero no negocies mi voto". Por eso no hemos negociado [para la elección del presidente en el Congreso]. Cuando negocias no es el presidente quien decide quién va a ser embajador, prefecto o ministro, sino los partidos de la alianza de gobierno, y no sabemos qué clase de personas van a poner...

**...¿Cómo actúan las fuerzas erradicadoras?**

Hace un rato estaba contando un poco, comparando la guerra en defensa de la coca en el Chapare y la guerra del agua en Cochabamba. En Chapare corren balas y en Cochabamba sólo eran gases [lacrimógenos]. Por lo tanto fácilmente derrotamos a las transnacionales en defensa del agua, evitando que se privatice, porque un recurso natural como el agua no puede ser un negocio privado, debe ser un servicio público. La erradicación es mecánica, con picotas, acompañadas por avionetas y helicópteros. Antes cortaban la planta arriba pero luego salía mayor follaje. Ahora implementan otras formas, cavan, sacan las plantas de raíz. Pero yo recuerdo una vez que estaba en una población y a la mañana vinieron a erradicar la coca, y como la gente estaba resistiendo se fueron después de erradicar. Al medio día ya estaban plantadas las mismas plantas, a las cuatro o cinco de la tarde se dieron cuenta y volvieron a arrancarlas con facilidad y botarlas al monte, y a las seis de la tarde ya estaba de nuevo plantado. En el día dos veces erradicaron la misma planta y la misma planta fue plantada dos veces...

**...¿Cuál es su posición ante las reformas neoliberales aplicadas en Bolivia?**

El neoliberalismo es la reproducción del capitalismo salvaje e inhumano que sigue permitiendo la concentración del capital en pocas manos, que no da solución a las mayorías en todo el mundo, por eso la lucha es contra la globalización en todo el mundo. En el caso boliviano, después del fracaso del capitalismo de Estado y del actual fracaso del neoliberalismo, le toca el turno a los pueblos, a las empresas autogestionarias, colectivas. Especialmente en el campo no sólo tenemos un instrumento político, sino también un instrumento económico como las asociaciones, las cooperativas, las coracas. Además, desde el Parlamento ya presentamos un proyecto de ley que nos permite recuperar nuestros recursos naturales, hoy en manos de multinacionales.

**15. Entrevista con Felipe Quispe (por Andrés López para Indymedia; 11 de noviembre de 2003)**

...Nosotros hemos iniciado desde el año 2000, fue en Abril, en esa instancia era simplemente un ensayo que hicimos, pero después, seguimos desarrollando hasta hoy donde hemos tenido problemas con el MAS, porque claritos hay que ser, porque con ellos no nos llevamos bien. Somos enemigos políticos, porque ellos son de otro partido y nosotros somos del movimiento indigena pachakuti. De esa manera siempre hemos discrepado, en lo ideológico, político, táctico, en fin ... En mes de julio teníamos que salir a la luz pública con hechos pero no nos han dejado, el MAS de Evo Morales, nos ha minimizado, dijeron que este movimiento era del oficialismo, así nos dijeron. Bueno, hemos estado aguantando, hemos seguido en el trabajo de rearticular las fuerzas, mas que todo aquí en La Paz, porque nosotros controlamos a la nación aymara, no? Y esa nación indígena está más politizada, más preparada. Entonces hemos estado ahí preparando en forma reservada, en forma secreta ... Entonces el 2 de Septiembre nos movilizamos, primeramente viene una marcha de Caracullo dirigido por compañero Roberto de la Cruz ... Los otros compañeros vienen de cada comunidad y nos convergemos aquí en la ciudad de La Paz, en El Alto. Y ahí hemos hecho una reunión ampliada, donde hemos determinado declararnos en huelga de hambre en masa, más de 2500 personas estábamos en el teatro San Gabriel, llenito, no había espacio de donde sentarnos ... Bueno, ya, una vez instalada esa extrema medida tomamos rehén a los ministros de estado, al ministro de agricultura ... lo teníamos ahí temblando como unos ratones, estaba el ministro de agricultura, el viceministro de asuntos indígenas, estaban distintas autoridades. Entonces ellos se comprometen a liberar al compañero Edwin Huampo, así de puño y letra, pero nos tenían que entregar pero lo tenían que entregar en tres días, pero no pueden, han tenido que tardar una semana dos semanas, pero nosotros seguíamos esperando, pero sacamos al compañero. Pero eso era simplemente un pequeño paso, no era un paso gigantesco para nosotros. Es para pillar la debilidad del gobierno, hasta adónde más o menos estaban débiles. Luego implementamos con bloqueo de camino, cortamos nuestros productos agrícolas del campo y nadie traía la siembra, nadie, ninguno, sino, hemos tenido que cerrar La Paz, hacerle el cerco, Warisata, Sorata en Achacachi todavía no salían, porque Achacachi estaba contra nosotros, porque está controlado por el MAS. Entonces el MAS no quería hacer ningún tipo de movilización, pero Batallas, Tiguanaco, todo, listo? Todo casi cerrado ...Y bueno, entonces, finalmente las otras organizaciones llaman a una marcha, la Central Obrera, la Central Obrera Regional, los Gremiales, toda esa gente ahora marcha el 19 de Septiembre. Nosotros esperamos, porque hemos dicho, hay movilización en la calle pero nosotros continuamos con huelga con bloqueo, pasa eso, el día 20 entramos a diálogo, reabrimos el diálogo, Allá estaban además del de agricultura otros ministros del gobierno y al rato que estábamos preparando dos mesas, una mesa era política y la otra mesa era puro reivindicativo. En la mesa política estaba el gas, el caso del gas, por dónde vamos a vender o no lo vamos a vender. La posición nuestra era no vender, que no salga ni por Chile ni por Perú sino que tenía que industrializarse acá mismo, anular el 21060, la ley 1008, anular código trubutario, anular seguridad ciudadana, anular otras leyes como por ejemplo la ley de hidrocarburos. Entonces ellos han tambaleado, no así tan fácil, pero la cuestión reivindicativa estaba en derechos humanos, porque tenemos varios presos en la cárcel, liberarlos de la cárcel. Hay un compañero que está hace 20 años en la cárcel por matar al cuñado de Gonzalo Sanchez de Lozada, es el caso Collana. Otros estaban encarcelados por bloqueos, por alzamiento armado, inclusive estabamos reclamando la gente del MAS, que están presos, son indígenas igual que nosotros. Paso eso, ponemos en la mesa, después hablamos de la cuestión de la tierra porque 3,8 millones de hectáreas de tierra nosotros hemos ganado con las movilizaciones, y esas tierras hasta ahora no nos entregan. Queremos controlar el vuelo, el suelo y el subsuelo y eso es nuestra meta y objetivos de nosotros. Después educación, queremos tener una universidad indígena propia de nosotros, estamos reclamando la autonomía universitaria de la universidad de El Alto. Después hemos estado puesto sobre la mesa sobre la carrera de justicia comunitaria, los cuales no tienen un presupuesto ... creo que eran sencillos, entonces luego poneos el desarrollo indígena regional, lo cual caminos asfaltados queremos tener, queremos tener energía eléctrica

en todas las casas, queremos tener agua potable, riego, hospitales, puestos sanitarios, y también queremos tener maquinaria agrícola, así sembrar mejor, producir mejor, para que las ciudades vivan bien alimentados que los niños crezcan altos y robustos. Por eso hemos planteado y ellos no aceptaron. Y en ese instante, creo que era mediodía, me llaman por celular desde Warisata ... dice "Felipe ya está a un kilómetro el ejército, son 18 caimanes" llenos de soldados ... "ya están a medio kilómetro, cinco kilómetros, nos están disparando", se escuchan esas ráfagas de la ametralladora, yo le entrego al ministro, "Mirá, ¿Cómo van a hacer esto?" y escucha también y dice, "bueno, yo voy a solucionar, yo voy a hablar con el ministro de defensa que no hagan eso". Se salió y así rompimos.

Entonces como hemos roto ... hemos roto ese diálogo, el 20 de Septiembre, nosotros continuamos con esa extrema medida allá adentro ... Bueno, las movilizaciones se multiplican, se masifican más.

Y parece que esa masacre de Warisata, de Sorata, ha concienciado a la población. Era un día sábado, el día lunes ya convoca la Central Obrera Boliviana a un ampliado de emergencia, esto se lleva en Huanuni ... Entonces ellos tambien declaran paro indefinido, Juntas vecinales de El Alto (FEJUVE), Comité Cívico de El Alto, gremiales, los transportistas del altiplano, toda esa gente también se junta al paro indefinido ... Entonces nosotros nos mantenemos, y el gobierno primero mata primero mineros que venían marchando desde Huanuni, matan a residentes aymaras y no aymaras de El Alto, en los diferentes zonas, como en Villa Santiago, en Alto Lima ... Entonces pasó eso, la gente se enardece, se enfurece, bueno, después estarán en huelga de hambre los intelectuales, la clase media, la gente citadina, se pliegan a nuestro movimiento.

Entonces bueno, como ya hay la movilización nacional, inclusive internacional, yo escuché en la Argentina, en Ecuador, hemos escuchado en México, en España,.porque en Madrid ha habido movilización, en todas partes...

Bueno después nosotros hemos predecido esto, decimos el viernes cae Sanchez de Lozada, justo cayó el viernes (17 de Octubre), primero que salió el ministro del MIR, después sale su vocero Mauricio Antesana, sólo apoya Estados Unidos, apoya también la OEA, y ahí se aprovecha el Evo Morales, como si fuera, él no ha hecho nada, estaba en Libia, estaba en otros paices paseandose, pero nada tiene que ver, nosotros hemos generado, hemos regenerado pero hemos trabajado para otra gente, nosotros no estamos en el gobierno ... quizás si no hubiera habido esta acción nuestra, este sacrificio nuestro, yo creo que Carlos de Mesa no hubiera sido presidente... Ahora es presidente...

**¿ Y por qué confían en Carlos Mesa ?**

No, nosotros no confiamos, más que todo por las vías legales, la democracia, según las leyes nacionales han tenido que sacarlo a él ... Nosotros no somos quien para decir que es buena gente, es por eso que le estoy diciendo que esto no tiene una vida larga, su vida es corta porque sabemos bien que no va a cumplir las cosas ... porque estamos viviendo una crisis muy profunda que no va a poder solucionar.

**Sobre el plazo que le dieron de 90 días, ¿qué es lo que implica?**

Bueno, primeramente nosotros vemos que Carlos de Mesa no va a poder cumplir lo que se ha comprometido en la plaza, no va a anular el 21060 porque es una ley, es como una columna vertebral del modelo neoliberal, porque a los empresarios no le conviene. No va a poder anular la ley 1008, porque esa ley permite la erradicación de la coca, permite que no mastiquemos la coca, permite que Estados Unidos pueda entrar y salir por Chapare, por cualquier lugar donde hay coca ... Entonces son mandatos de los gringos que Carlos de Mesa no va a poder tocar, y otras leyes de la misma manera, entonces de ahí se va a ver que no es más que otro pelele de los

gringos y el pueblo se va a dar cuenta y también va a tener problemas, por eso yo calculo hasta mes de Abril más o menos ya va a estar bien despistado este Carlos de Mesa...

...**¿Cómo sería el gobierno que plantea el pueblo aymará?**

Bueno, nosotros hemos hablado que podemos autodeterminarnos como nación indígena. Una nación que se tiene que proclamar como república de Collasuyu , porque así nos hemos llamado antes de la llegada de los españoles, antes de la llegada de Simón Bolívar, porque Bolivia es simplemente el apellido de un señor, de Simón Bolívar. Entonces, cómo sería? Pues nosotros no vamos a cambiar de un sistema capitalista de opresores a otro sistema capitalista de los indios, no, no puede ser, tenemos que transformar este país, tenemos que dar una sociedad comunitarista, una sociedad socialista a lo nuestro, a lo propio, autóctono, originario, no vamos a copiarnos de otras sociedades, no? Donde nosotros vivamos en iguales condiciones de vida., donde ni pobres ni ricos y eso es lo que pretendemos hacer, volver a hacerlo, porque así habíamos vivido desde los tiempos inmemoriales hasta la llegada de los españoles. Llegan los españoles con las iniciativas capitalistas y ahora con este capitalismo que estamos viviendo, en un imperialismo, que en las calles vemos, hay un montón de pobres que están pidiendo limosna, pero mientras tanto una pequeña minoría, que son los ricos, que tienen todo, son dueños de las fábricas, de las minas, de los bancos, son dueños del parlamento, dueños del gobierno, dueños del ejército de la policía, y ellos manejan este país, pero nosotros no queremos ser dueños, sino que el pueblo tiene que ser dueño de todo ...

...**En principio me quedan dos preguntas, una, ¿cómo influye la identidad aymará en la lucha?**

Bueno, nosotros venimos combatiendo desde la llegada de los españoles, yo creo que en tiempo del Inca también hubo enfrentamiento, que no pudo perforarla a la nación indígena, es decir, ha sido respetada ...nuestros antepasados... en la colonia, por ejemplo hubo un gran enfrentamiento encabezado por Tupaj Katari, Tupac Amaru, y los grandes héroes y mártires que ofrendaron su vida por auto-libertarnos, porque nosotros queríamos ser libres y volver a nuestro modelo de comunidades. Bueno, no hemos triunfado, o sea que no nos han vencido, simplemente ha sido una retirada táctica en el campo militar.

Después en la república hubo otro levantamiento, a través de Pablo Zárate Willka en el año 1899, entonces en esa vuelta también han luchado contra los terratenientes y nuevamente han sido aniquilados los indios, los que han encabezado esa rebelión, es por eso que nos hemos quedado. Entonces, esta lucha viene desde la colonia, la república, hasta nuestros días de generación en generación. Si no vamos a ganar nosotros yo sé que nuestros hijos van a ganar. Que vamos a autogobernarnos en este país, porque nosotros somos mayoría. Pero ahora una reducida minoría nos gobierna en este país.

**Lo que vemos aquí en escencia es el choque de culturas, de hecho el compañero por ejercer justicia comunitaria, algo de los caras (gringos) no entienden. Esta diferencia tan grande de cultura e identidad, ¿crees que tiene algún tipo de solución, en cuanto a la tolerancia, a la fraternidad, o es totalmente imposible una solución?**

Es verdad que tenemos una cultura política y cultura de lucha también, puede ser que haya ese choque de cultura o más que todo yo creo que es la discriminación racial también. Usted va a una fábrica, el patrón es un gringo europeo pero el obrero es un indígena. En Europa lo mismo, en Argentina, yo he estado en Chile también, es así, poco indígena ... Pero usted vaya a una iglesia evangélica, el misionero, el pastor es un gringo, extranjero, de Estados Unidos. Vaya al ejército, la masa de soldados, ahí está el indígena, al mando de unos cuantos mestizos como oficiales, o sargentos o generales, la élite, los blancos ... Usted vaya a la iglesia católica, usted no va a ver un obispo negro, no va a ver un obispo indio, siempre el obispo es un señor que ha venido de afuera, hasta las monjas... Usted vaya a cualquiera de estas calles ¿quién es el albañil

que construye las casas? Son indígenas. ¿Quién es el chofer que conduce? Es indígena. Aquí nosotros estamos destinados a los trabajos más forzados, más difíciles. Pero seguramente el banco es jefe, las universidades son docentes, son decanos, son rectores, entonces esa desigualdad, esa discriminación existe. De ahí que estén este tipo de movimientos, por ejemplo en este movimiento que hicimos desde Septiembre a Octubre, bueno murieron 88 indígenas, bebes, chicos, ancianos, hombres y mujeres, pero todos son de nuestra cultura, de nuestra nación.

**Una última pregunta para cerrar, a mí me parece importante, no sé si querés responder o no... hay toda una propaganda que se dio por los medios, que tiene que ver con esto de criminalizar a la lucha social. Lo que me gustaría es saber que le dirías a la gente, sobretodo a la de clase media, que no está en los movimientos, que se asusta no?, cuando ve este tipos de escenas, fotos o información, qué les dirías a ellos para que traten de entender un poco a que se debe ?**

Bueno, yo daría como un mensaje. Mucha gente está pensando que nosotros vamos a hacer una política revanchista, o sea que está pensando que nosotros vamos a discriminar, vamos a someter, como nos ha hecho de la colonia hasta hoy. Eso está pensando, quizás en esta misma zona, entonces, no, no va a ser así. Nosotros no podemos cambiar un racismo blanco por otro racismo indio, no de ninguna manera. Estamos viviendo en la época del siglo XXI, sería un suicidio político, una violación política ideológica para nosotros, para los que dirigimos este tipo de movimiento, nadie abraza el pensamiento de Adolfo Hittler, nadie abraza el pensamiento de Benito Mussolini.

Nosotros somos personas de nuevo código, más bien a ellos queremos llamarlo, abrazarlo, hermanarnos y trabajar juntos y sacar hacia adelante nuestro país, pero sin narcotráfico, sin corrupción, sin prostitución, sin nada de esas cosas, esa tara, ese vicio, ese defecto de la colonia, de los neoliberales tenemos que barrer de nuestra casa, sanear. Una vez saneado flameará aires de paz, libertad, nuestra wilpala de siete colores.

**16. Entrevista a Luis Maldonado (por Daniel Mato, 30 de julio de 2003; Ecuador)**

Luis Eduardo Maldonado Ruíz pertenece a la Nacionalidad Quichua del pueblo Otavalo, Ecuador. Actualmente es Presidente del Consejo Ejecutivo de la Escuela de Gobierno y Políticas Públicas del Ecuador. Anteriormente ha sido Presidente del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, Ministro de Bienestar Social de la República del Ecuador, Secretario Ejecutivo del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE); Representante por la Provincia de Imbabura en la Asamblea Constituyente de la República de Ecuador de 1998. Ha estado articulado al movimiento indígena por más de 25 años.

**Me gustaría comenzar esta entrevista pidiéndote que me expliques cómo entran en circulación en Ecuador algunas ideas claves en el actual vocabulario político. Me refiero específicamente a las de ciudadanía, sociedad civil y desarrollo sustentable. También me gustaría saber que piensas de cada una de ellas.**

Con respecto al tema de ciudadanía y sociedad civil, yo creo que es bastante tardía. En el movimiento indígena, en particular hasta la década de los ochentas, no se lo planteaba como un concepto político. El movimiento estaba ligado a los partidos políticos, a la iglesia, a las centrales sindicales, se planteaba entonces reivindicaciones muy concretas, como la tierra, el acceso al crédito, a la salud, a la educación, a la cultura. Diríamos que hasta los ochenta no se elaboró un discurso político con identidad propia, de allí en adelante el movimiento indígena proyecta constituirse en una organización nacional, contando con un proyecto político que parte de la visión indígena y a la vez como una propuesta para la sociedad nacional. Entonces se inicia un proceso de reflexión, tomando diversos conceptos que permitan aclarar nuestras ideas.

Podríamos decir que en este espacio se insertan conceptos como el de ciudadanía y sociedad civil, a los mismos que se los entiende de forma general como organizaciones que son actores protagónicos de un proceso de transformación, de cambio de la sociedad ecuatoriana. Yo diría que estas ideas vienen de dos fuentes, de las ONGs para la década de los 80, de los organismos de cooperación internacional y las entidades académicas para fines de los 90. Aunque el movimiento indígena los redefine a su modo.

**¿Primero las ONGs?**

Sí, las ONGs.

**¿Las locales o las internacionales?**

Las locales, porque las locales inicialmente han estado vinculadas con las organizaciones y también han sido las intermediarias de las ONGs internacionales. Tú sabes que ésta es una política de los gobiernos de los países desarrollados, por tanto son las ONGs locales que han influido con mayor fuerza el uso de estas categorías. Posteriormente, para la década de los 90 los organismos de cooperación multilaterales han actuado de manera más directa. Es importante subrayar que en las relaciones de cooperación entre gobiernos y la cooperación internacional el tema indígena es tratado recientemente, no debe ser más de 10 años.

**¿Te refieres al BID y al Banco Mundial?**

El Banco Mundial, el BID, el PNUD, es decir, el sistema de Naciones Unidas.

**¿Y la USAID también?**

Sí, pero también la universidad ha influenciado mucho. Varios de los intelectuales indígenas tuvimos una formación universitaria. Unos en el área de la lingüística, otros en áreas de la sociología, el derecho, la antropología, la filosofía. Entonces, estos conceptos se incorporaron en el discurso político indígena desde estas fuentes.

**Me gustaría que me hablaras acerca de las semejanzas y diferencias entre las ideas de sociedad civil y ciudadanía que movilizaron las ONGs y luego los organismos multilaterales; las ideas de sociedad civil y ciudadanía con las que tú u otra gente entró en contacto en FLACSO o en universidades del Ecuador y las ideas de ciudadanía y sociedad civil movilizadas por las organizaciones indígenas.**

Yo creo que el concepto más utilizado ha sido el de sociedad civil, no tanto el de ciudadanía, precisamente, por la visión indígena, que es más colectiva. Existen varios conceptos sobre sociedad civil desde el que hace referencia a sociedades regidas por las leyes comunes para todos, o el usado para diferenciar a la sociedad política de la sociedad de Dios, o para distinguir el estado de sociedad garantizado por el pacto social del estado de naturaleza, o los actuales conceptos que designan a toda organización o grupo social que no esta financiada por el Estado o no pertenecen a la política formal del sector público, la misma que ha servido como contraposición a los partidos políticos, ante la crisis política. Otros identifican a las Organizaciones no gubernamentales como sociedad civil, etc.

Una aproximación conceptual usada por el movimiento indígena sobre sociedad civil podría algo como; la expresión organizada de un sector de la sociedad ecuatoriana, que ha vivido oprimida y a la vez explotada por otro sector de la sociedad que impone sus intereses y cultura desde el Estado.

Ampliándonos un poco, la sociedad ecuatoriana es diversa, se constituye de identidades diferentes, cultural, regional y socio-económicamente. Como podemos apreciar existen

entidades históricas diferentes que conforman la llamada sociedad civil, por tanto sus procesos políticos y socio organizativos son diferentes, estableciéndose diversas formas de relación con el Estado. Los pueblos indígenas no sólo se organizan en función de tener acceso a servicios del Estado, a los derechos que todo ciudadano tiene. Se organizan para ejercer sus derechos colectivos que implican un ejercicio diferente de los derechos políticos. Y por otro, para revertir la situación de exclusión política y social, sustentada en el Estado, por lo que se sostiene que la sociedad civil es la que debe legítimamente ejercer la soberanía frente a un Estado que es cuestionado, por ser un Estado, ajeno, excluyente, que no está representando a los intereses del pueblo ecuatoriano diverso. En cuanto al concepto de ciudadanía…

**...¿Es ese también el concepto de sociedad civil que han manejado las ONGs y los multilaterales? ¿O hay alguna diferencia? ¿Cuál sería?**

Yo creo que hay una diferencia muy clara. Lo que está planteando el movimiento indígena cuenta con una visión más holística. Como ya hemos dicho antes, toma en cuenta elementos que no tienen que ver sólo con la demanda de servicios al Estado, sino que apoyándose en la diversidad, en la cultura, trata de transformar el Estado, aportando elementos de sus prácticas democráticas como el control social de la gestión pública, la participación desde la diversidad y a la vez trata de reconstruirse y fortalecerse. Es decir, nuestra concepción de sociedad civil, es la de entidades históricas que buscan la construcción de un Estado Plurinacional, que es la particularidad con respecto a la sociedad no indígena y sus organizaciones. Mientras que para los organismos internacionales se trata de fortalecer las capacidades o empoderar a las organizaciones sociales, a los sectores no formales, como instancias corporativas para lograr mejores condiciones de participación y gestión interna y externa y fortalecer el status quo. Obviamente existe una diversidad de ONGs que tienen diversas concepciones políticas y por tanto actúan con diversos enfoques metodológicos.

**¿Cuáles organizaciones en particular han fortalecido ellos?**

En todos los niveles de organización: comunal, regional, nacional. Pero no están considerando los elementos del proceso político indígena que busca cambiar a la sociedad y al Estado. Para nosotros es vital, de lo contrario el proyecto de Estado nación se mantiene sin alteraciones en lo sustancial...

**...¿Desde el Estado?**

Del Estado, es una entidad gubernamental con rango ministerial, en la que su Consejo Directivo está constituido por los representantes elegidos de acuerdo a sus tradiciones por los pueblos indígenas. Este es el organismo encargado de la definición de políticas públicas para este sector. Es autónomo a pesar de que está adscrito a la Presidencia de la República. Este espacio se logró como consecuencia de la Constitución del 98 que reconoce a los pueblos indígenas. Por tanto su representación ante el Estado no es a través de los gremios si no directamente de las Nacionalidades y Pueblos. La creación de esta entidad como un Consejo de desarrollo, tiene la finalidad de definir políticas estatales para que el Estado de manera transversal trate la problemática indígena. Es decir, que todas las entidades públicas acojan estas políticas y las apliquen a través de planes, programas y proyectos. Nos negamos años antes a que se constituya un ministerio de asuntos indígenas porque era segmentar la problemática indígena que debe ser tratada en una dimensión nacional.

**¿Sería un arreglo CONAIE-Estado?**

Así es. Entonces volviendo al ejemplo, los programas de desarrollo del PRODEPINE partieron desde una estrategia en la que favorecía el fortalecimiento gremial de las organizaciones de carácter nacional y sus estructuras de base. Por tanto, nos encontramos con problemas de carácter estratégico. Un pueblo indígena, como el Chibuleo-Pilahuin [Provincia de Tungurahua,

DM], que no sobrepasa los diez mil habitantes, elaboró dos o tres planes de desarrollo, porque la estrategia de ejecución del PRODEPINE, contempla realizarlo a través de las organizaciones nacionales. Obviamente una contradicción con la política de los pueblos indígenas y sus luchas, y especialmente con el nuevo marco Constitucional que reconoce a los pueblos indígenas. En esa medida, no se hizo un esfuerzo serio para respetar la Constitución, e impulsar programas de desarrollo para los pueblos indígenas. Es decir, si hay una pueblo Chibuleo-Pilahuin de diez mil habitantes, hay que tener un plan de desarrollo para ese pueblo, y no varios planes a través de las formas de organización corporativa, que además son impuestas por el Estado, ante las cuales nos hemos tenido que adaptar y recrear como una forma de resistencia.

**¿Pero por qué habían tres planes?**

En el Ecuador hay como siete organizaciones nacionales que hoy dicen representar a los pueblos indígenas, aunque si recordamos en sus orígenes combatieron la creación del Movimiento Indígena. Hoy, está de moda ser indígena, ya que serlo abre espacios y se obtiene prestigio político. Este carácter, como es reconocido por todos, lo ha impulsado la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Desde los noventa particularmente, cuando la CONAIE se constituye en actor político nacional, todas estas organizaciones de carácter gremial, que agrupan a sectores campesinos, iglesias, sectores urbano marginales, células políticas de los extintos partidos de izquierda, se han autodefinido como indígenas. Debo decirte que tengo serias dudas todavía que lo hagan por convicción, les mueve más la conveniencia. Entonces, el Banco Mundial indiscriminadamente incluye a estas organizaciones como beneficiarias del proyecto, porque los reconoce como actores representativos de los pueblos indígenas y a través de ellos se implementan los programas y proyectos en beneficio de las organizaciones de segundo grado y de éstas a las comunidades y organizaciones gremiales.

**Ya comprendo, gracias. ¿Y cuáles eran esas organizaciones?**

La CONAIE, la FEINE (Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador), FENOCIN (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras), FENACLE (Federación Nacional de Campesinos Libres del Ecuador), FEI (Federación Ecuatoriana de Indios) que operan en la sierra central especialmente.

**¿Cuál es la consecuencia de esto?**

La división, la fragmentación de los pueblos indígenas. Limitar un serio proceso de desarrollo de esta población pequeña, dividida en varios procesos de desarrollo por una metodología de trabajo errada que trunca un proceso de desarrollo y de unidad. Yo considero que no hemos superado la estrategia liberal de articular a los pueblos indígenas a una economía capitalista, a través de formas de organización sectorial, gremial, sin contemplar en este caso que la sociedad civil en el Ecuador tiene particularidades culturales que pasan por la existencia de pueblos dentro de los cuales obviamente también se expresan los diversos sectores sociales.

**Luis Macas me decía que, además, otro problema de PRODEPINE es que no había suficiente espacio de participación para las organizaciones de los pueblos indígenas; que la participación no era en el diseño sino en la ejecución. ¿Tú, compartes esta visión?**

Yo creo que él se refiere a este problema. El problema central es que el diseño mismo del proyecto tiene una visión equivocada de fortalecimiento de las organizaciones, sustituye a las nacionalidades y pueblos por las organizaciones gremiales, y esto obviamente fue un problema que afectó la participación cualitativamente y en su legitima representación.

Por otro lado, yo creo que siendo objetivos y honestos con nosotros mismos, estos errores no sólo son del Banco Mundial, porque en realidad el diseño fue acordado con las organizaciones, mediante una activa participación de sus dirigentes y técnicos de las organizaciones. A mi

entender, estos problemas se deben a los procesos de cambios y definiciones que el movimiento indígena ha tenido que enfrentar en los últimos 12 años. Hemos ido abriendo camino al caminar...

**...¿No lo hace la comunidad?**

...Si tú me permites, quiero aprovechar esta entrevista, para realizar un análisis autocrítico de nuestro proceso político, porque muchas veces nos conformamos con buscar culpables en terceras personas y no avanzamos tomando en cuenta nuestras potencialidades y nuestras limitaciones. Tenemos limitaciones, tenemos errores al nivel organizativo y de las prácticas dirigenciales. Las organizaciones y sus dirigentes no siempre tienen la razón, lo grave es que frecuentemente pensamos e incluso nos hemos convencido que siempre tenemos la razón y a pesar de cometer errores no los enmendamos...

...requieren de una definición clara sobre lo que queremos...No se trata de que los indígenas gerenciemos un proyecto, sino cuál es la política para impulsar un desarrollo propio. A propósito de la idea del desarrollo, ¿Cuál es el modelo de desarrollo que nosotros queremos impulsar en el Ecuador? Lo hemos resuelto con una consigna: "El Desarrollo con Identidad". Este enunciado no tiene contenido todavía, se está construyendo con la iniciativa de diferentes instancias de forma aislada, la organización todavía no lo trata en serio.

El asunto se complica más por el hecho objetivo de que no se puede tener una sola política de desarrollo para los pueblos indígenas, sino diversas políticas. Porque en el Ecuador los pueblos indígenas tenemos procesos históricos diferentes. Veamos algunos casos, los Otavaleños somos un pueblo de comerciantes, con una dinámica de articulación al mercado realmente muy alta. Creo que somos de los pueblos más globalizados de la región, pero que mantienen una identidad muy fuerte. Por otra, también tenemos pueblos como los Tageiri [de la Amazonía ecuatoriana, DM], que tienen una economía basada en la recolección, la caza y la pesca, son pueblos sin contacto no integrados al Estado. Entonces, no se puede establecer una política de desarrollo común a todos los pueblos indígenas. ¿Cuál es el modelo o los modelos de desarrollo con identidad? No existe una sola propuesta. Tú encontrarás contradicciones muy serias en el discurso político. Por un lado, se plantean el derecho a la libre determinación o la autonomía. Sin embargo, todos los pliegos de peticiones o reivindicaciones exigen del Estado la solución de todas sus necesidades.

Dialogando en una ocasión con algunos dirigentes me sorprendió mucho cuando afirmaban que "lo único que nosotros queremos es que en la Amazonía nos dejen en paz, no necesitamos nada, todo lo que necesitamos lo tenemos", vivían en el paraíso. También afirmaban que "nosotros somos ricos, no somos pobres". Parecía una contradicción y en cierta manera tienen razón, porque son de un área rica en recursos naturales que les permite vivir, subsistir. Obviamente, si se cruza el mapa étnico y el mapa de la pobreza, encuentras que estos coinciden, son el mismo mapa. Y eso te demuestra el nivel de exclusión que existe. Sin embargo, si se cruza también el mapa de la biodiversidad, encuentras que las áreas en las que se encuentran los pueblos indígenas son las de mayor riqueza en biodiversidad y en recursos naturales. El asunto de fondo es que no tenemos claro cual es nuestro concepto de desarrollo o del buen vivir y digo esto porque la idea de desarrollo está vinculada a los procesos de industrialización y no necesariamente los pueblos indígenas buscan un modelo de desarrollo industrial.

Por otra parte, cómo estamos administrando y manejando esta riqueza, cómo se resuelven nuestras necesidades, cómo mantener nuestras economías sustentablemente y cómo establecemos un nuevo tipo de relación con el Estado. Esto es impulsar un proyecto societal y una nueva propuesta civilizatoria. ¿Estamos trabajando seriamente sobre esto? Me temo que no, en varias demandas podemos observar que exigimos las mismas aspiraciones de desarrollo occidental.

Es cierto que, cada pueblo tiene realidades diferentes y por tanto tiene necesidades diferentes. Pero en la medida que somos pueblos, es necesario saber qué es lo que queremos para nuestro futuro, y esta diversidad no ha sido tomada en cuenta realmente por nuestras organizaciones, que han priorizado el ámbito político- ideológico y electoral y han postergado los otros elementos del proyecto político. Creo que a eso se deben las deficiencias que se manifiestan en estos proyectos.

Otro aspecto negativo es que, frecuentemente, la manera de buscar acuerdos con las organizaciones gremiales son básicamente coyunturales sustentadas en la repartición de cuotas. Esta práctica de los gremios es entendida como participación, asunto que no lo comparto de ninguna manera. Esta práctica pone de lado los objetivos a largo plazo, la construcción de nuevos paradigmas y real participación democrática.

**Si te entiendo bien "desarrollo con identidad" necesariamente implica diversos modelos de desarrollo. ¿Es así?**

Así es.

**¿Acorde con las distintas identidades, tradiciones, o intereses de cada pueblo?**

Sí. Fíjate, existe una dinámica política intensa en el país. Se han dado cambios importantes, los pueblos cambian, se adaptan, recrean sus instituciones. Los pueblos han dejado atrás, por un largo trecho a los dirigentes políticos y a las dirigencias nacionales. Sus iniciativas han dado resultados positivos para asegurar su sobrevivencia. Lastimosamente estos procesos no son analizados, peor asumidos, nos quedamos sólo en las ideologías. Las transformaciones sociales, culturales, económicas, su visión del mundo, no se han estudiado suficientemente ni en la Amazonía, ni en la Sierra. Creo que estamos llegando a niveles en los que los pueblos indígenas están por un lado y los dirigentes están por otro.

Existen errores que se deben a la poca capacidad reflexiva y autocrítica que se han desarrollado en los últimos 10 años, mientras luchamos y exigimos al Estado y al gobierno una mayor democracia, que se impulse procesos de descentralización, que se busquen mecanismos de un efectivo control social de la gestión pública, que se respeten los derechos humanos, una efectiva participación que respete la diversidad y el pluralismo etc. Estas mismas demandas no las exigimos en nuestros espacios, no lo ponemos en práctica. Lo que está pasando ahora con Pachakutik es un claro ejemplo, los graves errores del manejo organizativo y político interno ha llevado a confrontaciones y rencillas preocupantes, se pretende convertir a este movimiento en un partido político tradicional, excluyente y dogmático que ha privilegiado las posiciones políticas de un grupo. Las falencias en relación al co-gobierno, relación que no fue promovida realmente por las organizaciones indígenas, sino impuesta por los intereses del grupo político que lideró Pachakutik. La ausencia de políticas de alianza y de la falta de conocimiento con quien se hacen alianzas nos muestra la improvisación. La ausencia de un programa de gobierno viable y la falta de capacidad para sostener un proyecto político, desvaneció y quemó la utopía de un gobierno popular, asunto en el que el movimiento político y especialmente las llamadas organizaciones sociales (sus líderes especialmente) son responsables.

Estamos entrando en contradicciones muy serias, los postulados de carácter político que se supone han orientado las luchas del movimiento indígena han sido violentadas y hemos entrado en un enredo discursivo ideológico que exige de nosotros un análisis serio no sólo de la coyuntura, sino el proyecto político mismo. Se requiere ir con más calma, con más tranquilidad, parar el activismo absorbente en el que nos encontramos y mirar el pasado para analizar cómo desarrollamos nuestra lucha, cuánto hemos avanzado, qué hemos hecho frente a las diversas coyunturas, en qué erramos o tuvimos aciertos, cuáles fueron nuestras limitaciones y fortalezas, que hemos alcanzado y que nos falta por alcanzar. Tenemos que definir hacia dónde vamos y

que hacer para llegar a la meta. Eso es importante. Porque desde el año noventa para acá nosotros hemos tenido un acelere impresionante y hemos pasado de una organización que antes del noventa era fundamentalmente gremial a una organización que hoy es un movimiento nacional y político que ha llegado a cogobernar el país. Esa es la diferencia y la trascendencia del avance político.

**¿Te refieres a la CONAIE?**

Sí, aunque hay que referirse al movimiento indígena en general. Me da la impresión de que hemos agotado el discurso político, tenemos un discurso vacío de contenido. Es decir, hemos desarrollado un discurso que articula enunciados generales. La experiencia de cogobernar nos ha mostrado que cuando asumes la responsabilidad de conducción del Estado, de gobernar no contamos con proyectos específicos, viables, que den resultados positivos y concretos para resolver los complejos problemas nacionales.

Volviendo al tema de la sociedad civil y los movimientos sociales, como formas no estatales de organización, hay que advertir que han sufrido cambios importantes, porque definiéndose como expresiones políticas que se contraponen a los partidos, han logrado ser actores políticos con opciones reales de poder, están entrando en un nuevo proceso social y político que yo le llamo el "paso desde la exclusión a la inclusión", situación que lleva a los movimientos sociales a una crisis, que exige urgentemente redefinir sus formas organizativas, su proyecto político y también sus estrategias, dado que viven condiciones políticas y jurídicas diferentes.

En este marco, los pueblos indígenas que han sido protagonistas de este proceso, yo creo que inicialmente no se consideraban parte de la sociedad civil, sino entidades oprimidas y explotadas por el Estado. Es decir excluidas. El Estado fue siempre una entidad extraña, tenebrosa, hasta maligna, debido a las terribles formas de explotación y opresión secularmente mantenidas por siglos. Por ello se desarrolló una visión política desde la exclusión. Ahora, en la actualidad, como resultado de sus propias luchas y conquistas y por procesos políticos y jurídicos que hemos impulsado, vivimos un proceso de transición hacia la inclusión. Es decir, hemos desarrollado condiciones diferentes que requieren una visión política diferente. La nueva Constitución incluye los derechos colectivos y reconoce a los pueblos indígenas como parte constitutiva del Estado Ecuatoriano. Este proceso se ha iniciado, aunque sin mucha conciencia de lo que implica. La vía de la democratización del Estado, es la forma de lucha que hemos impulsado. Por ello, decidimos constituir un movimiento político para participar activamente en las elecciones hasta llegar ahora mediante esa vía a cogobernar. Hemos creado instancias en el gobierno para tratar de manera especializada nuestras demandas. Sin embargo, no diferenciamos con claridad el rol de la sociedad civil, de los pueblos indígenas, del movimiento político, de los partidos políticos, del Estado, del gobierno, cuáles son sus funciones, sus roles. Como ves, estos procesos de cambio tan grandes requieren cambios profundos al interior mismos de nuestras organizaciones. Yo creo que el gran reto es asumir la responsabilidad de la inclusión.

Desde esta nueva condición de incluidos no contamos con un programa y una estrategia política a mediano y largo plazo. Por un lado estamos dentro del gobierno y defendemos el derecho a los espacios para poder tomar decisiones, sustentados en el derecho que otorga haber triunfado electoralmente en una alianza. Pero a la vez, nos sentimos incómodos dentro del gobierno y el Estado, generamos oposición desde el seno del mismo gobierno. Vivimos un dilema político, ser o no ser. Entiendo que hubo otras razones y posiblemente más importantes como fue el cambio del programa político de Lucio Gutiérrez, hacia una propuesta neoliberal, cuando en la campaña ofreció un gobierno que la combatiera, sin embargo creo que es importante observar todos los problemas que este proceso han generado internamente desde esta óptica.

Tenemos poder, pero no sabemos administrar este poder. Estamos en un proceso de aprendizaje. Y si continuamos así, de tumbo en tumbo el proyecto político no podrá realizarse. Reitero, entiendo los cambios bruscos acelerados que vivimos. De la lamentable situación de exclusión y

racismo en que vivíamos, en menos de 10 años somos gobierno, asumimos cargos de ministros de Estado y tenemos que enfrentar una situación que antes ni lo habíamos pensado, los acontecimientos se han adelantado, éstos nos imponen su ritmo...

...Mira, si tomamos en cuenta que desde la niñez crecimos en un ambiente racista agresivo, en el que se desvalora tu cultura y sufres cotidianamente la segregación, obviamente esta situación te marca, construyes y vives los prejuicios y temores por un lado, y por otro, en lo político consideras a los mestizos que detentan el poder, como enemigos y al Estado como un aparato de dominación, extraño y negativo. Entonces tratar de establecer una relación de amistad, de confianza, de compromiso e incluso de lealtad, era tremendamente difícil. Allí entendí la dimensión nacional de la responsabilidad del cargo de secretario de Estado, para mí, primero estaba el interés del país, pues ese es nuestro referente. No es fácil asimilar esta nueva realidad, al nivel personal, al nivel de la sociedad, del gobierno y yo diría especialmente de los dirigentes de las organizaciones sociales, debido a los problemas y dificultades que ya he explicado. Yo creo que la pelea es peleando adentro, como también es importante fortalecer, empoderar a las organizaciones sociales y a los pueblos indígenas para que sean actores de su propio destino.

En esta medida en el Ecuador vivimos un proceso de transición que tiene impactos en la política, en la economía, en la cultura, en la psicología del pueblo especialmente de sus representantes. Este proceso no sólo requiere de cambios en las estructuras y las políticas, sino también en la mentalidad y el desarrollo personal de los ciudadanos. Esto implica buscar otros medios y estrategias de lucha.

**A propósito de los ciudadanos, me gustaría que me hablaras un poco sobre la idea de ciudadanía.**

La ciudadanía, no es un concepto que se haya incluido en el discurso político indígena, y si ahora se lo usa eventualmente, es bastante tardío. Lo que se acerca a ese concepto es el derecho a un trato igualitario por parte del Estado. No nos habíamos puesto a pensar en el tema. Considero que se debió a los conflictos que generaron el colonialismo interno. Es decir, no nos sentíamos identificados con el Estado, con sus instituciones, es más como hemos dicho hemos estado excluidos de estos espacios. Imagínate, el Estado se funda determinando el status de ciudadano, el mismo que para serlo se requiere contar con una cantidad inalcanzable de bienes, saber leer y escribir, etc. Requisitos que en esa época no lo tenía ningún indígena. Estos requisitos tenían la finalidad de excluir a la mayoría indígena y negra. En esa medida, no éramos ciudadanos tanto por la exclusión como por el hecho de que no nos sentíamos parte del Estado. ¿Cómo podíamos ejercer nuestra ciudadanía desde la exclusión?

**¿Como pueblo o como individuos?**

Como personas y como pueblos, porque las dos dimensiones están íntimamente relacionadas. Por ello creo yo, la mayoría de la población indígena, no se asume todavía como ciudadano ecuatoriano y no ejerce su ciudadanía concientemente. Entramos nuevamente a la situación de ambivalencia que tratamos primero. La mayoría no es conscientemente de sus derechos políticos, sociales, humanos y de sus responsabilidades. En la actualidad, luego de las conquistas logradas por el movimiento indígena se está tomando conciencia sobre su condición de ciudadano, debido a los procesos democráticos que hemos ido abriendo. A partir del año 79, se amplían los derechos ciudadanos con el derecho al voto de los analfabetos, que como hemos dicho son mayoritariamente indígenas. La Constitución del 98 universaliza la ciudadanía a toda la población incluyendo a los niños. Es una innovación y un avance de los derechos importantísimo. La emergencia del movimiento indígena como actor político, ha permitido que los pueblos indígenas ejerzan paulatinamente sus derechos tanto como ciudadanos ecuatorianos y como colectividades, mediante mecanismos de presión y movilización social, convirtiéndolo en un mecanismo efectivo para incidir en las decisiones políticas del país. Se logró el consenso para dictar una nueva ley agraria a pesar de que fue aprobada por el Congreso y publicada en el

Registro Oficial, una ley agraria inconsulta y que atentaba a los intereses de todo el sector campesino, ésta fue abolida. Se han impedido la concretización de los procesos de privatización de las empresas públicas. Se ha derrocado a dos presidentes, etc.

Mediante ingeniosos proceso de concertación y propuestas se incluyeron los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afroecuatorianos en la nueva Constitución, lo importante de esta conquista es que se reconocen sus derechos históricos, no es una concesión de derechos por parte del Estado, por lo que el Estado no norma sino que armoniza, incorpora y reconoce esos derechos en el sistema jurídico nacional. Hemos abierto espacios en el gobierno creando instituciones especializadas para desarrollar políticas públicas e implementar los proyectos estratégicos que garanticen el desarrollo de los pueblos indígenas, generando un nuevo tipo de institucionalización indígena en el Estado. Hemos democratizado al país, participando en los procesos electorales, logrando el 15 % de las Alcaldías, el 20% de las prefecturas, el 10% de representación en el Congreso Nacional, el 40% de las juntas parroquiales, etc. Entonces me pregunto: ¿Hemos desarrollado una ciudadanía individual o colectiva? Debido a esta nueva forma de ejercer derechos, varios intelectuales e investigadores de las ciencias sociales afirman que en el Ecuador se ha desarrollo una ciudadanía colectiva y además étnica.

**¿Cuando dices los intelectuales, te refieres a quiénes?**

A los gestores de opinión, a la comunidad académica, a las ONGs.

**No sé si te entiendo bien: ¿Estás diciendo que ellos dicen que al desarrollarse esta ciudadanía individual se desarrolló también una colectiva?**

No, yo me hago la pregunta. ¿Este proceso vivido, construido por los pueblos indígenas ha creado un nuevo tipo de ciudadanía? Ya que por definición es individual, ¿o nos encontramos ante una ciudadanía colectiva, basada en la cultura? Es por eso que se habla de una ciudadanía étnica, en la medida que en el Ecuador los indígenas ejercen sus derechos de manera colectiva.

Considero que en este proceso de inclusión estamos ejerciendo nuestros derechos colectivos e individuales como ciudadanos ecuatorianos, que nos asombra por el hecho de que no se lo había ejercido desde las particularidades existentes de carácter cultural. Debo decirte con franqueza que no lo hemos analizado, es un tema pendiente, que ha generado nuevos conceptos y categorías pero que todavía nosotros no lo hemos asimilado.

**Ahora, parte de lo pendiente, si no te entiendo mal, es resolver, elaborar la cuestión, digamos, de la identidad colectiva de los pueblos y nacionalidades indígenas, en relación con la ciudadanía que no es colectiva sino que es individual. ¿Te entiendo bien?**

Así es. Mira, para mí, las dos dimensiones de derechos son complementarias. Los derechos colectivos y los individuales se relacionan en la medida que se lucha contra un Estado excluyente para transformarlo en incluyente. En una lucha por superar la opresión que sufrimos como pueblos y a la vez construir un Estado con el cual nos identifiquemos y lo construyamos juntos todos los pueblos y los ciudadanos que lo constituyen, los mismos que tienen derechos y obligaciones.

Generalmente se afirma que el movimiento indígena tiene una dimensión absolutamente colectiva. Yo no lo afirmaría, hay instituciones y prácticas de carácter colectivo indudablemente, pero también, hay iniciativas y prácticas individuales. Diría que estos dos niveles se complementan en las iniciativas familiares, en diferentes espacios de las relaciones sociales y del Estado. No todo es blanco y negro. Es importante lograr un equilibrio, los extremos siempre alteran la realidad. Es importante abrirnos y aprender de la interrelación de culturas, potenciando las iniciativas que fortalezcan lo colectivo o comunitario pero también las iniciativas individuales.

Afortunadamente, en las experiencias de gobierno local, se han desarrollado procesos participativos para la toma de decisiones, pero estos procesos han contado con un fuerte liderazgo e iniciativa de carácter individual. Si no se tiene la capacidad de asociar estos dos niveles se tendrán serias dificultades, por un lado permitiendo que prime la anarquía y por otro el caudillismo. El ejercicio político en sociedades pluriculturales, tienen efectos que alteran las concepciones, los valores e incluso los hábitos de los cuales hay que estar concientes. Por ejemplo, las decisiones en el Estado tienen tiempos muy diferentes a las de los pueblos indígenas. Si se pretendiera aplicar los tiempos y modalidades de consulta y búsqueda de consensos de los pueblos indígenas en el gobierno tomaría mucho tiempo y es probable que no se tome ninguna decisión, o que sea extemporánea cuando se la tome. Es decir, se tiene que también adoptar mecanismos gerenciales que te permiten tomar decisiones ágiles, oportunas, y lograr el éxito de una gestión.

Estos cambios se ponen en práctica de forma interesante al nivel local. Por ejemplo, los municipios, en el que los liderazgos indígenas y sus tradiciones son fuertes, han logrado desarrollar instancias de consulta y de participación, proceso en el cual coadyuvan, las autoridades locales, las organizaciones de la sociedad civil, las organizaciones indígenas, en el que se manifiesta una gran creatividad y capacidad de adaptación de instituciones indígenas en el Municipio por parte de sus alcaldes. Me parece lo más destacable de la participación política y de la administración pública indígena. En este mismo sentido, muchos puntos de la agenda indígena se han empantanado aunque se podrían haber resuelto hace mucho tiempo y están pendientes hasta el momento, como la agenda indígena legislativa. Si hacemos una evaluación de esa gestión encontramos que no se han aprobado ni una sola ley secundaria que permitan el ejercicio pleno de los derechos colectivos de la Constitución, desde el año 98. Nos hemos demorado cinco largos años. No critico la consulta en sí, sino el método de consultar a las bases y la capacidad de negociación de las mismas con el Congreso y el gobierno. A mismo, a pesar de que políticamente hemos tenido bastante éxito los diálogos mantenidos con los diferentes gobiernos han sido un fracaso, por falta de un método adecuado. Hemos logrado réditos políticos importantes y nos hemos constituido en un referente político y social fuerte. Pero si evaluamos los resultados de los levantamientos, en relación a los derechos y necesidades de los pueblos indígenas, son muy escasos. No estoy en contra de los mecanismos contestatarios y de resistencia, creo que son útiles, necesarios con nuestra clase política, pero no son suficientes como ya lo hemos dicho.

**Claro, comprendo, muchas gracias por esta explicación. Ahora, si no te importa me gustaría pedirte que me hablaras un poco acerca de la idea de "desarrollo sostenible".**

El desarrollo sostenible es un concepto con el que los pueblos indígenas tienen mucha afinidad, porque tiene relación con nuestra concepción del mundo y nuestras formas de vida, está muy vinculada a la tierra a esa relación filial con ella. Es decir, el concepto de desarrollo o de bienestar se fundamenta en el hecho de que debemos lograr ese bienestar usando los recursos naturales para satisfacer las necesidades, pero cuidando que los mismos continúen disponibles para las futuras generaciones; mantener los ecosistemas que garanticen el acceso a los recursos es la prioridad. Esa ha sido la visión y la práctica que hemos tenido. Para nosotros ha estado muy clara la relación armoniosa que se debe tener entre el hombre y la naturaleza, y como producto de esa relación se han desarrollado, tecnologías apropiadas al medio. Por ejemplo, el manejo de los suelos, la agricultura orgánica, textilería artesanal, el manejo de los bosques, etc. Entonces, esta visión y esta práctica cotidiana de vida que mantenemos mayoritariamente es lo que se llama el desarrollo sostenible. Yo creo que es lo mismo, ¿verdad? Yo creo que varios de estos nuevos conceptos que han sido introducidos en las últimas dos décadas han sido resultado de la búsqueda de alternativas al desarrollo industrial depredador. El manejo de recursos naturales, las tecnologías agrícolas, las tecnologías textiles, etc., son básicamente una sistematización de las experiencias y conocimientos de los pueblos indígenas. Los modelos de economías alternativas, solidarias, colectivas, etc., son inspirados en las formas de vida rural en

general y particularmente de los pueblos indígenas, en la medida que son formas de organización social no capitalistas.

**¿Son semejantes la idea de desarrollo sostenible que manejan los pueblos indígenas, la que manejan los organismos internacionales y la que manejan las petroleras?**

No, por supuesto que no. Muchas de estas empresas se han inspirando en estos modelos de desarrollo sostenible o sustentables. Han incorporado la visión holística de los pueblos indígenas en los proyectos de desarrollo convirtiéndolas en una política institucional. Sin embargo, a pesar de estos avances significativos los organismos internacionales impulsan políticas contradictorias, porque por un lado promueven proyectos de desarrollo sustentable con las organizaciones y los gobiernos, mientras por otro, financian proyectos para la explotación maderera de los bosques primarios, la exploración y explotación minera y petrolera sin las debidas medidas ecológicas en territorios indígenas, condicionan sus préstamos a reformas económicas neoliberales que no son sustentables. Es decir, si bien es importante la conciencia ecológica de estas entidades, en lo sustancial los objetivos son otros, el modelo económico capitalista depredador se mantiene, no cambia, quizás los cambios, por el mismo peso de las consecuencias nefastas de una política depredadora mundial, van avanzando lentamente.

Afortunadamente en la sierra, en la región andina, las comunidades mantienen estas formas económicas. En la amazonía a pesar de que no existen formas comunitarias, sus prácticas de subsistencia se mantienen, son sustentables pero muy frágiles. El problema es el impacto de la economía capitalista, del mercado. Ese es el problema, el problema central. En la actualidad, hay que tomar en cuenta que los organismos de cooperación multilateral están haciendo inversiones muy grandes. En Bolivia se está invirtiendo como treinta millones de dólares, en Ecuador como 50 millones, en Perú 5 millones en una etapa inicial, para el desarrollo de los pueblos indígenas. Inversiones nunca antes vistas, por primera vez los Estados se endeudan para atender las necesidades de los pueblos indígenas. Yo creo que si ellos están recogiendo, como política, el desarrollo sustentable y exigen a los Estados se cumpla con estas políticas, me parece que eso está bien. Por lo menos es un paso. Hay que centrar nuestros esfuerzos en el fortalecimiento de esos modelos que se conservan a nivel de las comunidades, hay que aprender de sus estrategias de resistencia al modelo neoliberal. Otavalo es un ejemplo del paso de un modelo económico sustentable a un modelo no sustentable que entra en crisis.

**¿Por qué?**

La economía Otavaleña es una de las más admiradas por su solidez, por la conservación de su cultura y su dinámica articulación al mercado. Esta economía está en crisis porque en primer lugar, actualmente depende en su totalidad del mercado externo, es decir, nuestros productos, especialmente la artesanía, que es nuestro rubro principal, es de consumo externo, es sólo para turistas. Segundo, la gran presión demográfica que existe ahí, es una de las más altas del país, el promedio de la tenencia de tierra, en las zonas más densamente pobladas, no supera los mil metros cuadrados, allí no se puede impulsar proyectos agropecuarios tradicionales, no existen posibilidades de acceder a más tierras, puesto que no existen. Tercero, esta realidad económica ha forzado a concentrar las actividades económicas especialmente en la producción artesanal y el comercio. Debemos señalar, para contrastar con la situación actual, que los Otavaleños, tenemos una tradición milenaria de ser comerciantes (Mindalacuna en Quichua), una especialidad desarrollada en miles de años, aunque nuestras unidades productivas asociaban y complementaban diversos procesos productivos. Es decir, éramos autónomos porque controlábamos el manejo de los recursos naturales, producíamos nuestras propias materias primas, desarrollamos tecnologías para la producción agrícola y la elaboración de las materias primas y obtener mercancías. Desarrollamos estrategias exitosas de comercialización y las rentas generadas por el comercio, se reinvertían y se redistribuían a través de las familias a la comunidad, generando empleo y logrando un crecimiento económico, alcanzando el bienestar del que hemos hablado antes. Para ello se crearon instituciones que se encargaban de la

distribución de los excedentes, como son la reciprocidad, la solidaridad social y asumir los cargos de representación política y religiosa. Así este circulo productivo era sustentable. Pero hoy, el círculo productivo se rompió. Es decir, ya no tenemos el control de los recursos naturales; estamos dependiendo de materias primas que vienen de fuera, de fibras sintéticas especialmente...

**...¿La ciudad?**

Sí, la ciudad, porque el cantón sobrepasa los 100 mil habitantes. Como te decía, el ochenta por ciento de los capitales que manejan los bancos son de los Otavalos. Sin embargo, no están en manos nuestras. Estos recursos se colocan con preferencia en Quito, Cuenca y Guayaquil, en las grandes ciudades donde pueden tener mayor rentabilidad, debido al movimiento especulativo financiero. El asunto es que estos recursos antes se reinvertían en Otavalo, mediante nuestros sistemas de redistribución, generando trabajo en actividades de carácter productivo. Hoy los bancos definen políticas financieras y crediticias de acuerdo a su interés y no a los de los Otavalos. Esto imposibilita definir una estrategia de diversificación de la economía necesaria para encarar la crisis económica que vivimos los Otavalos. La economía está en crisis porque el círculo productivo sustentable se rompió. A mediano plazo, si no tomamos decisiones claras al respecto entraremos en una crisis irreversible. Obviamente este modelo ya no es sustentable. ¿Cuáles deben ser las políticas y las estrategias para recuperar el círculo productivo y ser sustentables? No hay respuesta, no está incluida en la agenda política. Seguimos pensando que los indígenas somos sólo campesinos, por tanto no existen políticas para estos sectores. Recordemos que ya el 12 % de la población indígena se encuentra en las urbes y que el sector rural se va urbanizando. No tenemos propuestas frente a esta nueva realidad...

...los valores han cambiado radicalmente. Si antes para tener un reconocimiento social se requería servir a la comunidad y tener una familia ampliada grande que le posibilite el acceso a recursos naturales, de bienes y servicios. Hoy para tener un cierto status social se necesita salir fuera del país, tener una casa de tres o cuatro pisos, de la cual que no se utiliza ni el diez por ciento de esa infraestructura (prima el personalismo y la ostentación), ser propietario de un vehículo del año. Entonces, han cambiado los criterios de valor como el servicio a la comunidad por los del consumismo. Estos son impactos duros que se están teniendo en las comunidades. Los Otavaleños fuimos los primeros en preocuparnos por formar a nuestros hijos en los centros de educación de los cuales surgieron los primeros profesionales, hoy es la población que menos nivel de educación tiene. Afortunadamente, parece ser que estamos tomando conciencia sobre esta situación, porque entendemos que no es suficiente contar con un buen nivel económico, pues no hay capacidad técnica para fortalecer su propia economía. Esto es lo negativo.

**Me has hablado de procesos globales y de articulación a procesos globales o de globalización. Me gustaría si pudieras ampliar esa idea.**

Los ecuatorianos en general y los indígenas en particular estamos articulados a un proceso de globalización dinámico, intenso e incluso agresivo, a todo nivel cultural, económico, religioso. Este proceso no es actual, lo vivimos desde hace más de 500 años y hemos sabido resistir, recrear e incluso apropiarnos de varios medios e instrumentos para sobrevivir como pueblos. Como hemos visto en el caso de los Otavalos el impacto sufrido en su modelo económico productivo, es precisamente el impacto que han tenido los pueblos indígenas frente a la globalización. La globalización como instrumento en manos de las transnacionales y los grupos de poder transnacional en nuestros países tienen el objetivo de destruir cualquier modelo que no se acomode a su lógica económica sustentada en el saqueo de los recursos naturales, de explotación de nuestras gentes y del afán de lucro de sus empresas. Por ello los modelos de economía indígena que tienen un objetivo social e incluso espiritual religioso son atentatorios al modelo dominante. La globalización como modelo económico neoliberal profundizará las diferencias sociales y económicas y aniquilará las culturas alternas por considerarlas un peligro a su proyecto económico y de civilización.

Por otra parte, la globalización entendida como un proceso de democratización de la información y del conocimiento nos permite tener en nuestras manos el conocimiento de las diversas culturas, de sus saberes, de sus innovaciones tecnológicas, de sus visiones del mundo, de sus valores éticos, etc. Por ejemplo, las computadores y el internet, son instrumentos a través de los cuales podemos comunicarnos a nivel mundial, la información a todos los niveles podemos obtenerlos en segundos. Los medios de transporte modernos han evolucionado tanto que en pocas horas podemos encontrarnos en cualquier parte del mundo, se han acortado las distancias. Los medios de comunicación, simultáneamente pueden informar lo que pasa en un país al otro lado del mundo, los tiempos se han acortado y acelerado. Al nivel político la globalización nos permite superar las visiones etnocéntricas, puesto que conocemos más de los otros, frente a las tendencias universalistas hegemónicas surgen las particularidades, la diversidad, el pluralismo, lo local con dimensión global. En las ciencias y las artes, se abren posibilidades de un horizonte de comprensión amplio, planetario. Creo que este proceso es altamente positivo y creo que estamos presenciando una revolución, tecnológica, cultural global.

Volviendo nuevamente a los Otavaleños, y el impacto positivo de este proceso, sólo el hecho de salir al exterior, de relacionarse con otras culturas, de usar diversas tecnologías como las de comunicación, los diversos idiomas o sólo estar mejor informado etc., nos ha permitido tener un horizonte de comprensión amplio de la realidad nacional y del mundo. Llegó a afirmarse que mientras los mestizos que gobernaban antes el municipio tenían una visión parroquial, los indígenas tenían una visión más cosmopolita. Y se afirma también que ésta fue la razón para que el actual alcalde indígena de Otavalo gane las elecciones. La posibilidad de abrirte en el mundo te permite buscar alternativas en tu formación, en tus negocios, etc. Incluso ahora se habla de la glocalización, es decir, que lo local tiene una dimensión, una importancia, mundial. Es interesante observar como en el ámbito político, lo local cada vez más determina los liderazgos nacionales, es un nuevo fenómeno político...

...El racismo, la discriminación que se mantiene hasta nuestros días. Sin embargo, las relaciones interculturales, interpersonales, nos permiten superar los prejuicios raciales que cargamos desde siglos. Lo importante es no temer lo externo, hay que conocer al otro, con los que nos interrelacionamos. Nuestros pueblos, nos han dado lecciones sobre este tema, lo hemos hecho en toda nuestra historia. Podemos y tenemos que adaptarnos a estas nuevas condiciones para poder encarar de mejor manera a la globalización...

**...¿Este sería el primer punto?**

Sí. Segundo, debemos orientarnos por claros objetivos políticos, que trasciendan lo coyuntural, respetando las conquistas jurídicas y sociales. Me explico, nosotros hemos luchado por más de veinte, si no es quinientos años, por restablecer nuestros derechos que fueron conculcados. Logramos incluir estos derechos en la nueva Constitución, fue una conquista importante. Como ya lo dijimos antes, el Estado reconoce a los pueblos indígenas como parte constitutiva del Estado y por tanto la reconstitución de los pueblos y nacionalidades. Este proceso histórico debía ser respetado...

**17. Entrevista con Evo Morales (por Marie Deltas para Le Monde; 16 de octubre, 2003)**

**Usted es diputado y dirigente del Movimiento al Socialismo (MAS, Extrema izquierda). Cómo analiza la situación actual?**

La intransigencia arrogante del gobierno ha transformado una reivindicación económica- la defensa del gas del país - en crisis política. Solamente la renuncia del presidente Sánchez de Lozada puede traer la paz social. En Argentina, al momento de las manifestaciones de diciembre 2001, los muertos provocaron la renuncia del jefe de Estado. En cambio, Sánchez de Lozada masacró al pueblo y se niega a partir. No nos queda otra salida que aumentar la presión popular.

La comunidad internacional debe comprender que estamos luchando por la democracia. Si se nos pide respetar a un criminal como Sánchez de Lozada entonces ellos son cómplices de sus actos. El Secretario General de la OEA decidió enviar un mediador que nadie ha solicitado. Cómo es posible que la OEA nos pida negociar con un presidente que incluso la Iglesia Católica y las organizaciones de defensa de los derechos humanos desean ver renunciar...?

**...Considera la posibilidad de participar en este nuevo gobierno?**

No, no queremos co-gobernar. No queremos el poder para gobernar como los otros. Queremos una Asamblea Constituyente que establezca una democracia verdaderamente participativa. Queremos recuperar los valores de nuestra cultura indígena, que hace hincapié en la colectividad y en la armonía con el planeta, para crear un Estado multiétnico y pluricultural. Es necesario acabar con un modelo neocolonial humillante.

**Usted cree que los indígenas podrían recurrir a la lucha armada?**

Si la represión es la única respuesta que obtienen por sus reivindicaciones, me temo que sí. Hemos decidido utilizar la acción política para evitar llegar a esos extremos terribles y para que los indígenas no pierdan la esperanza.

**El presidente lo acusa de recibir dinero del extranjero con el fin de destituirlo.**

Todas mis llamadas telefónicas son intervenidas, mi cuenta de banco está bajo estrecha vigilancia: el presidente tendría que probar lo que dice. Es verdad que fui a Libia el mes pasado, para asistir a un seminario sobre rublos indígenas, así como visito muchos otros países. El presidente quiere solamente calumniar, no puede aceptar que los indios se hayan convertido en un poder político.

**18. Entrevista a Evo Morales (por Diego González para Indymedia; 2 de mayo, 2005)**

...Evo Morales nació en Oruro, pero saltó al mundo político como representante de los cocaleros de la zona del Chapare cochabambino. Hoy no sólo es el líder del MAS (Movimiento al Socialismo), el partido nacional opositor más importante, sino que es un referente de las organizaciones populares a nivel internacional...

...**¿Y con la coca que haría?**

¿Me estas hablando de la hoja de coca, o de la cocaína?

**De la hoja de coca.**

Su consumo no puede penalizarse. Hay que racionalizar la producción y empezar una campaña de valorización, industrialización y exportación. En el norte argentino es legal el consumo, pero ilegal la exportación. ¿Cómo es eso?

**¿Cuándo considera que se concretará la asamblea constituyente?**

En lo político es lo prioritario.

**Si, pero es lo prioritario hace catorce meses, desde que asumió Carlos Mesa...**

Si, es que por querer caerle bien a todos, fue perdiendo a todos, está perdiendo a Bolivia. Acá hay una posición desde Octubre y un compromiso incumplido por parte de este gobierno de transición, que plantea claramente cambiar el modelo económico...

...**¿Usted se reconoce marxista?**

¿Qué es marxismo? Yo vengo de las comunidades campesinas, del pueblo, no de las universidades o de los centros de capacitación. Puedo hablar de marxismo, pero ¿qué importancia tiene? No se trata de importar políticas, ideologías, programas. El pueblo sabe. Nuestras organizaciones son sabias para resolver sus problemas, de hecho son el reservorio de conocimientos hasta científicos en defensa de la vida, de la humanidad. No me hablen de marxismo, leninismo, trotskismo, perdemos tiempo. Acá se trata de entender y vivir nuestros problemas, para luego plantear soluciones.

**¿Cree en el antagonismo Capital-Trabajo?**

Estamos combatiendo al capitalismo tan salvaje, tan inhumano. Ya no necesitamos levantar armas contra el imperio, es el imperio el que levanta armas contra los pueblos. Es el caso de Iraq. El gobierno de Chávez, en base a la conciencia del pueblo, a la constitución y a las elecciones derrota al Imperio.

...**¿Entonces rompería relaciones tanto con el FMI como con el BM?**

No se trata de romper. Tenemos ética, moral, autoridad como para hablar de igual a igual con ellos. Discutir políticas para que no se sigan imponiendo aquellas que sólo reparten hambre y miseria.

Usted sabe que la correlación de fuerzas es desigual y que, históricamente, los intercambios siempre fueron en detrimento del pueblo.

A ver, Cuba no tiene petróleo ni minerales ¿se ha muerto frente al bloqueo económico?

**¿No le teme a un bloqueo?**

¿Por qué le vamos a tener miedo? Tenemos relaciones con Argentina, Brasil, Venezuela. Hay petróleo, recursos naturales y somos apenas nueve millones de habitantes. No es un problema de riquezas, de recursos, el problema es de distribución...

...**Si usted llegara al gobierno, ¿cómo serían las relaciones con la gestión Bush?**

Es importante que sean bilaterales, de respeto mutuo y de complementariedad. No vamos a romper, el movimiento indígena no es excluyente, es incluyente. Pero tampoco aceptamos el racismo, el sometimiento...

...**Al recorrer Bolivia, me sorprendió la ausencia estatal: la presencia- ausencia simbólica de las fuerzas represivas, rutas donde el estado no se hace presente, una vaga conciencia cívica por parte de la población, etc. Esto con relación a la Argentina, donde hay muchos movimientos que postulan como un avance del campo popular la desaparición del Estado. ¿A usted, esta ausencia estatal, lo incentiva o lo preocupa?**

Nos preocupa muchísimo. Yo vengo de un ayllu que, a pequeña escala, es un estado donde se vive con solidaridad, reciprocidad, donde no hay propiedad privada, todo es comunal y se reparten de manera igualitaria las riquezas. Allí no hay estado, donde yo nací recién el anteaño pasado ha llegado la energía eléctrica. Hay escuelas donde actualmente no hay energía eléctrica ni caminos, es por eso que los niños deben ir a pie. Es el estado colonial, no le interesa la vida del pueblo, sólo se preocupa en como saquear y robar sus recursos. Es por eso que tiene que cambiar, y nosotros mismos, los dueños absolutos de esta noble tierra debemos ser los actores de este giro...

...**Sobre las diferentes cosmovisiones, la andina y la occidental y la aparente contradicción insalvable. ¿Como imagina la convivencia con los demás países, tomando por caso Argentina y Uruguay donde no prevalecen esas concepciones?**

El movimiento campesino no es excluyente, es incluyente. Un ejemplo: En enero de 2004 dos profesores quechuas me invitaron a su casamiento. El padrino era italiano, así como vos... La familia y los novios se sentían honrados que tenían un estatus porque el padrino de la ciudad era un blancoide. Cuando un blancoide va a hacer trabajo de provincia, las comunidades hacen filas para hacer su compadre, pero cuando yo entro del campo a la ciudad nadie me hace bautismos ni compadres. Te puedo dar muchos ejemplos del altiplano, del Valle y del Oriente donde he vivido. No desconfíen que nosotros vamos a excluir. Con el cambio no buscamos pasar de victimas a victimarios. Para unir Bolivia buscamos la unidad dentro de la diversidad, y no sólo diversidad socio-cultural, sino también económica.

**19. Entrevista a Evo Morales (por Sabrina Duque para el Diario El Comercio; 14 de mayo de 2005, Quito, Ecuador).**

**Lo llaman el "rey del bloqueo". ¿No es eso crear un escenario peligroso para quien quiere ser Presidente?**

Si no hubiera bloqueo de caminos, no habría Movimiento al Socialismo (MAS, su partido) ni Evo Morales. El bloqueo de caminos es un instrumento de reivindicación económica, social y hasta política.

**¿Y si usted llega a la Presidencia y le hacen lo mismo?**

Primero protestamos. Si no dialogan, llegamos al bloqueo. Yo voy a dialogar.

**¿Cuál es su estrategia para captar la Presidencia en un país bloqueado y dividido?**

Seguir, como siempre, junto a los movimientos sociales. Los pueblos indígenas tenemos derecho a gobernarnos a nosotros mismos.

**¿Ese no es un discurso racista y excluyente?**

No, no vamos a someter a nadie. El pueblo indígena no es excluyente sino incluyente. Recuperaremos los recursos naturales para el pueblo...

**Usted admira a Fidel Castro, ¿Bolivia comunista?**

Mira, son pasos. Comunista, viene de vivir en comunidad, en solidaridad y reciprocidad. Vengo de Orinoca (Oruro), donde no hay propiedad privada. Hay una zona agrícola de la comunidad, se llama el ayllu...

**..."La coca no es droga", dicen ustedes los cocaleros...**

Hay un consumo legal, como el mate de coca que tomo. La hoja de coca no hace daño a la salud en su estado natural. De ella se sacaron los primeros anestésicos locales. Portugal e Italia la compran con fines farmacológicos. También hay energizantes, licor, refrescos, champú, dentífrico, jarabe que quema grasa... Quien no deja industrializar es EE.UU., que quiere la esencia para la Coca Cola. Si penalizan la coca, ¿por qué no a la Coca Cola?

**Si es Presidente, ¿acabará la política antinarcóticos?**

Se acabará la política de "Coca cero", no la antidrogas ni la lucha contra el narcotráfico. No me gusta que a la coca la vuelvan cocaína. Esa es una excusa de EE.UU. para tener el control de otros países. Si EE.UU. quiere luchar contra el narcotráfico, ¿por qué no erradica el consumo, lucha contra el secreto bancario o evita la venta de precursores? Es el primer defensor de los terroristas que fueron dictadores en Bolivia, por lo tanto el presidente Bush es el primer terrorista del mundo. No hay lucha contra el terrorismo ni contra el narcotráfico: es pretexto para controlarnos. Condeno al terrorismo, pero no concuerdo con las prácticas de EE.UU.

**20. Entrevista a Luis Macas (por Miguel Lluco para La Insignia; 29 de septiembre de 2002; Quito, Ecuador).**

El doctor Luis Macas, candidato al Parlamento Andino por la alianza Sociedad Patriótica 21 de Enero-Movimiento Pachakutik (Lista 3-18, que postula a la presidencia a Lucio Gutiérrez), afirma que el ALCA puede engullir al Ecuador. El líder indígena fue fundador de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y su presidente más carismático. Fue Diputado Nacional por el Movimiento Pachakutik entre 1996 y 1998, y actualmente es director del Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI) y Rector de la Universidad Intercultural de los Pueblos Indígenas (UINPI)...

...**¿Cómo seria la relación con los organismos multilaterales de crédito?**

No tienen porque ser conflictivas, deben ser respetuosas. Pero es fundamental que los países de la región andina defiendan sus derechos en forma conjunta. El Banco Mundial y el FMI muchas veces imponen condiciones inaceptables a naciones con profundos problemas económicos y sociales. No es posible que nos obliguen a tener cifras "macroeconómicas saludables" en base de ajustes que destruyen la economía familiar. Propondremos que las negociaciones con estos organismos se hagan como región. Esa negociación colectiva incluye, obviamente, la deuda externa. La región también debe tener una política común para defender los derechos de los emigrantes...

**...¿El movimiento indígena perdió fuerza con la postulación de Antonio Vargas?**

El movimiento indígena viene en un proceso de construcción política desde hace más de diez años. Hay quienes se alejaron de ese proceso como es el caso de Vargas que buscó ser candidato presidencial contra todas las resoluciones de la CONIAE. Él está siendo apoyado por un sector indígena al que respetamos como es el evangélico de Amauta Jatari, pero que es minoritario. Este sector nunca participó aliado con Pachakutik en una elección nacional, por lo tanto no es una sorpresa que vayan separados. La mayoría del movimiento indígena apoya la alianza 3-18 que postula a Lucio Gutiérrez. Y no estoy hablando solamente de la CONAIE, sino también de la FENOCIN. El movimiento tiene candidatos a concejales, consejeros, diputados y al Parlamento Andino y tanto su dirigencia como sus bases están participando activamente en la campaña. Creo que no hay cómo confundirse

**21. Entrevista con Felipe Quispe (por Luis Gómez y Al Giordano para Narco News; 15 de enero de 2002; La Paz, Bolivia).**

Ha sido agricultor y guerrillero, estudia historia en la universidad pública y, más que nada, se ha convertido en el símbolo y la voz de la nación aymara, una etnia de 2 millones y medio de personas que habita en el corazón de los Andes (en Bolivia y en algunas regiones del sur de Perú). Así por ejemplo, en abril de 2000, durante los graves conflictos sociales que sacudieron a Bolivia, Felipe Quispe dirigió un cerco a La Paz, ciudad donde se asienta el gobierno, y comandó una insurrección civil de más de 500 mil hombres, mujeres, ancianos y niños hartos de vivir en la miseria, explotados por los mestizos, los criollos y los extranjeros que mandan en este país...no sólo es el secretario general de la Confederación Única de Trabajadores del Campo de Bolivia (CSUTCB, máxima organización campesina del país)... Quispe es también el

Mallku, el hombre al que todas las naciones indias que habitan el territorio boliviano han otorgado el bastón de mando tradicional, haciéndolo su único líder, su interlocutor verdadero...Quispe tiene además una causa pendiente por alzamiento armado en los juzgados bolivianos debida a su participación en los años noventa en el Ejército Guerrillero Tupac Katari (un juicio que el Estado alarga ilegalmente sin poder obtener un fallo en contra de los acusados). Pero en cualquier caso, el secretario general de la CSUTCB es un poderoso opositor del gobierno boliviano y, en consecuencia, de las políticas extraterritoriales de Estados Unidos...

...Inclusive, la tradición de resistencia del pueblo ayamara cobija la lucha de Quispe y la CSUTCB. Insumisos al poder español, los aymaras se rebelaron por lo menos una veintena de veces entre los siglos XVI y XIX. De entre todas estas rebeliones, destaca la que a fines del siglo XVIII comandó Tupac Katari (en él se inspiró la mencionada guerrilla). Este hombre, al frente de un contingente de diez mil hombres y mujeres, estuvo a punto de expulsar al poder colonial. De hecho, en 1781, en la cima de su éxito guerrero, Tupac Katari mantuvo cercada a La Paz durante meses, provocando el hambre y la desesperación en los colonizadores y sus familias.

Cómo su predecesor en el liderazgo de su pueblo, Quispe llevó a cabo la mencionada acción de cerco en el 2000, que guarda con la de Tupac Katari el símil de saber acorralar al gobierno en su propio terreno, en "su" ciudad. Y más aún: como casi todo pueblo americano originario, el Mallku mantiene viva la llama de su historia, siempre cerca de él; en su oficina de la CSUTCB, respaldándolo desde un muro y desde el pasado, es posible admirar los retratos de Tupac Katari y Bartolina Sisa (esposa de Katari y valerosa lugarteniente del ejército aymara de hace dos siglos). Desde ahí, apoyado por sus antepasados y haciendo sus propias notas sobre esta entrevista, Felipe Quispe habla del presente que corre.

**Hablemos un poco de la hoja de coca y la situación actual del narcotráfico en este país...**

Bueno, la coca ha sido ancestralmente una hoja sagrada. Nosotros los indígenas le hemos tenido un respeto muy profundo... un respeto que implica no pisarla, porque la coca castiga [pisar hojas de coca, triturarlas mezcladas con algún precursor, es uno de los primeros pasos de la producción de cocaína]. Por lo general, nosotros sólo la utilizamos para acullicar: la masticamos en tiempos de guerra, en las ceremonias rituales para brindar a la Madre Tierra (la Pachamama ) o al Padre Sol y a otras divinidades aymaras, como los cerros. Entonces, como nación indígena, nunca hemos desnaturalizado, prostituido a la Coca Mama, porque es una madre. Son los occidentales lo que la han prostituido, los que han creado una droga. Esto no implica que nos desentendamos del asunto, no, porque sabemos que este flagelo amenaza a la humanidad entera y, con esta perspectiva, pensamos que los que han prostituido a la coca tienen que ser castigados.

Ahora, ¿quién paga en esta vida? Nosotros, los que labramos y cultivamos la coca. Incluso hemos recibido críticas por masticarla. Esto ocurre sobre todo con los campesinos de las zonas yungueñas y del Chapare. En esas zonas estamos en peligro, porque los Estados Unidos tiene la saña de destruir, de aniquilar nuestra sagrada hoja de coca, luego de que tuvimos esas zonas de cultivo tradicional por varios siglos...Para nosotros seguirá siendo igual una hoja sagrada, porque también gracias a ella podemos trabajar en la construcción de edificios, en el campo y en las minas. Es la que amortigua el hambre y la miseria... la coca tiene muchas propiedades, no es una planta cualquiera.

**La primera prohibición de la coca en la historia fue durante el periodo colonial español, pero fracasó...**

Sí. En un principio los españoles dijeron que era una hoja diabólica, pero finalmente, movidos por la ambición, empujaron el aumento en la producción. Fueron ellos los que vieron las ventajas económicas, porque en las minas [como la del Cerro Rico de Potosí], se consumía

mucha hoja de coca. Así que para satisfacer esa demanda, por ejemplo, fueron los primeros en cultivar coca en los Yungas... han preparado grandes extensiones de tierra para el cultivo. En tiempos del Imperio Inca no existía el cultivo masivo, era una producción ligada a lo sagrado de la coca, y los españoles la extendieron (y lo mismo hicieron los gobiernos luego de la independencia de Bolivia)... y ahora resulta que Estados Unidos trata de quitarnos hasta lo que nos corresponde a los indígenas, esa parte esencial de nuestra cultura...

**...Esto último es, con sus variantes, el mismo problema que podemos apreciar en casi toda América Latina, especialmente en los países andinos: Ecuador, Colombia, Perú y Bolivia. El Plan Colombia inventado por Washington casi ha fracasado y, según mi análisis, hay tres factores decisivos para este fracaso: el primero es que el rechazo se ha internacionalizado, por ejemplo con el desacuerdo de la Comunidad Europea a este plan militar; en segundo término, muchos sectores de la sociedad colombiana se han pronunciado en favor de la legalización de la droga en Estados Unidos como una salida al problema; y el tercer factor es que se puede observar una confluencia entre el movimiento por la legalización y el movimiento indígena de ese país. ¿Usted cree que esta dinámica pueda aplicarse a Bolivia de alguna forma?**

Bueno... usted dijo que este tipo de problemas [se refiere al narco] existe en lugares donde también existimos los indígenas, ya sea en Perú, México o cualquier otro país. Y para nosotros esta política es nuestro enemigo, es la que nos discrimina y nos mata... en otras palabras, yo diría que el Plan Colombia fue creado con la intención de aniquilarnos a los indígenas. No sólo eso, también para quitarnos nuestro trabajo y nuestras tierras, nuestros hogares. Pero estamos organizados y no vamos a permitir que nos los quiten; nos vamos a defender si es necesario con dientes y uñas... no podemos perder nuestra sagrada coca, y con esto no estoy defendiendo al narcotráfico, estamos hablando de la coca en forma sana, viva, y que es una herencia que nos han dejado nuestros antepasados. El problema de la droga se lo dejamos a los Estados Unidos, porque los indios no consumimos droga, sólo pijchamos (verbo ayamara que se refiere al acto de mascar coca, en pequeños alijos, entre las encías y la parte interior de las mejillas); es una cuestión política, religiosa y hasta económica, ya que muchos campesinos viven en Bolivia del cultivo de coca, trabajando tierras que sólo pueden producir coca, ningún otro producto agrícola... por más que haya miles de proyectos como el Plan Colombia, u otros planes que pueda producir el imperialismo gringo, yo creo que acá no van a resultar.

**En algunos de sus discursos, usted ha planteado el tema de la autonomía indígena, con lo que sus ideas se relacionan con las de los zapatistas en México y otros discursos similares en todo el planeta. Háblenos del tema...**

Nosotros los indígenas tenemos nuestro propio territorio. Este territorio [se refiere a Bolivia] no es de los occidentales, de los colonizadores, es nuestro. Tenemos nuestra propia historia, nuestra propia filosofía, nuestras leyes, religión, idioma, hábitos y costumbres. Desde esa perspectiva, nosotros los aymaras nos consideramos una nación y de ahí la idea de autodeterminarnos. Nosotros no seguimos la bandera tricolor boliviana que cargan nuestros opresores; nosotros tenemos la wiphala [la bandera de siete colores, a cuadros].

Tenemos nuestros propios héroes y mártires... y poco a poco vamos avanzando para tener una Constitución Política del Estado de Kollasuyo [antiguo nombre que recibía esta región andina]. Ya estamos creando nuestros propios códigos y legislación, de acuerdo a los tiempos que corren. Por tanto, la autodeterminación indígena es una cuestión que se dará tarde o temprano...

**Y desde su visión como secretario general de la CSUTCB, ¿cómo se desarrolla esta estrategia de autonomía?**

Bueno, desde hace dos años que trabajo en directa relación con la comunidades del altiplano. Es un proceso largo en el que tratamos de desideologizar a nuestros hermanos, de sacar la ideología

extranjera del cerebro indio. Luego, lógicamente, viene un trabajo de reindianización, de retomar los rasgos de nuestra cultura ancestral. Pero en estos dos años apenas he podido trabajar con las comunidades aymaras. Ahora tengo que establecer contacto con las comunidades quechuas (justamente he tenido mis primeras reuniones con ellas en Chuquisaca, en el centro del país)... y el terreno es fértil, porque no tengo más que mencionar nuestro pasado histórico para que mis hermanos entiendan sencillamente lo que he ido a plantearles...

**Hace más o menos un mes, su organización firmó un acuerdo con el gobierno en el que éste se comprometía a muchas cosas (como la entrega de tractores y mejoras en los subsidios al campo), ¿en qué ha terminado esto?**

Bueno, sobre los acuerdos que firmamos en Pucarani... estamos reuniéndonos... pero el gobierno no cumple. Más bien tratan de dividir al movimiento campesino. Estamos muy enojados con sus promesas no cumplidas, por lo ya estamos estudiando qué se puede hacer: nuestra respuesta deberá darse en forma organizada, bien estructurada. Sabemos que vamos a morir, porque ellos están armados con ametralladoras, tanques y otros... sabemos que nos van a matar.

**Recordando el papel que juega el gobierno de Estados Unidos en la política boliviana, ¿ha ocurrido algún incidente, algún enfrentamiento entre su organización y la embajada en Bolivia?**

Pues, hay un embajador que es la expresión concreta de Estados Unidos en este territorio... pero vayamos al 11 de septiembre, cuando fueron derribadas las Torres Gemelas. Todo el mundo dijo: "Ay, pobrecita gente". Sin embargo, nosotros como indígenas vemos que ese ataque era contra un sistema, un sistema imperialista que también nos oprime a nosotros. Aunque también sabíamos que pronto los Estados Unidos iban a atacar a otro país, como han hecho en Afganistán... y sobre todo porque es evidente que no se trataba de atrapar a un terrorista, sino de adquirir riquezas como el petróleo, el uranio y otros minerales...

**¿Qué significado tiene el que lo llamen Mallku?**

Yo fui uno de los organizadores del Ejército Guerrillero Tupac Katari. Me capturaron el 19 de agosto de 1992. Esta guerrilla surgió un tanto como una respuesta a los 500 de la invasión española y pensábamos que era posible pelear acá con las armas. Habíamos trabajado desde 1984 hasta 1990 en la conformación de grupos armados regulares. Y bueno, cuando me capturaron, los periodistas me preguntaban si era jefe o qué cargo tenía dentro de la organización. Yo no les decía que era jefe, les contestaba que era uno de los Mallkus, que quiere decir presidente, príncipe, el que dirige una organización. Así nació el término y todos me conocen con ese nombre, hasta los periodistas lo usan... y bueno, el 14 de noviembre de 2000 me han ratificado como dirigente [de la CSUTCB], me han otorgado el bastón de mando y me han proclamado legalmente como su Mallku, que es como ser Presidente de Bolivia. Por eso en varias ocasiones planteé hablar con [el ex presidente] Banzer de igual a igual, con la misma autoridad, porque yo soy el presidente de la República del Kollasuyo y él lo era de Bolivia. Más aún, el 14 de noviembre de 2001 han venido inclusive gentes de Perú y Ecuador a un evento en el que me proclamaron como Mallku de América, es decir que la lucha se irradia ya a otras partes.

**Creo que ya hemos revisado varios temas importantes, ¿quiere agregar algo antes de terminar?**

Sí. A través suyo quiero enviar un saludo fraternal y revolucionario a todos los pueblos indios que, como nosotros, luchan por autogobernarse, por liberarse. Estamos con nuestros hermanos es nuestra causa... esperamos que nuestra lucha se internacionalice y sepan de nosotros, porque algún día volveremos a ser el gran Tahuantinsuyo [la nación aymara en su totalidad].

**22. Entrevista a Nina Pacari (por Sol alameda para El País Semanal; 11 de mayo de 2003; España)**

...Tiene 42 años y es la primera indígena que ha llegado a ser ministra en Latinoamérica...Pertenece al Pachakutik, el brazo político del movimiento indígena de Ecuador, que ocupa dos carteras en el Gobierno del presidente Lucio Gutiérrez. Éste, coronel del ejército, no fue ajeno a las revueltas indígenas de 2001 ni a la toma pacífica del palacio presidencial en 2000. Unos hechos que dieron un vuelco a la situación política y que en 2002 cristalizaron con un pacto electoral, entre los indígenas y Lucio Gutiérrez, que llevó a la victoria a los dos aliados. A raíz de ese triunfo de la comunidad indígena -que según ellos mismos representa un 40% de la población, un 30% según las estadísticas oficiales-, Nina Pacari se convirtió en ministra de Asuntos Exteriores.

La Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador tiene contactos con ONG y asocíaciones de derechos humanos, y ha estado presente desde el principio en el Foro de Porto Alegre. También ha promovido encuentros continentales entre distintas comunidades indígenas de Latinoamérica. En Ecuador, donde el 80% de la población es pobre, se cuentan hasta 12 etnias distintas, de las cuales la quechua es la más numerosa; se extiende por Bolivia, Venezuela, Colombia, Chile y Argentina. "Y todos", dice orgullosa la ministra, "nos entendemos en la misma lengua". Pero ése es un orgullo que no tiene más de veinte años: "Cuando tomamos conciencia de que teníamos que asumir nuestras costumbres..."

**...¿Qué le sugiere el presidente Lula de Brasil?**

Lo hemos mirado, tanto a nivel de sociedad como a nivel de los que estamos involucrados en el Gobierno. Él tiene un liderazgo latinoamericano. Porque es muy respetada su posición, las iniciativas que ha estado llevando adelante. y hay un condimento fundamental: que él proviene también de sectores humildes; conoce la realidad en carne propia, igual que nosotros, los nuevos actores, en el Ecuador...

**...Usted ha luchado toda la vida por su pueblo, y ha llegado a ministra de Asuntos Exteriores. Si la política es pacto, ¿a qué han tenido que renunciar para que el pueblo indígena llegara hasta las instituciones de su país? He leído que la comunidad indígena de Bolivia, a cambio de representatividad institucional, aceptó que la Seguridad Social se privatizara.**

Nuestros acuerdos políticos están enmarcados dentro de un proceso global, y 1as decisiones son colectivas. Tenemos costumbre de negociar en otros conflictos, como los derivados de la propiedad de la tierra, por ejemplo, donde hacíamos pactos en los que no llegábamos a lograr todo, pero en los que se avanzaba. Hoy; nuestra participación en la política es un pacto, que empieza cuando la comunidad indígena decide que tiene que mirar más allá de sí misma, que debe trabajar en función de todo el país. Haremos valoraciones políticas dentro de seis meses. Pero nuestra representación no se limita a que tengamos dos ministerios. La comunidad indígena está presente en toda la red de la sociedad, en el Parlamento (Pachakutik gobierna en 27 municipios de 17 provincias de la Amazonía y la sierra)...

**...Y dicho con pocas palabras, ¿qué es lo que quieren hacer ustedes en Ecuador, qué es lo que están empezando a hacer?**

Estamos construyendo una nueva era en la política. Hay que abrirse un poco más al diálogo, no sólo para ver cómo salimos, digamos, de los apuros, sino cómo construimos y cómo sentamos las bases jurídicas y políticas de un proceso que pueda ser sostenible y que nos permita avanzar.

**El movimiento indígena de Ecuador (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) ¿es un movimiento que se sitúa frente ala globalización?**

No calificamos ala globalización de negativa por sí misma, sino porque puede llevarnos a una uniformidad, sin reconocer la realidad de los distintos países. y hacer que de pronto seamos seres hechos en serie. El asunto es cómo combinar esa globalización con la inserción de lo particular; porque la realidad nos está señalando esto. Cuando hay procesos de participación ciudadana como en Porto Alegre o en Ecuador o en Bolivia, a nosotros nos producen una esperanza; podemos tenerla sabiduría de buscar caminos de articulación de lo global con lo particular. La participación ciudadana produce unas formas de gobierno más horizontales o democráticas. La crisis es profunda, pero no me quiero quedar en la desesperación; hay procesos que nos están señalando que sí hay alternativas...

**...¿Cómo definiría su ideología? ¿Se ubicaría cerca de alguna tendencia, digamos, tradicional?**

Diría que el movimiento indígena está aportando un quehacer político, cuyos elementos forman una visión en la que el ser humano está en el centro, ésa es la cuestión fundamental. También está el sentido del desarrollo, pero de la mano del equilibrio social. Son características que dan dinamismo a las teorías de las ideologías de uno u otro lado. El proceso de toda Latinoamérica señala en esa dirección.

**¿Hasta qué punto se ocup6 de los indígenas la izquierda de su país?**

Se ha ocupado, por ejemplo, en la lucha por la tierra; en lo material y lo relacionado con la producción. Pero no se ha ocupado del sentido espiritual, de la estructura del pensamiento. Se puede decir que en el movimiento indígena del Ecuador se generó un proceso propio que contó con aportaciones de otros sectores; porque no podemos decir que todo lo hicimos solos, pero es verdad que nosotros colocamos entre nuestros intereses no sólo lo que la izquierda llamaba la lucha de clases, sino también el carácter identitario. Por eso somos un Estado plurinacional.

**¿y que aportó la Teología de la Liberación?**

Sí fue un aporte importante. Pero me parece que el nuevo milenio nos enseña algunas realidades. Por ejemplo, hasta dónde hemos llegado muchas veces con extremas pobrezas y extremas riquezas, y cómo, en medio de la pobreza, la gente no deja de ser portadora de una iniciativa esperanzadora. Vemos que el respeto a la diversidad comienza a ser reconocido, y no sólo desde los marcos constitucionales. Porque en nuestro caso, no es que a mí me hayan seleccionado por indígena no más, oiga, venga, ya título individual, sino porque algo distinto está pasando. Para quienes nos hemos fijado en procesos históricos de exclusión, es importante colocar por primera vez a un embajador ante la UNESCO que es negro y poeta del pueblo. Esto es enriquecedor, los procesos nacionales empiezan a mirarse de otra manera, y ese dinamismo interno también saldrá hacia fuera...

**...¿y siendo ministra de Exteriores?**

Siendo yo parlamentaria, un legislador, al ir a tomar posesión, gritó: "jIndios de mierda!". Hay un racismo que no acaba de perderse. También ha habido un cambio en la sociedad ecuatoriana, que supo, en la movilización del año 1990, que había indígenas organizados, fuertes y que tenían razón al exigir sus derechos. Pero el racismo es un asunto complejo. Nuestro reto ha sido ir demostrando que hay capacidad en los indígenas...

**...¿ y qué hacían?**

Pues he tenido que ganar todos los juicios, porque con cada uno aumentaban mis clientes. Y también había que hacerlo para ir reafirmando la autoestima de nuestro pueblo. Hemos tenido experiencias fuertes. Otra vez, con unos amigos entramos en un hotel que tenía una piscina y no

nos permitieron el acceso por ser indígenas. Así que el racismo ha estado ahí siempre. La tarea no es tanto acabar con él como construir para que vayan valorando... Por eso es necesario que nos reconozcamos como sociedades plurales, que respetemos la multiculturalidad.

**Usted es el resultado de dos culturas. Seguramente no podría librarse de la cultura occidental.**

No, forma parte de mí. He vivido y estudiado en el mundo urbano, y desde los 15 años comencé a percibir quién era realmente. Porque fuimos excluidos del mundo urbano por la sociedad blanco-mestiza, y del mundo indígena por no pertenecer a la comunidad ni formar parte de los procesos organizativos que ya habían comenzado. Nos preguntamos qué estaba pasando con nosotros, y pensamos que debíamos organizarnos y formarnos, así que nos adentramos en la literatura y en la política, contando con la ayuda de algunos compañeros de izquierdas. Y aunque hubo algunos que en medio del debate adoptaron una actitud, digamos, medio fundamentalista, después de avanzar en la idea de que éramos indígenas, vimos que éramos parte de un todo, y nos hicimos conscientes. Creo que a nuestra generación le ha tocado jugar un papel de puente entre las culturas, para lograr el entendimiento entre ellas. Por ejemplo, cuando se produjo la movilización del año 2000, el mediador entre el Gobierno y los pueblos indígenas fue un indígena, que es muy respetado. Imagínese, un indígena mediando en un diálogo en el que tengan que ver los pueblos indígenas y el Gobierno! No nos paramos en una confrontación, que tampoco nos quedamos siendo indígenas, sino que miramos la dimensión nacional...

**¿Cómo acabar con la idea de que los indígenas sólo sirven para ocuparse de sus problemas?**

Sí. Yo dije que nuestra tarea no era solamente quedarnos dentro del Ecuador, sino que debíamos ser voceros de estos procesos que podían contribuir, dentro del marco de la política exterior, al desarrollo...

**...Tras ganar las elecciones, hacía usted la reflexión de que llegaba la liberación después de más de 500 años de dominación. ¿Sienten viva los indígenas esa dominación o es una frase retórica?**

En los años sesenta y setenta, el lenguaje era ir contra los españoles porque nos oprimieron. Pero al analizarlo, vimos el origen en el sistema de desigualdad y de opresión que ha estado presente muchos años. Un sistema de iniquidad y de exclusión que también alcanza a los mestizos pobres. Llegamos a eso después de muchos procesos, al final de los cuales cambiamos, en el sentido de empezar a hablar de una propuesta plurinacional.

**Antes comentaba que hay que fomentar la autoestima en los indígenas. ¿Cuándo dejó de ser una vergüenza ser indígena?**

El sistema de dominación fue profundo y grave. Al estar recluidos en comunidades, eso permitió que a través de la lengua, sobre todo las mujeres, transmitieran la cultura a los hijos. Hubo intentos de rebelión, tanto en tiempos de la colonia como en los de la república, y también avances por parte de los indígenas y de la sociedad ecuatoriana. Pero me parece que es en los años ochenta cuando los debates públicos dieron lugar a un proyecto político. Después del levantamiento de 1990 aumentó la autoestima, venían blancos mestizos y decían: " ¿y ahora qué hago yo para ser indígena?". Y también hubo otras realidades, como que los padres señalaban con su traje que eran indígenas, mientras los hijos negaban serlo. Y como la autoestima es muy importante, los dirigentes con responsabilidades en el Estado tenemos que hacer una buena gestión. Eso también nos ayudará de cara a la otra sociedad, les abrirá los ojos; verán que no se puede decir que por ser indígenas no somos capaces.

**Ecuador está siendo pionero en la llegada de los pueblos indígenas al poder. ¿Por qué ha sucedido precisamente en su país y por medios pacíficos?**

Empezó a partir de los sesenta, con lo que llamamos el despertar de los pueblos indígenas. La izquierda y la Teología de la Liberación denunciaban la pobreza y ayudaron a que se diera tierra y educación. En otros lugares se quedaron en eso, pero nosotros queríamos recuperar nuestra identidad. Seguimos siendo discriminados, abusados, explotados, pero la cuestión adquirió dimensión política y empezamos a construir un proceso. En los ochenta hicimos una Coordinadora Nacional de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. En comparación con otros países, se ha formado una clase dirigente que hoy está en muchos sectores de la gobernación. Creo que nuestro pueblo ha tenido una gran capacidad organizativa. y no hemos tenido un Sendero Luminoso, lo cual ha sido un factor de ayuda...

**23. Entrevista con Luis Macas (Noticias de Abya Yala, Junio 1996)**

**Puede evaluar las elecciones en general desde el punto de vista de las conquistas indígenas?**

Para el movimiento indígena es una experiencia sumamente valiosa. Nosotros hemos experimentado el triunfo, la ganancia de muchas formas. Primero, el mismo hecho de haber extendido la cobertura de la lucha del movimiento indígena, el haber logrado extender el espacio político del movimiento indígena hacia los demás sectores sociales, y la conformación del Movimiento Unidad-Plurinacional Pachakutic-Nuevo País, para nosotros es una ganancia...

...El objetivo fundamental nuestro fue precisamente consolidar una base social en nuestro país. Yo diría que el 50% valoramos la ganancias de los movimientos sociales de los pueblos indígenas, valoramos esta forma de lucha ya iniciada con un gran movimiento. El otro 50% son precisamente dignidades que hemos logrado ganar ahora.

Dése cuenta que nosotros teníamos una desventaja absoluta frente a los partidos políticos de derecha, frente a partidos que han invertido millones de dólares en sus campañas. Por ejemplo, el partido Social Cristiano, el Partido Roldosista Ecuatoriano, la Democracia Popular, el Partido Conservador, el partido que representa el Sr. Noboa. Todos han invertido, y ellos lo que quieren es precisamente cobrar su inversión con intereses. Y no son sólo ellos personalmente los que hacen esta inversión, sino también otros empresarios. Yo diría que así se inicia la corrupción en la campaña electoral.

También nosotros estamos en desventaja en lo que se refiere al tiempo. Los candidatos indígenas logramos una presencia nacional con dignidades tanto a nivel local, como a nivel provincial, y nacional. En dos meses y dos semanas nosotros hemos logrado elegir aproximadamente setenta autoridades a nivel nacional.

De tal manera que, para nosotros si es un triunfo. La nuestra es una fuerza política que no esta necesariamente esta auspiciada por ningún partido político. Es la sociedad civil la que se expresó con decisión, y yo diría que en esta en juego el importante papel que ha jugado el movimiento indígena. Antela convocatoria del movimiento indígena todas las fuerzas sociales, todas las fuerzas populares de nuestro país, decidieron organizar una minga nacional para construir una cosa distinta, una cosa que no se dio nunca antes en la historia de nuestra patria.

**¿Cuales son las diferencias del estilo de la campaña entre el movimiento Pachakutik y los partidos políticos tradicionales?**

Hay una diferencia radical entre lo que significa una campaña tradicional, y lo que ha significado la forma tradicional en que los partidos políticos han conducido sus campañas electorales. Nosotros en primer lugar hemos privilegiado el contenido. Fue obvio contar con las

candidaturas a nivel local, a nivel provincial y a nivel nacional. Pero nosotros hemos privilegiado un programa de gobierno. No quisimos imitar las formas tradicionales de hacer política, los ofrecimientos baratos, las ofertas al pueblo ecuatoriano para tratar de convencerlo y atraer sus votos, el discurso del clientelismo político y nada más.

La diferencia es que nuestras propuestas no venían ni del candidato presidencial, ni de los candidatos a diputado. Nuestras propuestas vienen desde el pueblo y las hemos estado trabajando desde mucho años atrás. Es un trabajo colectivo; es un esfuerzo colectivo, son resultados de los levantamientos. Son resultados de las luchas, de las marchas de nuestros pueblos...

...Con este programa de gobierno lo que hemos hecho es levantar talleres, seminarios, asambleas. Felizmente, el movimiento indígena tiene una estructura nacional, los obreros también lo tienen, algunas organizaciones campesinas que están adentro del Movimiento Unidad-Plurinacionalidad-Pachakutik también lo tiene. Y esas estructuras también nos han ayudado mucho para llevar la campaña hasta el ultimo rincón de nuestra patria. Hemos tenido que caminar. Hemos estado acompañados por el mismo pueblo, asistimos a concentraciones en plazas, siguiendo, muchas veces, la forma diseñada por el propio pueblo. Porque ellos han dicho, han pedido, que tenemos que caminar a tal lugar, tenemos que asistir a un seminario en tal lugar. Todo fue hecho de una manera colectiva y coordinada, en acuerdo común, en una gran minga. Estas son las diferencias que podemos establecer.

**¿Que implica su nuevo cargo en la política nacional ecuatoriana para el proyecto de formar un estado plurinacional en el Ecuador? ¿Es compatible? ¿O si no, cual es el principal objetivo de la CONAIE ahora?**

Creo que paralelamente al inicio de este proceso, a la gran convocatoria que ha hecho el movimiento indígena en el Ecuador, ha habido una gran respuesta del pueblo ecuatoriano. ¿Pero cuál era la propuesta? ¿Qué hizo que el contenido de este proceso político electoral sea el que convocara al pueblo ecuatoriano? Es precisamente esta propuesta, aquella de la construcción de un estado moderno, un estado que responda a las necesidades de todos los ecuatorianos.

Nosotros hemos dicho que en el Ecuador la legislación contempla—teóricamente al menos—los derechos individuales, los derechos a la ciudadanía, los derechos de la familia, pero no contempla los derechos colectivos, los derechos de pueblos indígenas. Nosotros vamos a insistir en que es necesario, al menos en la etapa que vive nuestro país en América Latina, de un cambio, de una transformación cualitativa del modo de concebir el estado y la nación.

A esto responde la construcción de un estado plurinacional—levantar, dignificar los derechos de los pueblos indígenas. Y con eso no solamente estamos hablando para beneficio de los pueblo indígenas. Nosotros queremos empezar a revisar la legislación arcaica tradicional. Desgraciadamente, esta Constitución nuestra hay que ponerla a la orden del día. Por lo tanto, esta Constitución anacrónica no responde a los intereses de un amplio sector. Beneficia solamente a pequeños grupos de poder en nuestro país. Nosotros si queremos que este cambio fundamental sea de trascendencia importante. Y en ese sentido tenemos un gran respaldo. Y por eso que somos ahora la gran fuerza política en nuestro país.

Todo el pueblo ecuatoriano se asimila precisamente con esta propuesta que tiene que ver con nuestra identidad porque nunca antes la hubo. Ningún partido político, antes, fue capaz de hacerlo, tampoco intentaron cambiar nuestro país para que las cosas vayan transformándose poco a poco. Nosotros vamos a seguir luchando en el Congreso Nacional, con o sin apoyo. Obviamente, vamos a buscar en los distintos sectores y movimientos políticos progresistas el apoyo necesario, y la conformación de una fuerza política en el parlamento para que estos intereses del pueblo, y aquellos de los pueblos indígenas, puedan defenderse y cambien para su beneficio.

**¿Qué le diría Ud. a una persona que ignora las propuestas de la CONAIE y el proyecto general de Pachakutik? ¿Cómo invitaría a la clase media, por ejemplo, a unirse a Pachakutik?**

La nuestra es una propuesta nacional. Todos debemos participar en esto. Primero pensamos que, en nuestro país, los cambios deben ser globales y estructurales. Los cambios no se pueden dedicar solo a un sector mínimo de la sociedad, con poder económico, o con poder político. Esto es lo que se refleja hasta el momento en los cambios que se han logrado hacer en la Constitución. Debemos lograr que todo el pueblo ecuatoriano evalúe activamente todo aquello que se está implementando con un modelo neoliberal. Este proyecto político es nefasto como proyecto económico, es contra el pueblo ecuatoriano. Pensamos que debe cambiarse definitivamente el andamiaje, la forma tradicional de hacer política en nuestra patria. Por esto, tiene que existir participación del pueblo. La democracia representativa tiene que transformarse en una democracia participativa.

Creo que definitivamente si no llegamos a entendernos—en el marco de respeto mutuo—si no empezamos a tomar conciencia de cada uno de los sectores con sus particularidades, yo creo que nuestro país puede terminar siendo un caso. Creemos que es necesario e importante de que todos tengamos la oportunidad de participar, de mejorar las condiciones de vida de los indios, de los campesinos, sino también de toda la ciudadanía de nuestro país.

Tenemos que buscar definitivamente un eje articulador. Creo que el gran eje que nos articula a todos los ecuatorianos es precisamente el tema de la identidad. Esa es otra de las crisis que, desgraciadamente, vivimos. A pesar de que se ha dado en los últimos años un gran paso, mientras no haya ese reconocimiento en nosotros mismos, si no hay originalidad en nosotros mismos, si no hay la recuperación de los valores humanos en nosotros, no vamos a poder cambiar la historia...

No vamos a poder cambiar ni la política. No vamos a poder cambiar ni la economía en nuestro país. Porque vivimos una crisis global. Y esto es la ausencia del auto-reconocimiento, de uno mismo con los valores humanos, con los valores de la persona, con los valores de la colectividad.

Lo que el movimiento indígena propuso ya hace años no es un discurso vacío. Creemos que las referencias para el gran desarrollo del nuestro pueblo están en nosotros mismos.

**24. Entrevista a Leónidas Iza (por El Comercio; 15 de octubre, 2001; Quito, Guayaquil).**

Según Leonidas Iza, nuevo presidente de la CONAIE, la reiniciación del diálogo depende de la voluntad política del Gobierno. Dice que se opondrán a la privatización del sector eléctrico. "Vamos a participar en las elecciones del 2002, lo que no está claro es si presentaremos candidato presidencial".

**¿Cuál es su propuesta principal como nuevo Presidente de la Conaie?**

Darle una direccionalidad a todas las instancias creadas. Lucharé por un estado plurinacional, por fortalecer a las nacionalidades y pueblos, presentaré un plan de desarrollo, porque la organización hasta el momento como que se ha dedicado más al asunto político...

...**¿Blanca Chancoso dice que Vargas apoyó a usted, para tener el respaldo de la CONAIE y postularse como candidato en las elecciones del 2002?**

Esos son rumores. Es natural que una persona aspire ser algo, pero definitivamente él (Vargas) no está cerrado por ser un candidato. No soy títere de nadie, soy leal y tan disciplinado dentro de

mi organización (Panzaleo) y no voy a ser sujeto de presión de nada. Además, en dos meses vamos a consultar a las bases si participamos o no en las elecciones presidenciales. Esa fue una de las resoluciones del congreso...

...**¿Hacia dónde irá la CONAIE bajo su presidencia, habrá nuevos levantamientos?**

Todo depende del Gobierno, yo al menos no quisiera un levantamiento. Pero si las circunstancias así lo ameritan y al ritmo como van las cosas, no se descarta esa acción. Mientras el pueblo se muere de hambre quieren privatizar las áreas estratégicas, el sector eléctrico. Los gobiernos de turno, a pesar de que el 95 por ciento de la población no está de acuerdo con la privatización, sin embargo, quieren implementar eso. Lastimosamente se han acostumbrado a que cuando hay una movilización o un paro, recién entienden. Sería bueno llegar a acuerdos, entonces no habrá necesidad de una movilización.

**¿La CONAIE va a responder a las demandas de las bases o a las aspiraciones políticas de sus dirigentes?**

Creo que hasta este momento ha respondido a las peticiones que han hecho las bases, también hemos estado trabajando en el aspecto político y de igual forma ha respondido para que el movimiento Pachakutik siga adelante.

**¿La CONAIE está preparada para participar en procesos electorales?**

Nosotros ya hemos entrado a la lid electoral. Vamos a continuar, no vamos a dejar de participar, lo que no está claro es si vamos a ir con candidato propio a la Presidencia de la República o no...

...**¿Cómo ve usted la gestión del Gobierno, qué cambios debe hacer?**

En el caso de los diálogos no se ha avanzado mucho, porque no ha habido voluntad política del Gobierno. La reforma política fue presentada al Congreso sin consultar a los sectores del país. Vamos a presentar nuestra propia reforma. Hay que debatir los temas. Eso de hacer las cosas solos, sin consultar, creo que está mal. Eso a lo mejor puede ser la causa de que se produzca un levantamiento. Creo que en ese sentido el Gobierno está actuando de una manera dictatorial.

**¿Ustedes dialogarán con otros sectores para lograr una concertación nacional?**

Vamos a entablar diálogos con todos los sectores de la sociedad ecuatoriana para concertar y llegar a acuerdos y las resoluciones las haremos llegar al Presidente de la República.

**¿Qué debe esperar el Gobierno de CONAIE durante su presidencia?**

El país y el Gobierno saben de nuestra fuerza, tenemos la suficiente organización como para movilizar las bases. En ese sentido, vamos a plantear varias cosas, si no hay voluntad para escucharlas no dependerá de nosotros...

**25. Entrevista a Nina Pacari (por Carlos de la Torre para Mundo Diners; enero, 2004)**

Con voz firme y tranquila, la ex canciller Nina Pacari resume el paso del movimiento indígena por el poder: "Sí pudimos hacer, no obstante tener un aliado que no dio viabilidad a todo lo que habíamos acordado, a un aliado miope que no sabe ni a dónde va. Pudimos romper un estereotipo sobre la incapacidad de los indios, y eso es un aporte. Nosotros sacamos un saldo muy importante, los indios han recuperado la autoestima. Un segundo aporte fue el haber posicionado al indígena a nivel internacional y no lo hubiéramos logrado si estábamos al margen. La tercera potencialidad fue la calidad de la administración, con ética y con visión, tanto en el Ministerio de Agricultura cuanto en el Ministerio de Relaciones Exteriores".

Con estas palabras concluye la entrevista con la doctora Nina Pacari, una conversación que empezó dos horas antes y que permite tener un enfoque global de la primera mujer ecuatoriana, y de la primera indígena, que ha desempeñado las funciones de ministra de Relaciones Exteriores. Nos habíamos citado en su oficina, en Quito, y el diálogo había empezado con detalles sobre su niñez.

**...Entonces, ¿por qué la alianza con Sociedad Patriótica en las elecciones del 2002?**

Se dieron varios escenarios. El objetivo nuestro era que hubiera todo un proceso de centro izquierda y hubiera candidatos de esta tendencia cohesionada. Hubo un proceso de diálogo con la Izquierda Democrática, pero sólo nos querían admitir en condición de subordinados. El segundo escenario fue con León Roldós a la presidencia y Auki Tituaña a la vicepresidencia. Pero el abogado Roldós renunció a la candidatura. Entonces intentamos solos. Cuando Antonio Vargas se lanzó como candidato de Amauta Jatari, había dos candidatos indígenas. La CONAIE, en lugar de procesar que iríamos los dos y no sólo pensando como indios sino como perspectivas para la sociedad con Tituaña como modelo de gestión influyente, decidió no apoyar a ningún candidato. Auki dijo que no participaría, que no iría en contra de la decisión de la CONAIE. Entonces teníamos que buscar un candidato mestizo. Hablamos con Alberto Acosta, que no dio luces. También conversamos simultáneamente con Sociedad Patriótica y se acordó una alianza en función de diez puntos programáticos.

**Hablemos de su paso por el poder. ¿No hubo una contradicción desde un discurso de izquierda y, por otro lado, prácticas de gobierno como la firma de un acuerdo con el Fondo Monetario Internacional?**

Primero, deben asumir (¿los críticos?) que se trataba de una alianza y no se puede mirar a un gobierno como si fuese uno solo. Los límites eran que de pronto podían fallar los puntos programáticos. En ese caso, lo que decíamos era: batallar desde adentro. A nivel de gabinete sentimos eso, porque la primera propuesta sobre las medidas económicas era terrible. No se implementaron todas, como la de subir el precio del gas. Uno de los costos políticos fue la firma de la Carta de Intención y no la pudimos frenar porque en los ejes de Economía y Presidencia no estábamos.

**¿No fue ése el momento de salir de la alianza?**

No creo que era el momento oportuno. No era pertinente salir en esa ocasión, porque a los 15 días de gobierno iban a pensar: ya salen huyendo del quehacer político. Y hasta pensamos que se vería a los indios como incapaces de hacer y gobernar.

**¿Qué diferencia hubo entre salir en ese momento y ser echados en unos meses?**

A los llamados cientistas sociales que están por acá les falta un análisis profundo y es una debilidad. El hecho que provocó la ruptura fue el paso de la ley tributaria y de la reforma laboral que envió el presidente al Congreso. El presidente amenazó que si no votamos a favor de estas propuestas, que nos fuéramos. Entonces, la ruptura se da en el parlamento. Luego de esa decisión yo me despedí y dejé de ser ministra...

**26. Entrevista con Lourdes Tibán (por Eugenio Bermejillo para La Jornada; Noviembre, 1998).**

Para muchos en América Latina, el movimiento indígena ecuatoriano es un modelo a seguir. Sobre la base de un profundo arraigo regional, las organizaciones indígenas se han convertido en la fuerza social alrededor de la cual se aglutinan las acciones nacionales y locales en contra del neoliberalismo. Desde la formación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del

Ecuador (CONAIE) en 1986, la enorme capacidad de movilización de los indígenas los ha puesto en posición de hacer oír su voz en múltiples coyunturas definitorias.

Lourdes Tibán, dirigente de la región de Cotopaxi, hasta el 10 de agosto secretaria del Bloque Pachacuti-Nuevo País en el Palacio Legislativo apuntó, en conversación con Ojarasca, algunas claves del movimiento indígena ecuatoriano.

Una anécdota de Lourdes sirve de ejemplo del largo camino que han recorrido los indígenas ecuatorianos para la reconstrucción de su identidad: ``Cuando por primera vez en mi región tomaron en cuenta al indígena para participar en las fiestas del aniversario cantonal de Salcedo, nombraron reinas indígenas. Concursé en el evento y me condecoraron como Campesina Bonita del Cantón Salcedo. No entendí entonces: me preguntaba ¿qué mismo seré, indígena o campesina? Más tarde, entendí la importancia de que los indígenas se definan como `nacionalidades indígenas' y no como campesinos. Todavía ahora, cuando alguien va a buscarme a mi pueblo pregunta por la Campesina Bonita".

**El movimiento indígena ecuatoriano ha asumido una serie de tareas locales --cabe destacar el control de sus recursos naturales codiciados por las compañías petroleras. Sin embargo, lo que lo puso en primer plano nacional, fueron las enormes movilizaciones que llegaron a paralizar al país durante semanas, a las que se ha llamado levantamientos indígenas.**

El primer levantamiento, en junio de 1990, con sus 16 puntos del Mandato por la Vida, paralizó por completo al país y demostró que el indígena no es un mito, sino una realidad viviente, con sus propios principios, costumbres y tradiciones.

El segundo levantamiento se realizó el 12 de octubre de 1992, en rechazo a la conmemoración de los 500 años del mal llamado descubrimiento de América. En las provincias indígenas se quemaron grandes muñecos que representaban a los conquistadores españoles. Para que ni la ceniza ni el humo quedaran entre nosotros y empezáramos a vivir una vida nueva. En este levantamiento se logró el compromiso del Estado de impulsar la educación intercultural bilingüe.

En junio de 1994, los indígenas se levantaron nuevamente, con el objetivo de derogar la reforma a la Ley de Desarrollo Agrario que alentaba la disolución de las tierras comunales y favorecía la formación de los llamados agribussines. Rodrigo Carrillo, miembro de la CONAIE, explicó: ``Simplemente no se puede convertir la producción comunal en explotaciones capitalistas. Esta ley impone una visión de la agricultura que no encaja con el pensamiento y la práctica indígena".

El 5 de febrero de 1997 los indígenas volvieron a levantarse, esta vez en contra de la política conservadora del presidente Abdalá Bucaram, el alto costo de la vida y la corrupción gubernamental. Este levantamiento fue una iniciativa del movimiento indígena y su recién formado bloque parlamentario, el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, en alianza con la organización Seguro Campesino y otros movimientos sociales.

Este levantamiento se opuso a la iniciativa de Bucaram de crear el Ministerio Étnico como brazo ejecutor de la política estatal para los pueblos indígenas. Nuestra exigencia fue la eliminación del Ministerio Étnico, porque no estamos pidiendo caridad; queremos participar en los proyectos de todos los ministerios y no sólo en uno especializado para los indígenas. Esta dependencia pretendía fortalecer un compromiso político de algunos dirigentes indígenas con el gobierno.

Abdalá Bucaram fue derrotado y se creó el Consejo de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros (CONPLADEIN), una entidad autónoma y con recursos económicos

propios, encargada de estimular proyectos que permitan mejorar la situación de los indígenas y negros y de promover la interculturalidad y la plurinacionalidad en la sociedad nacional.

El resultado más importante del levantamiento de 1997 fue consolidar la Asamblea Nacional Constituyente. Para su preparación, el movimiento indígena realizó la Primera Cumbre de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador, en la que se aprobaron los puntos principales que se propondrían en la nueva Constitución. Paralelamente se desarrollaron movilizaciones sociales, como la Toma de Quito por un Estado Plurinacional y la Constituyente, con representación de todos los pueblos que caminaron desde sus regiones a la capital, en una marcha que en algunos casos tomó más de un mes. En la contienda electoral para elegir asambleístas, el bloque progresista formado por indígenas, campesinos y otros sectores sociales logró seis representantes a la Asamblea. A partir del pasado 10 de agosto está vigente en Ecuador una nueva Carta Magna, que reconoce derechos como el de conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias y a las circunscripciones territoriales indígenas. Si bien, se reconocen diversos derechos (e incorpora entre los derechos y responsabilidades de los ciudadanos una vieja y sencilla regla indígena, en idioma quichua, ``Ama quilla, ama llulla, ama shua", no ser ocioso, no mentir, no robar), la nueva constitución no dejó satisfechos muchos indígenas. Lo que no se logró fue poner la palabra plurinacional, que para nosotros lo dice todo. Sin embargo, se había conseguido introducir una sección completa dentro de la Constitución, que reconoce nuestros derechos fundamentales.

A mediados de esta década, el movimiento indígena ecuatoriano tomó una decisión importante: participar en los procesos electorales. Desde la preparación de la contienda electoral de mayo de 1996, se constituyó el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País.

Para esto se dio un largo proceso en las organizaciones, porque la visión desde fuera es que el político es sucio, ladrón; que para lanzarse necesita ser millonario dueño de empresas. Analizamos que el indígena siempre fue utilizado por los partidos políticos, que nos ponían de relleno en las planillas electorales, para que los nuestros votaran porque un indio estaba en la lista, pero nunca ocupábamos los lugares principales. En un principio existió mucha resistencia a participar en los procesos electorales: Surgieron muchos interrogantes: ¿Qué ganamos y qué perdemos al participar en la política? ¿Existen líderes capaces de enfrentar a este sistema antidemocrático y corrupto? ¿Acaso las organizaciones se podrían politizar? Los pueblos indígenas del Ecuador tenemos claro que nuestro fin no es la participación en la política, no se trata de ocupar cargos públicos que el gobierno ofrece para neutralizar la lucha. Tenemos metas sociales, pero creemos que es necesario introducirnos en la vida política, porque buscamos un cambio a través de la transformación de leyes y de un nuevo ejercicio de la autoridad.

**27. Entrevista a Víctor Hugo Cárdenas (por Eduardo Tamayo para Revista del Sur; junio 1998)**

Luego de dejar la Vicepresidencia de Bolivia en agosto pasado, Víctor Hugo Cárdenas se encuentra al frente del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, un organismo internacional compuesto por representantes de gobiernos y pueblos indígenas cuya función es ayudar a estos últimos "en la preparación de proyectos y programas que cumplan con sus propios objetivos de desarrollo". Al estar actualmente involucrado en la temática indígena regional, Cárdenas constituye una voz autorizada para analizar los avances, los obstáculos y los alcances de la lucha indígena en América Latina.

**¿Cómo mira la situación de los pueblos indígenas de América Latina?**

Hay aspectos que preocupan, pero también hay motivos de esperanza. La principal preocupación es el estado de pobreza, de miseria y de marginación en el cual todavía se encuentran la mayoría de pueblos indígenas del continente. La conciencia sobre la lucha contra la pobreza, y la pobreza es peor donde hay pueblos indígenas, todavía no ha crecido ni se ha

institucionalizado en los estados. Varios países, todavía encargan a "fondos" o instituciones particulares la atención de los asuntos indígenas. Son muy pocos los países que asimilan la atención a lo indígena a todo el Estado nacional, es decir, lo indígena se lo asumiría como una dimensión transversal. Todavía persiste la atención focalizada en una institución y el resto del Estado no siempre tiene la misma preocupación.

Por otro lado, el contacto y el intercambio de los pueblos indígenas no se está desarrollando como uno desearía. Sin embargo hay motivos de esperanza.

**¿Cuáles son esos?**

En primer lugar, el tradicional pensamiento homogeneizante cada vez está perdiendo más fuerza y está emergiendo una concepción donde la presencia de los pueblos indígenas, en la construcción democrática, como algo necesario. En el campo político, hay alcaldes, concejales y parlamentarios indígenas, incluso indígenas en funciones en entidades del Poder Ejecutivo. En el ámbito social, la educación intercultural bilingüe cada vez más se va convirtiendo en parte de la política educativa oficial. También el tema de la biodiversidad va adquiriendo mayor conciencia en los ámbitos estatales y privados; la recuperación de la cultura, los héroes, la trayectoria histórica de los pueblos indígenas tiene cada vez más valor; las lenguas, tradicionalmente orales de los pueblos indígenas, cada vez más se van formalizando, escriturizando, superando las limitaciones que tiene la oralidad, sin abandonarla por supuesto, y finalmente diría la emergencia de un nuevo liderazgo indígena, muchos de ellos con nivel de educación superior que motiva un estilo de lucha indígena, que no se queda anclado mirando los anteriores 500 años, y que más bien mira los futuros 500 años. Y últimamente habría que señalar los procesos de reforma jurídica y de reforma constitucional que algunos países están encarando, en donde algunos incorporan la multietnicidad a nivel de sociedad, pero otros, como el caso de Bolivia y Ecuador, reconocen la multietnicidad a nivel estatal, y es un avance muy importante.

**¿Cómo mira el problema de las autonomías que se están planteando los indígenas de México, Ecuador y otros?**

Hay varios modelos y propuestas de autonomía. Una es la que ocurrió en Nicaragua, que no es una autonomía étnica sino una autonomía territorial, y con más precisión, administrativa. (La Costa Atlántica) es una región, y en tal región hay pueblos indígenas. Otro tipo de autonomía es la figura de pueblos indígenas en la legislación boliviana. El pueblo indígena es reconocido mediante ley, tiene su personalidad jurídica, incluso formas jurídicas de su práctica cotidiana, por ejemplo la solución alternativa de conflictos queda recogida por el derecho oficial, y una ley, llámese Código Penal, Código de Procedimiento Penal y otras están compatibilizando el derecho indígena con el derecho oficial. Es más, esas entidades indígenas de base reciben recursos financieros del Tesoro General de la nación, recursos públicos para que ayuden a la solución de problemas particulares. Por otra parte, el gobierno central reconoce las prácticas y los criterios de las autoridades a nivel local, un juez de ciudad no puede atender un asunto en donde esté involucrado un indígena sin antes tomar en cuenta el paso que dio la autoridad indígena.

Hay formas de compatibilizar una autonomía que permita el desarrollo cultural, social, político, religioso, jurídico de los pueblos indígenas. No conozco ningún modelo de autonomía absoluta, es decir donde autonomía signifique independencia o la construcción de un Estado paralelo. La autonomía que plantean los pueblos indígenas no tiene carácter separatista ni independentista, como toda autonomía es relativa y está ubicada dentro de los marcos constitucionales nacionales.

**¿Qué importancia le a la interculturalidad?**

La interculturalidad es el ambiente en el cual debe desenvolverse la vida social, económica, política e institucional y no (se debe) reducirla solo al ámbito educativo. La interculturalidad es el paradigma contemporáneo, yo diría modernísimo de nuestros países. Y en esto debemos inventar los caminos de la interculturalidad. No siempre hay caminos o modelos para imitar. Este es un desafío y tenemos que aprender a pensar con nuestra propia cabeza y sentir con nuestro propio corazón.

**¿Cómo mira el desarrollo del decenio de los pueblos indígenas?**

Yo creo que el primer paso, muy útil, ha sido la declaratoria del año internacional de los pueblos indígenas, junto a ello el reconocimiento de Rigoberta Menchú como Premio Nobel de la Paz. Han sido dos campanazos que llamaron la atención del mundo sobre el tema indígena. Cuando en las Naciones Unidas se decide la declaratoria del Decenio dedicado a los pueblos indígenas se crea un contexto muy favorable para preocuparse sobre la temática indígena. Sin embargo, su implementación no siempre ha sido uniforme, hay países que lo están encarando, lo están realizando, y hay comités nacionales del Decenio, pero no en todos los países. Yo veo con mucha preocupación que en algunos de ellos, el tiempo va pasando y no se notan acciones específicas. Y 10 años es muy poco para combatir la pobreza. Como el sector más pobre de nuestros países es el indígena, el marco del Decenio podía haber sido un contexto enormemente favorable para focalizar la lucha contra la pobreza a través de los asuntos que preocupan actualmente a la situación indígena. Sé que en algunos países se lo está haciendo pero no en todos.

**¿Qué es lo que hace falta para darle un mayor impulso al decenio?**

Yo creo que justamente avanzar a mesas de concertación como en Ecuador, espacios de discusión para tomar real conciencia sobre la importancia estratégica de la atención a los problemas y reivindicaciones indígenas. Hablar de pobreza en América Latina es hablar de la situación de los indígenas. La lucha contra la pobreza no puede tener un enfoque exclusivamente cuantitivista, economicista, sino que debe ser un enfoque que combine otros aspectos y tenga como sujeto beneficiario al mundo indígena, en cuya situación se tienen que ver los resultados...

**...¿Cómo mira en Ecuador, el proceso de reforma constitucional en lo relacionado con los pueblos indígenas?**

Yo lo veo con mucho optimismo. He hecho dos, tres visitas a Ecuador, y constato que la información, la percepción del indígena y la búsqueda a diversas temas planteados en el debate van avanzando, no solo en el sistema político y en los partidos sino también en los niveles gubernamentales, las ONG y la sociedad civil. En segundo lugar, creo que Ecuador va a ubicarse en la vanguardia de los países que incorporan no solamente el reconocimiento de la multietnicidad y pluriculturalidad a nivel de sociedad sino a nivel de Estado. Ecuador ya lo hizo en la reforma constitucional de 1995-96. Ahora va a dar un paso mucho más avanzado: incorporar los derechos indígenas en los diferentes cuerpos de la Constitución Política: derecho a la educación, a la identidad, a sus valores, a sus costumbres, a sus normas, al manejo de su biodiversidad y otros aspectos. Creo que éste va a ser otro elemento que va a sellar a la reforma constitucional ecuatoriana como una de las más avanzadas. Y también la incorporación de la dimensión indígena como una dimensión transversal de las políticas públicas del Estado. Hay países que encargan la atención a los indígenas a una institución, en cambio Ecuador lo está asumiendo como un tema de importancia nacional. Y finalmente, Ecuador concreta la fórmula que yo voy predicando por diferentes países: el desafío contemporáneo es democratizar la democracia en nuestros países, es decir, si los pueblos indígenas, como parte de los sectores excluidos, no entran a ser protagonistas, junto a otros sectores no indígenas, de la consolidación democrática, siempre la democracia será débil, y Ecuador está pasando de las palabras y los deseos a prácticas de avanzada muy importantes.

**Uno de los problemas que más preocupa en América Latina es el conflicto de Chiapas. ¿Qué percepción tiene de este asunto?**

Si uno analiza la plataforma que se está discutiendo en México, después de los Acuerdos de San Andrés, y los compara con la plataforma del movimiento indígena en Bolivia o Ecuador, veremos que son temas muy similares. Si bien en esa zona (Chiapas) lo están haciendo después de enfrentamientos militares, en otros lugares se lo está haciendo en otro contexto, sin embargo tanto en Ecuador, en Bolivia, en México y recientemente en Guatemala, con el funcionamiento de las comisiones de los Acuerdos de Paz, creo que se está avanzando y encarando la incorporación de los pueblos indígenas en los sistemas democráticos. Ningún movimiento indígena de los que he mencionando está planteando la separación del Estado nacional y la ruptura con el mismo. Por el contrario, quieren fortalecerlo orgánicamente pero sin perder su identidad lingüística, cultural e histórica y me parece totalmente acorde con la normatividad internacional actualmente existente.

**28. Entrevista a Felipe Quispe (por Carlos Santillán y Carlos Aramayo para Semanario Hoy; noviembre 2003; La Paz, Bolivia).**

Pasado un mes y medio de la caída de Sánchez de Lozada, uno de los líderes de la "guerra del gas", que conmovió Bolivia en los meses de septiembre y octubre, reflexiona sobre esos hechos y las perspectivas de la lucha popular.

**¿Cómo ve la situación política, a un mes y medio de la caída del gobierno de Sánchez de Lozada?**

Los indígenas acá en Bolivia somos mayoría. Como mayoría histórica todavía estamos haciendo nuestra vida política, sindical, de manera que este año, con las movilizaciones que iniciamos este 2 de septiembre hasta hacer tumbar a este neoliberal, agente del Pentágono, y de ahí a acá no ha cambiado nada. No hemos cambiado el sistema imperialista capitalista, cambiamos personas. Lo botamos [expulsamos] a un neoliberal y colocamos a otro neoliberal. De esa manera el indígena está molesto, con eso no queremos decir que hemos renunciado, sino que seguimos organizando, seguimos trabajando en todas las comunidades y los lugares. Va a haber otras movilizaciones. Para ello tenemos que ver qué es lo que hace Carlos Mesa. En un mes de gobierno no ha avanzado ni un milímetro a favor del pueblo boliviano. Está robusteciendo la iniciativa privada, además hemos visto que éste es otro pelele de los gringos de Norteamérica, por eso nos hemos dado como tarea, que tiene que anular la ley 1.869, la ley de la coca, porque ellos quieren erradicar la coca del Chapare y de Yungas, nosotros no lo vamos a permitir porque es el único producto que se cosecha tres veces en un año, y a la vez la coca es política, es cultura, es espíritu y alimento para los indígenas. Nosotros vamos a defender a sangre y fuego. Y sabemos que esa ley para ellos es intocable como una Biblia.

Por otro lado hemos dicho que tiene que anular la ley de hidrocarburos, y tampoco la toca. El decreto 21.060, que es un decreto neoliberal. No ha cumplido ninguna de las promesas...

**...En la lucha de septiembre y octubre, ustedes controlaron algunos lugares, con bloqueos de un mes, y las masas controlaron El Alto, ¿Cómo fue esto? ¿Se desarrollaron organizaciones de doble poder?**

En algunas provincias ya tenemos controlado. El poder estaría naciendo de allí, poco a poco, aunque pueda aparecer como una posición anarquista. Nosotros iniciamos las movilizaciones el 2 de septiembre, con marchas de nuestras comunidades, pidiendo la libertad de un compañero nuestro, Espinoza, encarcelado por ejercer la justicia comunitaria, tomamos como rehén a los

ministros de Estado y los hacemos firmar para que lo liberen en tres días, pero esto no pasó, pasaron dos semanas.

Primero hicimos huelgas de hambre, complementadas con bloqueos de caminos. ¿Qué esperaba el movimiento indígena? Esperaba que el gringo Sánchez de Lozada cometa errores. Y justo el 20 de septiembre mata a compañeros nuestros en Warisata, donde la gente lo enfrenta con armas, y también mata en Sorata. Ya hay un elemento de sangre. Esas balas de Warisata han perforado el corazón de nuestros hermanos citadinos de El Alto...

...Nosotros empleamos tres planes. Uno es el plan pulga: Picar, golpear, y desaparecer. Luego el plan hormiga colorada: Marchas venidas hasta ciertos lugares. De Achacachi hasta Sungo. Estábamos en Enclave, por Yungas, de Palcas a Asucaya, La Marca, así estábamos cercando, y así teníamos que cinchar más y más el cinturón humano, finalmente abrazar todo bien, y dar un golpe de martillo. Pero nos ha fallado, porque el Gringo [Lozada] renunció el 17 de octubre, y nosotros nos quedamos allí hasta el 20. Pero la COB y otras organizaciones no tenían esa iniciativa de tomar el poder; como siempre, decían que no estaban preparados. Había proposiciones de los militares, igual que en Ecuador, que nos querían manejar. Nosotros dijimos, estamos trabajando para nosotros mismos, para nuestra gente. Estamos preparados para autogobernarnos y autolibertarnos. Esa era la iniciativa. Es por eso que hemos dicho que perdimos una gran oportunidad, pero habrá que seguir trabajando, no podemos quedarnos. Algún día el poder estará en nuestras manos...

**...Nosotros en la Argentina, cuando analizamos el Argentinazo, vemos lo que tuvo de bueno, y lo que le faltó para consagrar un gobierno de unidad popular. ¿Ustedes han discutido este tema?**

Sí, esta mañana nos hemos reunido con mucha gente y realizamos un análisis profundo y sereno sobre esto. Sabemos qué es lo que nos ha faltado. Primeramente las luchas nosotros siempre las hemos realizado con palos y piedras, los partidos políticos nos recitaban que los cuarteles se iban a abrir de par en par, que hay militares de botas rojas, entonces esos días de las movilizaciones de septiembre-octubre, acá en Bolivia hemos estado buscando militares de botas rojas, y no había, todos tenían botas negras, de luto, todos sanguinarios y asesinos, extremadamente crueles y reaccionarios. Desde ahí que hemos dicho que nosotros tenemos que adoptar otra forma de lucha, otro método. Que vale la pena reactivar los métodos de Tupac Katari, de los tiempos cuando se alzó contra el colonialismo español, se alzó en armas y esa es una herencia histórica que nos han dejado. De tal manera que nosotros tenemos que organizarnos.

Si es que vamos a seguir la vía democrática, la vía legal, electorera, pienso que vamos a seguir toda una vida igual, quizás vamos a tener que esperar otros quinientos años. Acá hay que cambiar. Acá hay que hablar claro. Acá hay que discutir a calzoncillo quitado, tal como hemos nacido debajo de la pollera de nuestras madres.

**Nosotros, en el caso de nuestro partido, hablamos del camino de las puebladas, por como es la Argentina, ¿cómo es ese camino en Bolivia, y cómo relacionan su lucha los aymaras con el resto de los bolivianos?**

Aquí en este país llamado Bolivia como consecuencia de la invasión española, existen varias nacionalidades, las más grandes son los quechuas, aymaras, guaraníes, luego vienen los chipaya, los chiquitanos, los guarayos, los yukis, que están en el interior del país, sobre todo en la Amazonía, con ellos tenemos que unirnos. No solo con esas nacionalidades, tenemos que trabajar en medio de la gente de la ciudad, de la clase media, en medio de los mineros y fabriles, hacer ver que ellos también son indígenas. No es como en Europa, donde el empresario es gringo y el proletariado también es gringo y luchan entre ellos. Acá no, el empresario es gringo, el presidente es gringo, el obispo es gringo, el catequista es indio catequizado, ellos siempre

están allá abajo. Por ejemplo en las misiones evangélicas el misionero es gringo de Norteamérica...

...Entonces hay que repetir la historia, pero hay que focalizar más en las ciudades. Sino, el movimiento indígena Pachakuti, y otras organizaciones cometerían un error histórico, un suicidio político en este siglo XXI. No venimos por el lado del racismo, sino que hay que rescatar la lucha de clases, y al lado de la lucha de clases está la lucha de naciones también. La wiphala de siete colores al lado de la bandera roja. Eso es lo que siempre hemos planteado en cualquier lugar.

**Nuestro partido tiene la propuesta de gobierno de unidad popular, otras organizaciones tienen otras propuestas. ¿Ustedes han discutido qué tipo de gobierno quieren?**

Nosotros hemos planteado la autodeterminación de los pueblos indígenas, tener nuestro propio gobierno, tener nuestro propio modelo comunitarista de ayllus, una sociedad socialista pero a lo nuestro, a lo tawantinsuyano, controlar nuestro propio territorio y tener todo lo que se requiere, donde no haya ni pobres ni ricos sino que todos tengamos iguales condiciones de vida, como habíamos vivido los indígenas desde tiempos inmemoriales. Hasta ahora seguimos trabajando así en el ayllu, con el trueque, no se necesita mucho capital.

Eso se puede modernizar. No hay que volver atrás. Sé que mucha gente está pensando que vamos a volver al quipu, que vamos a emplear nuestros chasquis para recorrer kilómetros y kilómetros. Ya hay Internet, los chasquis pueden descansar en el siglo XXI. Nosotros hemos expuesto esto a la opinión pública y a la militancia del movimiento indígena Pachakuti.

**¿Existe actualmente algún grado de coordinación de los movimientos populares?**

Existe coordinación con la Central Obrera Boliviana. Esta COB, es un brazo sindical de los obreros, del proletariado. Hemos visto que estaba muy caída, era un cadáver andante. Nosotros hemos tenido que inyectar, vigorizar, como mayoría nacional, a la COB. Esta central se ha puesto a la altura y a la exigencia de las masas. Ahora vamos a seguir dando más vitaminas al frente que puede fortalecerse más, para ello se requiere discusiones, un congreso orgánico.

Las declaraciones de principio de la COB están acordes a los años ‘40 al ‘52. Para esa instancia estaba bien, pero ahora la situación cambió. La CSUTCB tiene que hacer su vida orgánica, su congreso para ver de cambiar también. Ahora no es como antes, está el convenio de la OIT 169, la constitución de la república no es la de los viejos tiempos. Tenemos que adecuarnos. Si hacemos esos cambios vamos a marchar mejor hasta que se pueda capturar el poder.

Habrá que hacer congresos separados. Los campesinos tenemos derecho a 30 centímetros de tierra, pero no al subsuelo, ni al territorio. Eso no nos lo va entregar los que gobiernan este país. Esto se va a ganar con combate. Para ello se requiere organización, organización y organización. Y a la vez preparación de los cuadros sindicales. ¿Quién cultiva la tierra para el indio, quien trabaja para el indígena? El indígena debe trabajar para sí mismo. La política no la van a hacer los políticos tradicionales, nosotros tenemos que hacerla. Tenemos que ser la punta de lanza. Por eso hay que preparar la gente.

Vamos a convocar a un congreso a todas las organizaciones indígenas. Tenemos que ordenar la casa. Una vez teniendo bien estructurado la dirección del movimiento indígena podemos hablar con la Central obrera. Y que ellos hagan su congreso orgánico.
Hay que politizar, la lucha tiene que ser ideológica, no simplemente por lo reivindicativo. La lucha tiene que ser por el poder.

**¿Y con el resto de las organizaciones estudiantiles, vecinales, buscan una coordinación?**

Claro que sí. Los gremiales y las juntas vecinales están organizados en el Comité Cívico, que también ha marchado junto con nosotros. Ellos también tienen que bajar a las bases y hacer su reestructuración porque estamos viviendo en otra época y hay que cambiar.

**29. Entrevista a Evo Morales (por Óscar Gutiérrez para Agencia de Información Solidaria; abril, 2004; Madrid, España).**

El pueblo se ha movilizado para que los hidrocarburos vuelvan a manos de los bolivianos". Y para que la tierra no quede en manos de unos pocos. Estas son las reivindicaciones que Evo Morales ha expresado desde la sede en Madrid del sindicato español Comisiones Obreras (CC.OO.) en la primera parada de una gira europea que hará llegar su crítica al neoliberalismo hasta Holanda, Francia, Bélgica y Suiza.

**Bolivia se encuentra hoy bajo las consecuencias políticas y sociales de la denominada 'guerra del gas' en la que han tenido un papel esencial los movimientos indígenas. ¿Bajo qué condiciones estarían dispuestos estos movimientos indígenas y sociales a comercializar el gas boliviano?**

Todo el pueblo boliviano está dispuesto a comercializar el gas, pero siempre y cuando primero el gas natural pase a manos de los bolivianos; segundo, se industrialice el gas; y tercero, se exporte el gas. Porque el gas es el patrimonio del pueblo boliviano, es la esperanza frente a la crisis económica, es la solución. Por tanto, hay que recuperarlo y nadie se ha opuesto a que no se venda el gas...

**...A Evo Morales se le conoce desde fuera como líder cocalero. Precisamente el cultivo de coca es otro de los problemas para Bolivia. Se pretende erradicar la producción de coca que, a su vez, es un modo de subsistencia para muchos bolivianos con un fuerte arraigo cultural.**

Hay que dirigir el proceso de la coca en un mercado legal nacido del internacional. Aquí (en Europa) están industrializando la coca con una bebida basada en la hoja de coca. Y, por tanto, hay que empezar la campaña por la despenalización. La hoja de coca debe retirarse de la lista de estupefacientes de Naciones Unidas, pero también hay que delimitar los cultivos de coca en Bolivia. Va a haber coca, jamás va a acabar. Si antes los españoles eran grandes cocaleros en Bolivia, sus fuentes de ingresos, su enriquecimiento en la época colonial era justamente de la hoja de coca, a estas alturas cómo vamos a pensar que se elimine. Cultivar coca, no para la cocaína, es muy diferente...

**Los movimientos sociales en Bolivia cuentan con un gran arraigo indígena. Antes fue en México, Ecuador, ahora Brasil... ¿A qué se debe este aparente renacer de los movimientos indígenas en toda América Latina?**

Después de 500 años de sometimiento, de esclavitud, de servidumbre, de políticas de exterminio, decidimos pasar de la resistencia a la toma de poder del territorio. Y territorio significa todos los recursos naturales de esta madre Tierra. Pero hay que combatir con sus propios instrumentos, como lo estamos haciendo dentro de su mismo sistema. Hay esperanzas en base a la conciencia de cómo recuperar el poder para buscar cierto equilibrio económico...

**...¿Y qué puede temer Estados Unidos de unos movimientos indígenas que tanto le incomodan?**

El movimiento indígena sigue siendo un movimiento que lucha por la vida, que defiende la humanidad, un movimiento que lucha por los recursos naturales, pero también por la democracia y los derechos humanos. Y cuando el movimiento indígena se levanta, Estados Unidos acusa, desprestigia y sataniza...Yo creo que Estados Unidos seguramente estaba

planificando intervenciones a Cuba, a Chávez, tal vez a Bolivia, pero no van a poder controlar porque es una lucha de identidad, una lucha cultural en este nuevo milenio.

**30. Entrevista a Miguel Lluco (por Amparo Suárez para la Agencia Informativa Pachacámac; 6 de diciembre, 2001; Quito, Ecuador).**

Transcurridos tres meses del II Congreso del Pachakutik, el Coordinador Nacional, Miguel Lluco, en la presente entrevista analiza cómo el Movimiento está enfrentando internamente la coyuntura electoral que se avecina.

**¿Luego de su II Congreso, hacia dónde va Pachakutik?**

Queremos organizar al pueblo ecuatoriano en torno a construir un poder alternativo, en base a los pobres del país. Para ello, la línea era hacer extensiva la presencia de Pachakutik en las 4 regiones ecuatorianas. En eso hemos avanzado bastante, auque quedan espacios por trabajar. En cada provincia queremos llegar a los cantones, a las parroquias, a las comunidades y recintos.

**¿Y qué falta por construir?**

Hay todavía una comprensión limitada en determinados sectores que hacen el movimiento, porque todavía se viene sosteniendo desde algunos compañeros de la CONAIE, de que el proyecto del Pachakutik para el país es un proyecto indígena. Esto ha causado, sin duda, controversias internas.

Otro elemento está en la debilidad económica. Esto nos ha impedido el trabajar más con las bases, al interior de las organizaciones, trabajar el verdadero contenido y el proyecto que estamos impulsando. Eso hace pensar que también el movimiento Pachakutik es un movimiento más, o un partido más, en el contexto general.

Otra verdadera amenaza, hay que destacarlo, viene desde el enemigo nuestro, aquellos que vienen beneficiándose de las políticas neoliberales y estatales que se han impulsado. Estas políticas tienen que ver con conseguir la división al interior del Pachakutik. Han intentado "captar" a determinados dirigentes, generando controversias innecesarias, con el fin de desmembrar y debilitar al movimiento.

**¿Puede darnos ejemplos?**

En el último Congreso de Pachakutik se vio claramente que había un sector que quería definitivamente romper con nuestro movimiento. Haciendo un poco de historia, a finales del 96 y principios del 97, el gobierno de Abdalá Bucaram logró cooptar diputados nuestros y dirigentes de la CONAIE. Esto generó inmenso malestar a nuestro interior. Más tarde este inconformismo resultó en tomas de oficinas e incluso maltrato entre los propios compañeros. Desde entonces ha quedado la duda de la verdadera procedencia de las decisiones de ciertos dirigentes, dejando de lado el esfuerzo de gente no solamente de la CONAIE, sino de otras organizaciones.

Luego de la caída de Mahuad gracias a un levantamiento indígena, campesino y popular, asumió la presidencia del país el binomio Noboa. Su política ha sido la misma aunque ahora pinta a su gobierno plural. Sin embargo, sabemos que intentó a toda costa que, por ejemplo, nuestro compañero Ricardo Ulcuango no llegue a la presidencia de la CONAIE, por considerarlo radical. El mismo nombramiento de Luis Maldonado como ministro de Bienestar Social es un intento más para neutralizar la presencia y acción política de nuestro movimiento...

...**¿No descartan la participación para la presidencia de la República?**

De ninguna manera. Lo que estamos definiendo ahora es el carácter de las alianzas, los perfiles de los candidatos. Al interior de lo indígena, ECUARUNARI decidió no poder un candidato indígena. Esta es una decisión que debemos observar; a ver qué dicen los de la costa.

Vamos a tratar de consultar orgánicamente a través de las 22 coordinaciones, de las 22 provincias del país sobre este tema de los candidatos y de nuestra participación, y sobre todo, con quién debemos aliarnos. Solo entonces se conocerá cuál es la opinión sincera, sana de la gente para saber lo que el MUPP debe hacer en materia de candidatos. Aspiramos tener todo claro para el mes de marzo.

**¿Con qué partidos hay posibilidad de hacer alianzas?**

No sabemos todavía con cuales. Pero los descartados son los de la derecha: el Partido Social Cristiano, PSC, la Democracia Popular, DP, el Sr. Álvaro Noboa. Lo que se ha precisado en el Congreso de Pachakutik es que haremos alianzas con las organizaciones sociales, así que con ellas será desde un inicio esta minga por la unidad.

**31. Entrevista a Blanca Chancoso (por RIKCHARISHUN Periódico Bilingüe de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador; Noviembre del 2001)**

Entrevista a la ex-dirigenta de Relaciones Internacionales de la CONAIE

**Cuáles fueron los aspectos más significativos del Congreso de la CONAIE?**

Creo que tenemos avances, pero también vacíos y debilidades. Por un lado, contamos con una agenda más amplia, asumimos nuevos retos y compromisos, se avanza también en el sentido de que contamos con mayor participación de las nacionalidades y pueblos indígenas, sin embargo hay vacíos y eso sobre todo se ve en el área de la formación, que es la parte importante y necesaria, una mayor formación permite más participación en los debates y sólo así podemos dar aportes y desarrollar propuestas...

**...Qué les pediría a los miembros del nuevo Consejo de Gobierno?**

Que recojan el mandato colectivo ya que de su voluntad de fortalecer la unidad organizativa depende el futuro del movimiento indígena, el resto estamos dispuestos a ayudar, tenemos toda la voluntad de continuar desde nuestros espacios colaborando y así vamos a seguir, pero mucho depende de ellos.

**32. Entrevista a Leónidas Iza (por RIKCHARISHUN Periódico Bilingüe de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador; Noviembre del 2001)**

Leonidas Iza asumió la presidencia de la CONAIE el 17 de octubre, rodeado de los miembros del nuevo Consejo de Gobierno, respaldado por un numeroso grupo de simpatizantes, (la mayoría de su provincia natal), y en presencia de los medios de comunicación que se dieron cita para cubrir el acto celebrado en la sede del movimiento indígena...

**...Cuál es su balance personal del Congreso?**

Fue el primer Congreso de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador, y por ello quedarse sentado en las páginas de la historia de la CONAIE. Antes estábamos trabajando como federaciones y organizaciones ahora se acaban de constituir los pueblos y nacionalidades del Ecuador y esto tiene mucha importancia, pues nos permitirá ir reconstituyendo los pueblos, buscando su propia historia, sus propias raíces.

**...Y en cuanto a los diálogos con el gobierno, se reactivarán?**

Estamos planteando primero una asamblea con el Consejo de Gobierno, y el Consejo de Nacionalidades, allí vamos a analizar cuánto se ha avanzado hasta ahora, de nuestra parte hay la decisión de dialogar pero queremos que haya seriedad, transparencia y resultados y para ello tiene que haber voluntad política de parte del gobierno nacional, caso contrario para qué dialogar, si hay resultados continuaremos conversando, si no tendremos que suspenderlos...

**33. Entrevista a Leonidas Iza (por João Alexandre Peschanski para Minga informativa / Brasil de Fato; 2 de febrero, 2004)**

Dos días antes de sufrir un atentado en Quito, Ecuador, el presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE), Leonidas Iza, afirmó que había recibido amenazas de muerte debido a la resistencia de su organización al proyecto neoliberal del presidente ecuatoriano, Lucio Gutiérrez. Durante el III Encuentro Hemisférico de lucha contra el ALCA, que recientemente concluyó en La Habana, Iza dijo que "la movilización del pueblo de su país es la única forma de cambiar los rumbos del gobierno".

**Hace algunos meses la CONAIE rompió con Gutiérrez, ¿cómo está ahora la relación con el gobierno?**

Nosotros en la CONAIE tenemos un proyecto político muy claro para el pueblo ecuatoriano. Queremos acabar con las desigualdades sociales y ofrecer condiciones para el trabajo digno y con salario justo. Queremos un proyecto alternativo de país. En la medida que el gobierno no se ha mostrado dispuesto a luchar con nosotros por ese proyecto, nosotros salimos del gobierno. No hubo esfuerzo del gobierno para viabilizar nuestras propuestas y variar los rumbos de nuestro país. Hay mucha corrupción en las esferas gubernamentales y todavía domina una mentalidad política en que los que se benefician son los ricos, que siempre son los privilegiados. En resumen, Gutiérrez mantiene el proyecto neoliberal. El habla de la macroeconomía y nunca de la economía del pueblo, de sus necesidades. De forma hipócrita, el gobierno dice que está dando autonomía para los pequeños agricultores, comerciantes y empresarios, pero su política excluye a estos sectores, dejándolos sin apoyo, mientras ofrece más y más incentivo a las grandes corporaciones. En todos los niveles de gobierno no existe beneficio para el pueblo. Sobre esta base, estamos organizando diversas movilizaciones de resistencia al modelo neoliberal y al propio Gutiérrez. En las manifestaciones que deben ocurrir en los próximos meses, demostraremos que el movimiento indígena no ha desaparecido y que estamos listos para luchar por nuestros derechos.

**La gran prensa ecuatoriana dice que el movimiento indígena está dividido...**

Hay algunos dirigentes que siguen con el gobierno pero es una minoría. Eso no afecta el núcleo de la CONAIE, que ahora hace resistencia a Gutiérrez. No vamos a tolerar un gobierno que hace acuerdos con el Fondo Monetario Internacional (FMI) negociando nuestra soberanía. Los ajusten económicos sacrifican al pueblo pues desencadenan un proceso de privatización de las principales empresas estatales del país, sin mencionar de la privatización de los recursos naturales.

**¿Ya se ha establecido un plan de lucha contra Gutiérrez?**

En primer lugar, la CONAIE está dispuesta a publicar las mentiras del gobierno de Gutiérrez; en segundo lugar, vamos a organizar manifestaciones en las calles y en las diversas ciudades del país pues no tenemos otra alternativa. Durante mucho tiempo intentamos el diálogo con el gobierno, pero cuando el diálogo es una farsa, en que nada es positivo para el pueblo, es hora de organizar la lucha. En tercer lugar, tenemos que tener claro que el gobierno de Gutiérrez es peligroso y que reprime violentamente. Muchos dirigentes de la CONAIE están siendo

perseguidos. Yo mismo he recibido amenazas de muerte. La represión a los movimientos sociales forma parte de un proyecto de gobierno que coloca a las corporaciones por encima del pueblo.

**¿Las luchas contra los tratados que promueven la expansión del neoliberalismo, como el ALCA, están asociadas a la resistencia frente al gobierno de Gutiérrez?**

Por supuesto. La lucha contra el plan Colombia, el ALCA, la invasión a Iraq, forma parte de una lucha más amplia contra el neoliberalismo y, en el caso de Ecuador, contra el proyecto político de Gutiérrez. Por ejemplo, la CONAIE presentó una propuesta para preservar la biodiversidad del país, pero Gutiérrez está negociando los recursos naturales del país en acuerdos bilaterales con los EE.UU.

**La CONAIE es uno de los organizadores del Foro Social de las Américas, que tendrá lugar en Quito, del 25 al 30 de julio próximo. ¿Cuáles son los objetivos del evento?**

Una vez más, pretendemos organizar los medios y redes más efectivas para luchar en conjunto por los derechos de los pueblos de las Américas. También queremos formular nuestras propuestas para otra integración del Continente, que no se fundamente en el ALCA o el libre comercio, sino en el respeto y la soberanía de los pueblos. Al mismo tiempo, será el momento para proyectar nuestra lucha contra el neoliberalismo, pues pienso que no se puede lograr hoy un cambio en las Américas sin la lucha y la movilización.

## Anexo VI: Recursos electrónicos de temática indígena

A continuación presentamos un conjunto de recursos electrónicos que tienen la misión de actuar como herramienta de apoyo hacia los contenidos que hemos presentado en las anteriores páginas para que el lector pueda conseguir información de primera mano provinente de las organizaciones indígenas o de los principales organismos y entidades que trabajan directamente con estas poblaciones.

Estos recursos constituyen algunas de las herramientas de apoyo a través de las que obtener información sobre las poblaciones indígenas en Internet. Son tan sólo una muestra de los recursos que pueden encontrarse pero ni mucho menos constituyen la totalidad de la riqueza de recursos que pueden hallarse a través de Internet. El criterio de selección se ha apoyado en el hecho de que los recursos planteados son algunos de los que ofrecen una mayor riqueza de contenidos y su presencia en Internet es relativamente madura, de manera que podemos contar con recursos actualizados periódicamente y que incorporan nuevos documentos y materiales de interés. Descripciones e historias de las distintas comunidades y poblaciones indígenas abundan así como diversas declaraciones de principios y de objetivos. Los recursos planteados, además de esta información ofrecen un conjunto de materiales, tanto cualitativa como estadísticamente, que van más allá.

La presentación de estos recursos ha tratado de superar la falta de actualización de muchos de los materiales de temática indígena que aparecen en la red. Así mismo, se ha tratado de descartar el uso de aquellos portales y páginas centrados, excesivamente, en contenidos políticos o que, en realidad, sólo sirven para establecer contactos entre las distintas organizaciones indígenas y entre estas y posibles aliados en otras partes del mundo.

En definitiva, los recursos presentamos aquí son simplemente un complemento para obtener información adicional a los capítulos anteriores de los que consta este trabajo.

Por tanto, a continuación presentamos una sintética clasificación de recursos electrónicos de temática indígena. En este listado aparecen recursos que nos ofrecen información no sólo sobre los países que albergan las comunidades que son objeto de nuestro estudio sino también del resto de naciones con poblaciones y comunidades indígenas dentro de sus fronteras. En este sentido, al margen de obtener la información más precisa sobre los casos que son de interés en este trabajo, también podremos obtener perfiles y parámetros comparativos observando la situación de otras comunidades en otros países y cómo éstas se desenvuelven ante coyunturas que pueden ser desde similares hasta muy diversas dada la heterogeneidad indígena en América Latina.

### 1. RECURSOS ELECTRÓNICOS DE TEMÁTICA INDÍGENA (REGIONALES)

### 1.1 PORTALES

**Nativeweb**:
http://www.nativeweb.org

Este es el portal de una organización internacional no gubernamental que tiene como finalidad el difundir información en relación a los pueblos indígenas del mundo. A través de sus links se puede acceder a informaciones sobre prácticamente la totalidad de los pueblos indígenas de América Latina. Podemos acceder a sus diversos recursos a través de http://www.nativeweb.org/resources/ y pueden ser visitados por temas o regiones geográficas.

**Development Gateway. Portal de Desarrollo sobre Pueblos Indígenas.**
http://www.developmentgateway.org/topic/?page_id=3678

Se trata de un portal creado por el Banco Mundial así como por una serie de diversas organizaciones pertenecientes a diversos países del mundo. Podemos encontrar estadísticas por países sistematizadas en diversos subíndices sobre salud, educación y derechos indígenas.

**Pueblo Indio**: http://www.puebloindio.org. Este portal fue creado por el grupo europeo de apoyo al Consejo Indio de Sudamérica (CISA) que se creó en el primer congreso de Movimientos Indios, en Ollantaytambo (Cuzco-Perú) en 1980. Contiene enlaces a documentos de Naciones Unidas referentes a los indígenas de todo el continente, además de información sobre el desarrollo de las actividades de Naciones Unidas en los grupos de trabajo que tratan el proyecto de declaración de los derechos de los pueblos indígenas.

**Red Indígena:**
http://www.wbln0018.worldbank.org/essd/indigenous.nsf/Home?OpenView

El Portal tiene diversos socios fundadores como el Banco Interamericano de Desarrollo (Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario), el Banco Mundial (Unidad de Desarrollo Sostenible), la Organización Internacional del Trabajo, el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola, el Programa Regional de Apoyo a Pueblos Indígenas o la Organización de Estados Americanos (Unidad de Desarrollo Social y Educación). En este espacio se ofrecen diversos enlaces a través de los cuales se puede acceder a información sobre pueblos indígenas.

## 1.2 ORGANISMOS INTERNACIONALES

**Banco Mundial, Unidad de Pueblos Indígenas**

http://wbln0018.worldbank.org/essd/essd.nsf/28354584d9d97c29852567cc00780e2a/61b6299b68563321852567cc0077f418?OpenDocument

En esta página se puede encontrar información diversas sobre los pueblos indígenas. Sin embargo, quizá la información más destacable es aquella que hace referencia al perfil indígena nacional en México.

**Comisión Andina de Juristas**.
http://www.cajpe.org.pe

Contiene una sección dedicada exclusivamente a los pueblos indígenas en la que podemos encontrar una base de datos sobre legislación indígena y tratados internacionales relacionados al tema indígena.

**Organización Internacional del Trabajo. Equipo Técnico Multidisciplinario Pueblos Indígenas**
http://www.ilo.org/public/english/region/ampro/mdtsanjose/indigenous/

Esta página nos ofrece enlaces a los textos de las convenciones 169 y 107 de la OIT así como guías diversas para su uso.

**Parlamento Latinoamericano comisión de Asuntos Indígenas**:
http://eatekeeper.pariatino.org.br/comision/indig/indindi.htm1

Podemos encontrarnos aquí con diversos datos sobre sus miembros así como algunos documentos e información diversa que hacen referencia directa a las poblaciones indígenas.

## 1.3 ORGANIZACIONES INDÍGENAS

**Alianza Mundial de los Pueblos Indígenas-Tribales de los Bosques Tropicales**
http://iaip.gn.apc.org/

Esta página es la referencia básica para poder acceder a la red mundial de organizaciones de Pueblos Indígenas y Tribales que viven en países de bosques tropicales ( a saber, en África, Asia y, básicamente, la región de las Américas )[3]. La página contiene un texto informativo sobre la organización y algunos enlaces relacionados a ella. Pero al margen de esto ofrece algunos recursos adicionales. Entre ellos sobresale el apartado dedicado a las economías indígenas y su vinculación con los procesos de desarrollo sostenible. Además de ello, es interesante acceder al trabajo desempeñado en relación al conocimiento tradicional de las poblaciones indígenas así como un conjunto de materiales vinculados a los derechos humanos de dichas poblaciones.

**Consejo Indígena Continental (CONIC)**
http://www.conic.org

El CONIC representa a organizaciones indígenas de todos los países americanos[4] y promueve la autodeterminación de los pueblos indígenas. Su objetivo básico es el de crear una red de comunicación entre las diversas poblaciones indígenas que permita mejorar su situación[5]. En este recurso podemos encontrar información diversa sobre diversos ámbitos de las poblaciones indígenas que pueden resultar de utilidad para completar el análisis que, desde otras fuentes, pueda resultar más escaso.

**Coordinadora Organizaciones Indígenas de Cuenca Amazónica (COINCA)**
http://www.satnet.net/coica

Esta organización reúne en su seno a las principales organizaciones indígenas de todos los países de la cuenca amazónica. Agrupa a más de cuatrocientos pueblos indígenas agrupados en las organizaciones de los nueve países que abarca la selva amazónica: Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guayana Francesa, Guyana, Perú, Surinam y Venezuela. En la página aparecen diversos materiales que reflejan un trabajo por lograr un respeto a la cultura indígena, sus costumbres o sus símbolos sagrados. Entre este trabajo sobresale una creciente labor en lo referente a la reivindicación de los derechos de propiedad intelectual sobre los diversos recursos o plantas medicinales propias de las poblaciones indígenas como por ejemplo la ayahuasca o yage[6].

---

[3] La Alianza fue fundada en 1992, durante una conferencia indígena en Malasia, donde se aprobó la Declaración de la Alianza.

[4] Nació en Ecuador en 1990

[5] Para ello en la página en cuestión se ofrece un listado de posibles financiadores de proyectos para las poblaciones indígenas además de a1gunas conexiones de interés general sobre la temátoca que pueden resultar útiles para tal fin.

[6] La ayahuasca es una planta medicinal propia de la amazonía. En diversas referencias bibliográficas puede tenerse constancia del carácter sagrado que esta planta tiene para muchos de los pueblos indígenas. Por ejemplo Furst (1980) menciona que los entre los indios vaupes (ubicados en la amazonía colombiana), el propósito al tomar yage es retornar al útero, a la fuente y origen de todas las cosas, en la que el individuo "ve" las divinidades tribales, la creación del universo y de la humanidad. Así mismo, aclara que de acuerdo con los indígenas, el individuo "muere" pero más tarde renace en un estado de sabiduría, porque al despertar del trance del yage está convencido de la verdad de su sistema religioso,

**First People Online**
http://www.firstpeoples.org

Esta la página de la organización que persigue la creación y consolidación de una Organización Mundial de los Pueblos Indígenas[7]. Una de las secciones más interesantes que aparece en la página es la que hace referencia a los logros más actuales dentro del desarrollo indígena. En este sentido, nos ofrece un análisis de aquellas áreas consideradas como cruciales dentro de la diversidad biológica y que se han visto amenazadas por la acción de compañías multinacionales. Así mismo, no se ignora en este trabajo el hecho de que los derechos de las poblaciones indígenas sobre sus territorios ancestrales, a su propia autodeterminación, modo de vida y cultura se encuentran, a menudo, amenazados por las inadecuadas políticas gubernamentales que permiten a las compañías multinacionales la extracción incontrolada de recursos y la explotación de los mismos a pesar del riesgo que esto puede suponer para el equilibrio biológico y la estabilidad de las poblaciones indígenas. Junto a esta sección destaca la disponibilidad de un directorio de organizaciones indígenas de todo el mundo así como un apartado de enlaces útiles para obtener información de las poblaciones indígenas (de carácter económico, social o jurídico) en la red.

**Liga de Naciones Soberanas del Hemisferio Occidental**
http://www.lisn.net/

Página la organización panamericana del mismo nombre fundada en 1991 por indígenas de todo el continente. Uno de los objetivos centrales de dicha organización y de la propia página es la búsqueda de la autodeterminación y el reconocimiento para los pueblos indígenas. A pesar de que la página está centrada en ofrecer al usuario la mayor información posible sobre la organización ofrece un interesante apartado de noticias sobre las poblaciones indígenas que puede convertirse en una útil herramienta de cara a seguir la actualidad y los últimos eventos acaecidos en la región latinoamericana.

**Movimiento Campesino internacional (Vía Campesina)**
http://ns.rds.org.hn/via/

Este recurso nos pone al corriente de uno de los principales objetivos que persigue el movimiento indígena[8]: la reforma agraria. Se ofrece un boletín periódico sobre las diversas acciones desarrolladas en los diversos países de la región latinoamericana referentes dicha reforma agraria. La información que se ofrece, pues, es de carácter informativo; sin embargo, este recurso merece ser tenido en cuenta puesto que los procesos de reforma agraria son un tema clave en lo que se refiere a los derechos de uso y explotación de sus territorios ancestrales por parte de las comunidades indígenas.

## 1.4 ONGS, INSTITUCIONES ACADÉMICAS Y OTROS

**Americas.org**:

---

puesto que ha visto con sus propios ojos las personificaciones de los sobrenaturales y de las escenas míticas.

[7] Como parte básica de su estrategia ofrece en el porta una guía destinada a la financiación de proyectos y organizaciones indígenas.

[8] Este movimiento es de carácter internacional y coordina organizaciones campesinas de medianos y pequeños agricultores, de trabajadores agrícolas, mujeres y comunidades indígenas de Asia, África, América y Europa. Su sede está en Honduras y en la propia página podemos hallar una amplia información en relación al trabajo del movimiento así como algunos documentos y una carta informativa referente al mismo.

http://americas.org/Indigenous/

Ofrece noticias recogidas de agencias y fuentes alternativas. La propia página se autoproclama como el medio más exhaustivo y dinámico focalizado en los derechos humanos y la justicia social en América Latina. La página se actualiza diariamente y en referencia a las poblaciones indígenas podemos contar con una serie de interesantes recursos: informes analíticos y ensayos; información actualizada sobre procesos legislativos, crisis de derechos humanos y campañas referentes a estos; una serie de enlaces a organizaciones y recursos electrónicos relevantes para la cuestión indígena así como noticias referentes a esta temática clasificadas por país.

**Centro Cultural Abya Yala**
http://www.abyayala.org

Este portal ofrece un interesante servicio de información y mantiene una hemeroteca y una biblioteca, con mas de 25.000 documentos de los cuales 5.000 son de la Amazonía, los cuales pueden ser consultados. El centro, además, posee una editorial cuyas publicaciones pueden ser adquiridas en línea.

**Centro de Documentación de los Pueblos Indígenas (DOCIP)**
http://www.docip.org/espagnol/bienveni.html

DOCIP es una ONG con sede en Suiza[9] que, estratégicamente, actúa de lazo entre los Pueblos Indígenas y Naciones Unidas. Una de sus secciones de mayor interés es la que incluye una revista con información sobre las actividades de los organismos de Naciones Unidas en relación a los pueblos indígenas. Además de un apartado destinado a ofrecer enlaces e información útil en la red sobre la temática indígena, podemos acceder a una agenda de eventos en la que se enumeran los sucesos venideros en relación al tema indígena, así como los documentos preparatorios que se encuentren disponibles. A pesar de que DOCIP se concentra en los eventos relacionados con los Derechos Indígenas Internacionales también trata de tomar en consideración toda reunión o conferencia que les sea propuesta.

**Centro Mundial para Estudios Indígenas**
http://www.cwis.org

Página de la Organización académica del mismo nombre que publica un *journal* sobre las Naciones del 4º mundo[10]. La página, además nos ofrece el acceso a un instituto dedicado a la investigación y a un centro de documentación en el que puede accederse a textos relacionados a las poblaciones indígenas de América Latina. Al margen de esto, uno de los proyectos más relevantes que se mencionan es el de construcción de un Atlas del 4º Mundo que tiene previsto contener documentación sobre las características sociales, económicas, políticas y territoriales de estas naciones. En este sentido, se está construyendo una detallada base de datos y mapas entre los que podrá accederse a información de las poblaciones indígenas latinoamericanas. Así mismo, puede accederse al *Fourth World Community Trauma Study***,** una investigación desarrollada a lo largo de los diez últimos años que se centra en la evaluación y tratamiento de aquellas comunidades nativas que han sufrido experiencias de violencia, tortura, desplazamiento y genocidio. El estudio comprende aquellas poblaciones indígenas que han sufrido "violencia histórica" así como aquellas que la han experimentado durante la era moderna.

**Centro por los Derechos de los Pueblos Indígenas de Meso y Sudamérica (SAIIC)**

[9] Es una organización sin fines de lucro creada a petición de los representantes indígenas en 1978.

[10] Etiqueta que se emplea para designar a aquellas naciones no reconocidas entre las que, a menudo, se encuentran las indígenas.

http://saiic.nativeweb.org/indexspan.html

En esta página se puede acceder a una revista de noticias escrita desde la perspectiva indígena además de a una serie de recursos referentes a los derechos de los pueblos indígenas. Así mismo, ofrece la oportunidad de acceder a informes especiales desarrollados por el propio centro alrededor de la temática indígena[11].

**Comisión Internacional de Derechos de Pueblos Indígenas de Sudamérica**
http://www.puebloindio.org/CIDSA/index.htm.

La Comisión Internacional de Derechos de Pueblos Indígenas de Sudamérica es una organización no gubernamental indígena, internacional e independiente, de carácter técnico y académico, cuyo fin es la promoción, protección y defensa de los derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas, que se constituye como asociación civil sin fines de lucro. Entre sus actuales novedades ofrece un informe sobre los pueblos indígenas y sus derechos y en el que, entre otros contenidos, podemos encontrar una tarea de difusión de los instrumentos jurídicos internacionales adoptados por las Naciones Unidas en materia de derechos humanos relacionados con los pueblos indígenas. Desde la página, CIDSA hace posible la edición de un boletín informativo para orientar a las comunidades, pueblos y organizaciones indígenas y tribales de la evolución de las normas relativas a los derechos de los pueblos indígenas sobre la promoción y protección de los derechos humanos y libertades fundamentales de los pueblos indígenas, del Decenio Internacional, del Foro Permanente y del Proyecto de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas entre otros asuntos.

**Enlace Continental de Mujeres Indígenas.**
http://enlace.nativeweb.org/

Página de la organización fundada en 1993 que se plantea como objetivo establecer redes de comunicación entre mujeres indígenas de todo el hemisferio. Tiene las siguientes comisiones: de enlace, comercialización y propiedad intelectual, y de instrumentos internacionales[12]. La meta de la página citada es mantener al tanto de sus actividades a los interesados al tiempo que se pretende una búsqueda de apoyo en otros países. Presenta un interesante apartado de novedades en el que aparecen detallados los eventos próximos de mayor importancia en lo que se refiere a la mujer indígena y que puede resultar de gran utilidad para poder tener noticia de dichos eventos, de lo que se tratará y de los posibles materiales que se encuentren disponibles.

**Federación Indígena Tawantinsuyo**
http://www.nativeweb.org/tawantinsgyu/

---

[11] Uno de ellos es el destinado a analizar los derechos de las comunidades indígenas en Brasil. Sin embargo sus últimos trabajos se enfocan más hacia temas como los pueblos indígenas y la biodiversidad. En este sentido, trabajos como "Protegiendo lo nuestro: pueblos indígenas y biodiversidad" se presentan como una guía informativa para gente indígena y no-indígena sobre los asuntos relacionados con la biodiversidad, la bioprospección, los derechos de propiedad intelectual o la biodiversidad agrícola. También analiza los acuerdos internacionales pertinentes y alternativas indígenas para el manejo de biodiversidad y su relación con pueblos indígenas de México, Centro y Sudamérica.

[12] En este sentido, lleva adelante encuentros a nivel continental y regional así como talleres. La organización participó tanto en el encuentro de Beijing como en los encuentros posteriores relacionados a esa conferencia La organización como tal no tiene una sede sino que las organizaciones nacionales se encargan de las comisiones.

Página de la organización que pretende la disolución de los estados andinos para que se cree el Tawantinsuyo[13]. La página contiene enlaces a organizaciones indígenas de distintos países además de información sobre historia, símbolos, etc. de estos países.

**Grupo Internacional de Trabajo Sobre Pueblos Indigenas (IWGIA)**
http://www.iwgia.org/

Esta organización se encuentra financiada por los gobiernos nórdicos y por la Unión Europea con sede en Copenhagen. La página tiene entre sus fines la documentación, publicación y promoción de los derechos humanos así como las tareas de influencia política y proyectos de desarrollo para los pueblos indígenas. Entre los productos más destacados a los que podemos tener acceso se encuentra el boletín de Asuntos Indígenas que se publica cuatro veces al año y que contiene artículos sobre cuestiones actuales relacionadas con los pueblos indígenas. Las publicaciones son escritas por expertos indígenas y no-indígenas y tratan de temas culturales, sociales, de historia colonial, legislación internacional y derechos humanos vinculados a las poblaciones indígenas.

**La Alianza del Clima**
http://www.klimabuendnis.org/kbhome/start.htm

Página de la asociación del mismo nombre que genera una asociación de ciudades europeas con los pueblos de la selvas tropicales para la conservación de su medio ambiente. En su página nos encontramos con una actualización periódica de los eventos, noticias y campañas que desarrollan. Si bien, por el momento, no se ofrece información de carácter cuantitativo, la que aparece es una información interesante a nivel cualitativo para tratar de comprobar el alcance del tema medioambiental y climático no sólo entre las poblaciones indígenas sino también europeas.

**Quechuanetwork**
http://www.quechuanetwork.org

Esta red ofrece datos sobre los países en los que viven poblaciones indígenas quechuas (en la zona propiamente de lo que se considera el extinto imperio incaico). Al margen de esta posibilidad, uno de los recursos más atrayente de la página es el de su zona de noticias en la que aparece una actualización de los eventos y sucesos más recientes vinculados con las poblaciones indígenas. Esta puede ser una herramienta de gran utilidad de cara a comprender y situar en la más reciente actualidad los casos de estudio que son objeto de nuestra investigación.

**Red Intercultural Tinku**
http://www.kaapeli.fi/-tinku/red,htm

Página que alberga a la red intercultural andina-amazónica TINKU (que comprende a los países de Bolivia, Ecuador y Perú) y que se encuentra integrada principalmente por organizaciones indígenas. Básicamente esta página es un espacio de contacto en el que sobresale la importancia de uno de los proyectos clave de la red: la Universidad Intercultural Tinku (http://www.kaapeli.fi/-tinku/univers.htm) que tiene como destinatarios a dirigentes indígenas y a miembros de estas culturas.

---

[13] Este es el nombre proviene del quechua y se encuentra formado por dos palabras quechua "tawa" que significa cuatro y "suyo" que significa nación o estado. Esta palabra, en el lenguaje quechua, significa cuatro naciones, que identifican las cuatro porciones del mundo o esquinas en las que se consideraba que estaba delimitado el imperio inca.

**Survival International**
http://www.eurosur.org/survival/pOl/NDDOII.htm

Página de una la organización mundial del mismo nombre cuya misión es el apoyo a los pueblos indígenas. Entre sus principales tareas se encuentra la de defender el derecho de las poblaciones indígenas a decidir sobre su propio futuro a través de la protección de sus vidas, tierras y derechos.

## 2. RECURSOS ELECTRÓNICOS DE TEMÁTICA INDÍGENA POR PAÍSES

Recursos electrónicos que pueden resultar de interés en el momento de hallar información sobre las poblaciones y indígenas que son objeto de nuestro proyecto de investigación. Estos recursos aparecen clasificados por países.

### 2.1 PERÚ

#### 2.1.1 ORGANISMOS ESTATALES

**Ministerio de Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano: Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas.**
http://www.promudeh.gob.pe/Setai/

La Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas (SETAI) es un órgano de coordinación técnico–normativo del Ministerio de Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano (PROMUDEH), que trata de promover una mejor articulación entre las demandas de las Comunidades Indígenas y la oferta de servicios del Estado. En este sentido, la información a la que podemos acceder en esta página está fundamentalmente centrada en este tipo de vínculo.

**Defensoría del Pueblo Programa Especial de Comunidades Nativas.**
http://www.ombudsman.gob.pe/programa3.htm

El Programa Especial de Comunidades Nativas de la Adjuntía para los Derechos Humanos y las Personas con Discapacidad inició sus funciones el 1° de enero de 1997. Atiende a las comunidades nativas ubicadas en la Amazonía peruana y trabaja con 1,500 de ellas, pertenecientes a 48 pueblos indígenas con lenguas y culturas diferentes, ubicadas en zonas de difícil acceso que fundamentan la pluralidad étnica y cultural del país. Entre otros temas, examina los problemas de tierras, recursos naturales y administración de justicia de las comunidades nativas. Asimismo, propone lineamientos estratégicos para la protección y promoción de sus derechos. Realiza estudios y elabora informes y proyectos de resoluciones defensoriales. Este Programa es el encargado de examinar los problemas relativos a la protección y la promoción de los derechos de las comunidades nativas, como pueblos indígenas del país, vigila que las normas sean dadas teniendo en cuenta el establecimiento de mecanismos apropiados de participación y consulta de los pueblos indígenas, así como la iniciativa legislativa del Defensor del Pueblo; y vela por el cumplimento de los compromisos internacionales del Estado en esta materia. También colabora en la investigación y solución de las quejas y petitorios provenientes de las comunidades nativas ubicadas dentro del ámbito territorial de las Representaciones Defensoriales, realiza investigaciones, coopera en la solución de casos relevantes sobre sus derechos y establece relaciones de coordinación y cooperación entre las comunidades, la sociedad civil y el Estado. En este sentido, la página nos proporciona información y documentación diversa en relación a estas materias[14].

[14] Por ejemplo, actualmente, en la página puede encontrarse recursos sobre el caso de los ciudadanos Tito Tangoa Guerra y Wilson Vigay Coquinche ( sobre consideración de peritaje antropológico en el

**Congreso del Perú: Acceso a la Comisión de Asuntos Indígenas y Afroperuanos.**
http://www.congreso.gob.pe/index.html

En este recurso podemos encontrar material y documentos diversos sobre los avances que, en el seno de esta comisión, se llevan a cabo en materia de asuntos indígenas.

### 2.1.2 ORGANIZACIONES INDÍGENAS

**Asociación Interétnica de desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP).**
http://www.rcp.net.pe/ashaninka/coppip/Aidesep1.html

AIDESEP surgió en 1980 sobre la base de 4 organizaciones regionales para la defensa del territorio, los recursos naturales, la cultura, el idioma y los derechos humanos y políticos de los pueblos indígenas. Actualmente integra 44 federaciones y organizaciones regionales que abarcan casi la totalidad de los 64 pueblos amazónicos. En esta organización se desarrollan actividades diversas en relación a diferentes temas como por ejemplo: territorio y recursos naturales[15], economía y desarrollo alternativo[16], salud indígena[17], derechos de la población indígena[18] y, finalmente, educación y cultura[19]. Así, en la página podemos encontrar material diverso en relación a este conjunto de temas.

**Confederación Campesina del Perú (CCP).**
http://www.rcp.net.pe/ashaninka/coppip/CCP1.html

La CCP se fundó el 11 de abril de 1947 como culminación de un proceso de unidad de comunidades campesinas, braceros, yanaconas y pueblos indígenas de la selva, que luchaban por la tierra. Su finalidad primordial es lograr derechos, democracia y desarrollo para el Perú Rural. La CCP está integrada actualmente por 19 federaciones departamentales que agrupan principalmente Comunidades Campesinas y Nativas, pequeños productores, empresas comunales y/o servicios (como por ejemplo las de mujeres campesinas, azucareros, rondas campesinas, desplazados y artesanos). La CCP ha presentado proyectos de Ley de Tierras, Ley de Aguas, Ley de Comunidades Campesinas, siempre buscando el diálogo con el Estado para

---

desarrollo de proceso judicial o el caso de la comunidad nativa de Mayapo ( en referencia al cierre de un centro educativo próximo a la comunidad ).

[15] Entre sus actividades básicas en esta área destacan la defensa del territorio étnico, los recursos naturales y el medio ambiente o las propuestas e iniciativas legales y políticas referentes a la condición de las tierras y manejo de los recursos naturales en el bosque amazónico.

[16] Aquí sobresale la elaboración de planes de manejo y proyectos de desarrollo económico sustentables de los recursos naturales, el diseño de programas de conservación y regeneración de recursos naturales renovables o la participación en acciones de política nacional e internacional mediante convenios de cooperación técnica y asistencia a la población indígena.

[17] Mediante el rescate y desarrollo de la medicina indígena, como componente básico de la cultura tribal, tanto de sus recursos humanos y materiales así como de sus aspectos espirituales, mágicos o antropológicos. Por otra parte, también indicar la realización y ejecución de acuerdos y convenios con el Ministerio de Salud para apoyar en control de epidemias y en campañas de inmunización.

[18] Con la defensa y asesoría legal en asuntos relacionados a los derechos colectivos e individuales de la población indígena.

[19] Colaborando en la ejecución del Programa de Formación de Maestros Indígenas Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP), en la revisión de los programas curriculares de educación primaria y de los programas de formación de maestros en la especialidad de educación bilingüe. Así mismo, se trabaja en la promoción y afirmación de los valores culturales de los pueblos de la amazonía.

diseñar de manera concertada las políticas agrarias y rurales[20]. Así, la página en cuestión nos ofrece documentación y recursos diversos referentes al trabajo que se desempeña en la organización y que pueden resultar de gran utilidad en el momento de analizar el vínculo entre el mundo indígena y el campesinado.

**Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP)**
http://clientes.telematic.com.pe/conap/index.htm

La organización ha desempeñado una importante labor como representante y defensor de los derechos indígenas en Perú, centrando buena parte de su trabajo desde la visión de la problemática amazónica. En este sentido, desde su página web podemos acceder a información diversa en relación a sus actividades así como de los principales eventos y sucesos relativos a la población indígena de la amazonía peruana.

**Confederación Nacional Agraria.**
http://www.rcp.net.pe/ashaninka/coppip/CNA1.html

La Confederación Nacional Agraria es una organización nacional de gran tradición y trayectoria histórica. Fue fundada como gremio nacional de campesinos y pequeños productores agrarios el 3 de octubre de 1974 y desarrolla las siguientes actividades: interlocución con los organismos del estado[21], el desarrollo agropecuario, las tareas relativas al género[22] y la asesoría legal[23]. Así, básicamente, a través de esta página podemos tener acceso a un conjunto de materiales e información diversa en relación a este conjunto de actividades.

**Conferencia Permanente de Los Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP).**
http://coppipTrcp.net.pe/

La página contiene datos sobre aspectos de primer orden como la población o la situación de pobreza en las comunidades indígenas del país. Así mismo, presenta una útil sección de vínculos a las organizaciones que conforman la conferencia así como un conjunto de documentos referentes a las actividades que se desempeñan en su seno. La página se convierte, para esta organización, en una herramienta dedicada a exponer su discurso por un estado donde se reconozcan los derechos culturales de los pueblos indígenas en Perú.

**Consejo Aguarana Humbisa.**
http://www.rcp.net.pe/ashaninka/coppip/CAH1.html

El Consejo Aguaruna Huambisa es una entidad representativa del pueblo Aguaruna[24] y Huambisa[25]. Es miembro fundador de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva

---

[20] La campaña más fuerte y prolongada se produjo por la modificación de la Ley de Tierras N° 26505, a partir de la cual se ha generado un debate a lo largo y ancho del país en tres encuentros nacionales de comunidades campesinas. Las conclusiones y proyectos modificatorios fueron presentados al Congreso de la República y autoridades respectivas.

[21] Una actividad que comprende: la defensa de los recursos productivos y naturales así como la promoción y fortalecimiento de los procesos de participación y gestión ciudadana rural en ámbitos locales; la promoción del desarrollo a nivel local, de cuencas y regional y, finalmente, el fortalecimiento gremial.

[22] Mediante esfuerzos destinados a lograr la participación pública y política de la mujer campesina.

[23] A través de tareas de asesoramiento y defensa de los afiliados a la organización.

Peruana (AIDESEP) y ha recibido un notable reconocimiento, a nivel internacional[26], por su labor en defensa de los derechos colectivos de sus comunidades. El CAH es una entidad representativa de las poblaciones pertenecientes a las etnias aguarunas y huambisas del Perú que se encuentran en la Región Nororiental del Marañón, las que jurisdiccionalmente corresponde a la Provincia de Condorcanqui y una parte de la Provincia de Bagua, en el Departamento de Amazonas. El CAH agrupa 220 comunidades nativas de las cuales solo 160 tienen sus tierras debidamente titulada. En resumen, la página nos muestra información de carácter estadístico referente a estas comunidades (que pueden resultar útiles en el momento de establecer comparaciones en referencia a aquellas comunidades que son objeto de nuestro estudio) así como documentación diversa en relación a las tareas desarrolladas en el seno de la organización en relación a las mismas.

**Coordinadora Nacional de Comunidades Campesinas e Indígenas de Perú**
http://www.rcp.net.pe/ashaninka/coppip/CONACCIP1.html

La CONACCIP surge en marzo de 1997 al calor del gran debate suscitado por la Ley de Titulación de Tierras de Comunidades Campesinas de Costa y nos ofrece en su página información relativa a sus actividades.

**Federación de las Comunidades de Perú Puquina.**
http://www.rcp.net.pe/ashaninka/coppip/F_PUQUINA1.html

La Federación Puquina es el organismo de reorganización natural del pueblo Puquina[27] y surge en 1975, conjuntamente con el Programa de Supervivencia de las Comunidades Puquina. La organización nace en el territorio de las Comunidades Puquina que está ubicado en la Región y provincia de Arequipa y en la Región José Carlos Mariátegui, provincia Gral. Sánchez Cerro (Moquegua). La Federación de Comunidades Puquina nace con un Programa de Supervivencia y Revitalización de las Comunidades Puquina, cuyo mayor objetivo es resolver el problema

---

[24] Los Aguaruna son parte de uno de los grupos etnolingüísticos más numerosos que pueblan la amazonía peruana y que, en parámetros generales, suman 4,000 habitantes. Se encuentran distribuidos en 14 Comunidades, asentadas en ambos márgenes del río Mayo, en las provincias de Moyobamba y Rioja.

[25] Se encuentran en la zona del río Santiago. Los huambisas representan el 2,31% del total de la población indígena de Perú. El promedio de población para sus 37 comunidades es de 150 personas. Estas comunidades presentan un alto porcentaje de población menor de 15 años (51,7%), lo que se evidencia que se trata de un grupo joven y en proceso de crecimiento. En los últimos treinta años, la mayor riqueza de las tierras y los bosques en el territorio de este grupo ha atraído la instalación de algunos aserraderos y fundos ganaderos. Los huambisas practican la agricultura de subsistencia, la caza, la pesca y la cría de aves de corral. Además comercializan la yuca, el plátano y el arroz en Santa María de Nieva. En la zona del río Santiago producen oro, utilizando técnicas artesanales. También en muchas comunidades se produce madera para los patrones. Al igual que los aguarunas, brindan servicio de mantenimiento y vigilancia del Oleoducto Nor Peruano. Como otra dato a tener en cuenta, podemos decir que se registra un 40% de analfabetismo entre la población huambisa de cinco años y más (observándose gran diferencia entre la población masculina y femenina; existe un 29% de analfabetos varones en comparación a 51% de mujeres analfabetas). El 30% de la población huambisa con cinco años y más no registra ningún nivel educativo y para 53% de esa población, la educación primaria constituye el nivel más alto alcanzado. Con sólo cuatro colegios secundarios para 37 comunidades, sólo 10% de la población de cinco años y más ha accedido a estudios secundarios. La educación superior no constituye una alternativa sino para 2% de esa misma población.

[26] Como por ejemplo, a través del Premio Alternativo Nobel de Suecia.

[27] En la actualidad el Pueblo Puquina está compuesto por 1.900 familias aproximadamente. Su población subsiste en extrema pobreza y por tanto con incipiente estado de organización autónoma. Está integrada por las siguientes comunidades: Pocsi, Piaca, Polobaya, Agua Buena, Totorani, Uzuña, Tasata (Churajón), Chilata, Talamolle y Puquina.

alimentario y restaurar la andenería del Santuario de Churajón, que comprende aproximadamente 2.000 hectáreas y que actualmente se encuentran en abandono. Su trabajo básico pasa por romper la situación de aislamiento en la que viven estas comunidades. En este sentido, en la página encontramos información diversa estas tareas y sobre dichas comunidades que puede resultar de gran utilidad a la hora de establecer comparaciones con aquellas comunidades que son objeto de nuestro estudio.

### 2.1.3 ORGANIZACIONES NO GUBERNAMENTALES

**Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolome de las Casas".**
http://www.cbc.org.pe/

Los esfuerzos del centro pasan por conocer y dar a conocer el espacio físico, histórico y cultural andino. En este sentido, su razón de ser es estudiar la región andina en todas sus dimensiones, definir prácticas científicas y sociales que se adecuen al desarrollo humano del espacio andino, intervenir en la marcha de las sociedades andinas para que ellas puedan acceder al uso pleno de sus derechos y garantizar la responsabilidad cívica de cada uno de sus ciudadanos. Para llevar a cabo este proyecto se ofrecen en la página un conjunto de publicaciones que dan muestra de este esfuerzo[28]. Así, la página se convierte en importante punto de apoyo para la difusión de los conocimientos científicos relativos a las sociedades andinas.

**Chirapaq.**
http://ekeko2.rcp.net.pe/chirapaq/

Página de la Asociación Civil sin fines de lucro del mismo nombre conformada por andinos y amazónicos de origen o por opción que desde una concepción intercultural, trabajan generando propuestas y ejecutando acciones con los Pueblos Indígenas, preferentemente con mujeres, niños/as y adolescentes para lograr pleno ejercicio de sus derechos y equidad de género en la perspectiva de un Desarrollo Humano Sostenible. La organización nace en 1986 integrada por personas comprometidas con las culturas andinas y amazónicas, quienes al no sentirse representadas culturalmente, buscan contribuir a la afirmación de la identidad y la defensa de los derechos de los pueblos indígenas. Uno de los principales recursos que podemos encontrar en la página es la elaboración de un boletín dedicado a la promoción y difusión de las expresiones propias de los pueblos indígenas del Perú[29]. Finalmente, la página contiene una sección de noticias que trata de recoger algunos de los sucesos y eventos más relevantes dentro del mundo indígena.

---

[28] Uno de estos productos, por ejemplo, es la "Revista andina", un espacio destinado a la difusión y el debate de los conocimientos multidisciplinarios de especialistas acerca del hombre y de las sociedades andinas. La Revista Andina contiene seis secciones: Estudios y debate (resultados de investigaciones recientes, con comentarios de especialistas internacionales en el tema y la respuesta del autor a los mismos), Artículos, notas y documentos (avances de investigación, informes o documentos de importancia para el conocimiento de los Andes), Crónicas bibliográficas (balances críticos de las publicaciones acerca de un tema o disciplina socio-histórica o humana relativos a los Andes), Reseñas ( análisis de las más recientes publicaciones sobre las sociedades andinas), Revista de revistas (inventario selectivo y bibliográfico de decenas de revistas que publican estudios andinos), Noticias bibliográficas ( notas breves sobre las últimas publicaciones en estudios andinos).

[29] Junto a este boletín destaca la revista regional Kachikachicha que es la publicación informativa de Chirapaq dedicada a la promoción y difusión de las expresiones culturales andinas y amazónicas de la Región Wari. Sus páginas se convierten en un apoyo para la manifestación de la cultura en su dimensión más amplia, así como al tratamiento de la problemática regional y aportes para su solución.

## 2.2 BOLIVIA

### 2.2.1 ORGANISMOS ESTATALES

**Ministerio de Asuntos Campesinos Pueblos Indígenas y Originarios.**
http://www.rds.org.bo/macpio/index.htm

El Ministerio de Asuntos Campesinos, Pueblos Indígenas y Originarios tiene por misión: formular, promover, aplicar y supervisar los objetivos, normas, políticas, estrategias, planes, programas y proyectos de Estado para los pueblos indígenas y originarios, atendiendo con pertinencia a sus particularidades culturales, económicas, organizacionales, políticas y sociales. En la página destaca un apartado dedicado a las poblaciones indígenas y originarias del país (con un análisis de su población, su ubicación geográfica o de aquellos productos que elaboran, entre otros) así como un centro de documentación encargado de recoger la legislación en materia indígena (con las diversas leyes, reglamentos y convenios internacionales) y ofrecer la revista "Desarrollo con identidad"[30].

### 2.2.2 PORTALES

**Aymara Uta, Portal de la Lengua Aymará.**
http://www.aymara.org

Ofrece un espacio de discusión y una serie de enlaces interesantes relacionados a la lengua y cultura aymaras, así como material diverso en relación a esta temática.

**Aymaranet, red del pueblo aymará.**
http://www.aymaranet.org/map.html

Portal que ofrece conexiones a organizaciones, ONGs y otras páginas aymaras. Además ofrece enlaces a documentos del movimiento Katarista[31] así como un boletín de noticias y links a las páginas de personajes de la cultura aymara.

**Katari Uta.**
http://www.geocities.com/katariuta/index.html

Página que ofrece artículos, entrevistas, enlaces en referencia al movimiento indígena boliviano. Uno de los principales atractivos de la página es la posibilidad de acceder al texto del "Manual del Guerrero Katarista", una obra que pretende escribir historia en pos de crear una identidad nacional y que, por tanto, no entra en conflicto al no adoptar una posición etnocéntrica.

**Sitio Central Web Indígena Bolivia.**
http://www.geocities.com/lfcreativa/

La página nos ofrece datos estadísticos sobre el pueblo guaraní (fundamentalmente, datos demográficos, sociales, etc.) así como diversos enlaces a otras páginas de temática indígena.

[30] Como recurso adicional se ofrece un diagnóstico elaborado por el Banco Mundial. que se inscribe en los esfuerzos realizados en el Proyecto "Iniciativa Plan de Desarrollo Indígena Originario", auspiciado por el Banco Mundial a instancias del Viceministerio de Asuntos Indígenas y originarios del Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, en el contexto de las Mesas de Equidad y Oportunidad del Diálogo Nacional que organizara el Gobierno Nacional.

[31] El movimiento katarista surge como corriente de oposición dentro de la estructura sindical oficial en Bolivia. Tiene sus inicios en los años 1960 y su nombre proviene de los hermanos Katari, protagonistas del histórico levantamiento indígena en el altiplano durante el siglo XVIII.

### 2.2.3 ORGANIZACIONES

**Confederación Sindical de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).**
http://www.puebloindio.org/CSUTCB3.html

En esta página destaca la oportunidad de acudir a diferentes textos con la historia de los movimientos indígenas desde la perspectiva de la organización. A pesar de que este es un recurso importante en cuanto a la relación del campesinado indígena con la vida sindical, no va mucho más allá.

**Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB).**
http://cscb.nativeweb.org/cscb.html

La CSCB es la organización matriz de los Reconstituidos Pueblos Originarios de Bolivia, llamados colonizadores, que lucha por la autodeterminación de los naciones originarias de Kollasuyo[32] y la amazonía. La CSCB es una organización que busca la unidad de los sectores marginales para cambiar el sistema neoliberal por otro más justo, equitativo y solidario: sin excluidos, ni oprimidos, ni explotados. La Confederación está constituida por 24 federaciones regionales y departamentales, los cuales representan a los 1.000.000 colonos que radican en 7 departamentos del país. De acuerdo a sus Estatutos Orgánicos, los objetivos y finalidades de la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia, son: representar y defender los intereses de sus afiliados, para lograr la superación integral de los antiguos y nuevos asentamientos humano o comunidades reconstituidas en tierras fiscales; buscar la unidad constante de sus afiliados y mantenerlos organizados; cooperar en los trámites, en la formación de expedientes hasta la titulación de los mismos, su legalización definitiva y consolidación como asentamiento con derecho de propiedad; coadyuvar en la obtención de Personería Jurídica de la Federaciones afiliadas, en la formación de Centrales, Sindicatos a fin de que tengan mayor fortalecimiento en búsqueda del bien común y colectivo. En este sentido, el material que aparece en la página va directamente ligado con la exposición de estas actividades y el intento de materialización de las mismas.

**Confederación de los Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB).**
http://www.cidob-bo.org/

La Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, representante nacional del movimiento indígena de Bolivia, se fundó formalmente en octubre de 1982, en Santa Cruz de la Sierra, con la participación de representantes de cuatro pueblos indígenas del Oriente Boliviano: Guaraní-izoceños, Chiquitanos, Ayoreos y Guarayos[33]. Hoy día, la representatividad de CIDOB como organización que agrupa a los pueblos indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia es reconocida en los medios oficiales, internacionales y en el movimiento popular. Su objetivo básico es el de formular una estrategia para enfrentar la pobreza desde la perspectiva de los pueblos indígenas de las Tierras Bajas de cara a incorporarla en las estrategias destinadas a la reducción de la

---

[32] Este es el nombre que han recibido las tierras altas bolivianas. Este territorio se identifica como un área densamente poblada con una gran riqueza económica y mineral que constituyó una de las cuatro unidades administrativas del imperio inca. Para tener una idea del tipo de relación imperante, podemos decir que el oficial de rango más alto del Kollasuyo era únicamente responsable ante el Inca ( o emperador ) y supervisaba un grupo de gobernadores provinciales que, a su vez, controlaban a los miembros de la nobleza aymara.

[33] Sin embargo, el proceso de unificación de los pueblos indígenas del Oriente se inició alrededor de 1979, cuando se dieron los primeros contactos entre representantes de los mencionados pueblos, a iniciativa de Mburuvichaguasu Bonifacio Barrientos Iyambae, llamado también "Sombra Grande".

pobreza del Estado boliviano[34]. En este sentido, la página ofrece información sobre la historia y las actividades de esta organización así como datos sobre las culturas a las que representa. Se ofrece también acceso a "Oyendu", la revista del CIDOB o "Paraba", su boletín quincenal.

## 2.3 ECUADOR

### 2.3.1 ORGANISMOS ESTATALES

**Presidencia de La Republica Secretaria General de Comunicación.**
http://www.presidencia.ec-gov.net/

El portal nos ofrece recursos de diversa índole. Una de la secciones de más destacada es aquella que nos ofrece diversos materiales y documentos sobre los acuerdos entre poblaciones indígenas ecuatorianas y el gobierno. Así mismo, puede accederse a los diversos proyectos del propio gobierno en relación a las poblaciones y comunidades indígenas del país. Junto a estas opciones, también es interesante acceder al panel de noticias referentes a la temática indígena que reflejan los últimos sucesos y eventos de interés en referencia a las comunidades del país.

**Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE).**
http://www.codenpe.gov.ec/

Nace en 1998 como un organismo descentralizado en el que se encuentran representadas las nacionalidades: Quichua, Awa, Chachi, Epera, Tsa'chila, Huaorani, Siona, Coffin, Secoya, Shuar, Zaparo y Achuar. Es una entidad con personería jurídica y adscrita a la Presidencia de la República. Entre sus atribuciones están: el poder definir políticas para el fortalecimiento de las nacionalidades y pueblos de Ecuador; ejecutar y proponer, en un marco de cogestión entre el Estado, las Nacionalidades y Pueblos, programas de desarrollo integral y sustentable; coordinar los niveles de cooperación y ejecución de planes, programas y proyectos de desarrollo integral y sustentable, con los organismos nacionales e internacionales, gubernamentales y no gubernamentales; promover la suscripción de Acuerdos Ministeriales e Interinstitucionales que promuevan el desarrollo y la coordinación de políticas para las Nacionalidades y Pueblos; promover y coordinar con las Nacionalidades y Pueblos la elaboración de proyectos de Ley, estudios y ejecución de proyectos referidos al tema; promover la legalización y registro de las formas de organización social de las Nacionalidades y Pueblos y las Organizaciones no Gubernamentales especializadas en el tema, de acuerdo a la Ley; gestionar la asignación de recursos para el CODENPE y las Nacionalidades y Pueblos. Además de información relativa a todo este conjunto de actividades y atribuciones, la página contiene datos sobre las distintas nacionalidades que conviven en el Ecuador.

### 2.3.2 PORTALES

**Llacta**
http://www.llacta.org

[34] Aquí podemos mencionar también algunos de sus objetivos específicos: promover un proceso de consulta nacional en los pueblos indígenas; elegir democráticamente la comisión de negociación de los Pueblos Indígenas ante el Gobierno boliviano; asegurar que la voz de los pueblos indígenas de las tierras bajas tenga una representación fuerte en el diálogo nacional sobre la pobreza; difundir a nivel nacional e internacional, por medios de comunicación audiovisual, prensa escrita, Internet y otros, sobre las perspectivas indígenas y su participación política en el proceso de consulta para el dialogo nacional.

Portal de la organización sin ánimo de lucro del mismo nombre cuyo objetivo es ofrecer desinteresadamente un espacio en Internet para la difusión de la información y reivindicaciones políticas de todas las organizaciones indígenas ecuatorianas, en favor de sus derechos étnicos y de su participación política en el contexto ecuatoriano. Para ello, esta página, alberga toda la información proporcionada libremente por dichas organizaciones y facilita la difusión de un contenido que, normalmente, se encuentra marginado por la cultura de la comunicación global tal y como la propia página anuncia. Al margen de esto, la página ofrece otras secciones de interés. Una de ellas es la de comunicados en la que se ofrecen los más actuales comunicados referentes a las poblaciones indígenas[35]. También destaca una sección de noticias con información actualizada de las novedades vinculadas a los movimientos indígenas así como un apartado en el que se ofrece información diversa sobre las etnias indígenas localizadas dentro de las fronteras ecuatorianas. Al margen de una sección de enlaces, destaca otra referente a bibliografía básica[36] que recoge aquellas referencias más significativas a la hora de abordar el análisis y estudio del tema indígena.

### 2.3.3 ORGANIZACIONES INDÍGENAS

**Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE).**
http://www.unii.net/confeniae/espanol/

La Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, (CONFENIAE) es una organización con una larga historia de trabajo en defensa de la Amazonía y sus pueblos[37]. Los objetivos principales de la CONFENIAE son: la defensa y la legalización de los territorios indígenas, la preservación del ecosistema y de los recursos naturales. Su afán es promover el desarrollo social, político y económico de los pueblos indígenas, respetando y rescatando la identidad cultural de cada nacionalidad, para el reconocimiento de sus derechos al interior del Estado Ecuatoriano. Para fortalecer la unidad y la coordinación entre las nacionalidades de la Amazonía Ecuatoriana, en 1993, en el sede de la CONFENIAE, se constituye el Parlamento Indígena de la Amazonía Ecuatoriana. Su finalidad es armar políticas y estrategias comunes, según una visión global de las problemáticas indígenas y ambientales, sin ceder a los grandes intereses empresariales y gubernamentales que apuntan a la región amazónica y fomentan la división entre las fuerzas activas del sector indígena y campesino. En la página, al margen de documentación referente a estas actividades, podemos tener acceso a algunas publicaciones. Una de las más destacadas es la "Voz de la CONFENIAE". Esta publicación viene realizándose desde octubre de 1992 de manera trimestral con el objeto de dar voz a todos los indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, informando y denunciando a toda la opinión sobre los graves impactos sociales, económicos y ambientales, a raíz de las injerencias externas para explotar los recursos naturales de la selva amazónica. Junto a estos materiales, destaca una sección de noticias así como otra destinada a ofrecer información de las poblaciones indígenas ecuatorianas teniendo en cuenta los parámetros de género y edad.

[35] Entre los más actuales, de octubre de 2002, podemos encontrar los comunicados de "Solidaridad con los pueblos hermanos de América Latina: Contra la neocolonización y por los derechos de los migrantes" (elaborado por la Comunidad Latinoamericana de Catalunya y Colectivos de Solidaridad con Latinoamérica) o la convocatoria del movimiento Packakuti para festejar la victoria de Lula da Silva (candidato a la presidencia brasileña ).

[36] Un trabajo a tener en cuenta en el momento que se observa que el listado de referencias es muy extenso y comprehensivo.

[37] Por ejemplo, desde la propia página referenciada se formula una invitación para participar en una campaña internacional de colección de firmas electrónicas y escritura de cartas para apoyar una Declaración por el Establecimiento de Zonas Intangibles y la Protección Perpetua de los Territorios Hereditarios y que se pretende dirigir al gobierno del país.

**Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).**
http://conaie.nativeweb.org/index.html

La CONAIE se constituyó en 1986 como resultado de un proceso organizativo impulsado desde las comunidades de todas las nacionalidades indígenas de Ecuador. Actúa como máxima representante en el momento de manifestar la voz y el pensamiento de los pueblos indígenas reivindicando un futuro de justicia, paz, igualdad, respeto, libertad y solidaridad para las poblaciones indígenas ecuatorianas[38]. Entre otras actividades, la CONAIE promueve las formas propias de organización colectiva como son las comunas y con ellas las formas ancestrales de uso y manejo de la sierra como la agricultura orgánica y la reciprocidad; en materia educativa, ha logrado establecer un programa nacional de educación bilingüe intercultural, diseñado y manejado por la propia CONAIE y las organizaciones que forman parte de ella; en el ámbito médico destacan su actividades de defensa y promoción de la medicina indígena. Este conjunto de actividades le ha reportado un notable reconocimiento tanto a nivel nacional como internacional[39]. La página ofrece diversas opciones como enlaces a documentos o boletines de prensa[40].

**Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador.**
http://ecuarunari.nativeweb.org/

La página onos ofrece materiales diversos como "Rickarishun" un periódico bilingüe así como al periódico de la Confederación de Pueblos Kichwas de Ecuador. Además, la página ofrece acceso a documentos y resoluciones de la CONAIE y propias[41] junto a noticias relativas al movimiento indígena.

**Confederación Única Nacional de Afiliados al Seguro Social Campesino; Coordinadora Nacional Campesina (Página conjunta).**
http://www.campesinos-fmlgt.org.ec/

El principal aporte de la página es la posibilidad de acceder a documentos del Parlamento Indígena Ecuatoriano y a boletines con información sobre las movilizaciones de los últimos años.

**Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE).**
http://feine.nativeweb.org/que.html

La Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos ( FEINE ), es una organización social, no gubernamental, encargada de armonizar el desarrollo integral de las organizaciones, comunidades y pueblos indígenas evangélicos del Ecuador, de manera equitativa y solidaria. La FEINE fue creada mediante Acuerdo Ministerial No. 361 del 26 de noviembre de 1980, como una entidad rectora del desarrollo espiritual. Su misión, pues, es la de impulsar y promover el

---

[38] La CONAIE es una organización autónoma, no depende de ningún partido político, ni de instituciones estatales, extranjeras o religiosas.

[39] Prueba de ello la constituyen los diferentes premios que ha recibido. Entre ellos destacan el "Lettelier-Moffit Human Rights Award", el "Goldman Environmental Justice Award" o el "Inter-American Foundation Fellowship".

[40] A través de estos materiales se desprende un discurso crítico hacia el gobierno ecuatoriano. Además, en dichos materiales se propone la instauración de una República multiétnica y pluricultural apostando por un fuerte discurso antiglobalización.

[41] Como por ejemplo el "Mandato Indígena, Campesino y Negro" frente a las medidas económicas del gobierno ( de 4 de enero del 2001 ) o las diversas resoluciones del Parlamento Indígena.

desarrollo espiritual e integral de las organizaciones, iglesias, comunidades y pueblos indígenas evangélicos del Ecuador, mediante la formulación de políticas, la participación, la coordinación, la equidad y la consecución de recursos que contribuyan al mejoramiento de la calidad de vida de la población. Según la propia FEINE, ésta aglutina a la mayor parte de la población indígena de Ecuador. En este sentido, éste puede ser un buen recurso de cara a obtener información de primera mano sobre las comunidades y las poblaciones indígenas del país. Así, la página ofrece información general en referencia a esta organización así como diversos recurso, tanto de carácter cualitativo como cuantitativo, vinculados a las poblaciones indígenas del país.

**Federación Nacional de Organizaciones Campesinas e Indígenas (FENOCIN).**
http://fenocin.nativeweb.org/

Creada en 1965 como organización puramente campesina, en la década de los noventa cambió de nombre para establecer una alianza con las poblaciones indígenas y de raza negra. La FENOCIN se define como una organización campesino-indígena de carácter multiétnico, constituida por uniones regionales y locales en todo Ecuador, en las cuales participan comunidades, cooperativas, asociaciones de trabajadores agrícolas, organizaciones de mujeres y jóvenes, de indígenas, negros y blanco-mestizos pobres. Según sus propios datos mas de 900 organizaciones de base la conforman. Su página contiene documentos sobre la organización y datos históricos sobre las poblaciones indígenas.

**Unión de organizaciones indígenas de Cotacachi (UNORCAC).**
http://unorcac.nativeweb.org/somos.html.

Es una organización sin fines de lucro, constituida por cuarenta y un comunidades y diversas organizaciones de base campesinas indígenas y mestizas, localizadas en la zona andina del Cantón Cotacachi, Provincia de Imbabura. Fue creada el 19 de Abril de 1977, tras un proceso socio organizativo liderado por un grupo de jóvenes intelectuales indígenas cotacacheños. Las condiciones de discriminación y pobreza en la que vivía la mayoría de la población campesina indígena de la zona y la decisión de revertir esa situación fueron las motivaciones para lograr la unidad de las comunas e iniciar la lucha[42]. La UNORCAC trabaja para lograr la participación más amplia y consciente de los campesinos e indígenas en la construcción de una sociedad más justa y equitativa tanto para varones como para mujeres[43]. La página en sí ofrece información diversa en relación a esta organización y sus actividades al tiempo que ofrece diversos recursos sobre las diversas entidades que la conforman.

### 2.3.4 ONGs

**Fundación Wanduk Yacháy.**
http://www.unii.net/

El objetivo de la organización es el de asegurar los Derechos Colectivos de los Pueblos Indígenas que han construido su historia en los territorios que ocupan desde tiempos inmemoriales al mismo tiempo que se trabaja por exigir y garantizar su supervivencia cultural,

[42] La UNORCAC fue reconocida jurídicamente mediante Acuerdo del Ministerio de Agricultura y Ganadería Nº 0139, el 21 de Abril de 1980. Está afiliada a la regional FICAPI y la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras FENOCIN.

[43] De acuerdo a este propósito general, algunas de sus finalidades más precisas son: propiciar la unidad y solidaridad de las Comunas y de los comuneros con miras a impulsar su desarrollo social y económico; luchar por la defensa y revitalización de los valores de las culturas indígena y mestiza; capacitar a sus integrantes en el manejo de técnicas productivas agropecuarias, artesanales, de comercialización, así como en la formación humana y social; exigir de los poderes políticos local, seccional y local la creación de centros educacionales, técnicos, artesanales comunitarios.

ecológico, política, social y económica, tratando de asegurar que aquellos territorios de posesión ancestral sean reconocidos como tales. Así mismo, se persigue la voluntad de garantizar el derecho de las nacionalidades indígenas de vivir y desenvolverse de acuerdo a sus propios valores y tradiciones y el de no ser desplazados de sus tierras. En este sentido, la página ofrece materiales y enlaces diversos enfocados, sobretodo, a los temas vinculados con la diversidad y el medio ambiente en referencia a las poblaciones indígenas.

## Anexo VII: Proyecto de declaración sobre los derechos de las poblaciones indígenas

"Afirmando que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos en cuanto a dignidad y derechos y reconociendo al mismo tiempo el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales,

Afirmando también que todos los pueblos contribuyen a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas, que constituyen el patrimonio común de la humanidad,

Afirmando asimismo que todas las doctrinas, políticas y prácticas basadas en la superioridad de determinados pueblos o personas o que la propugnan aduciendo razones de origen nacional o diferencias raciales, religiosas, étnicas o culturales son racistas, científicamente falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas,

Reafirmando también que, en el ejercicio de sus derechos, los pueblos indígenas deben estar libres de toda forma de discriminación,

Preocupada por el hecho de que los pueblos indígenas se hayan visto privados de sus derechos humanos y libertades fundamentales, lo cual ha dado lugar, entre otras cosas, a la colonización y enajenación de sus tierras, territorios y recursos, impidiéndoles ejercer, en particular, su derecho al desarrollo de conformidad con sus propias necesidades e intereses,

Reconociendo la urgente necesidad de respetar y promover los derechos y las características intrínsecos de los pueblos indígenas, especialmente los derechos a sus tierras, territorios y recursos, que derivan de sus estructuras políticas, económicas y sociales y de sus culturas, de sus tradiciones espirituales, de su historia y de su concepción de la vida,

Celebrando que los pueblos indígenas se están organizando para promover su desarrollo político, económico, social y cultural y para poner fin a todas las formas de discriminación y opresión dondequiera ocurran,

Convencida de que el control por los pueblos indígenas de los acontecimientos que les afecten a ellos y a sus tierras, territorios y recursos les permitirá mantener y reforzar sus instituciones, culturas y tradiciones y promover su desarrollo de acuerdo con sus aspiraciones y necesidades,

Reconociendo también que el respeto de los conocimientos, las culturas y las prácticas tradicionales indígenas contribuye al desarrollo sostenible y equitativo y a la ordenación adecuada del medio ambiente,

Destacando la necesidad de desmilitarizar las tierras y territorios de los pueblos indígenas, lo cual contribuirá a la paz, el progreso y el desarrollo económico y social, la comprensión y las relaciones de amistad entre las naciones y los pueblos del mundo,

Reconociendo, en particular, el derecho de las familias y comunidades indígenas a seguir compartiendo la responsabilidad por la crianza, la formación, la educación y el bienestar de sus hijos,

Reconociendo también que los pueblos indígenas tienen el derecho de determinar libremente sus relaciones con los Estados en un espíritu de coexistencia, beneficio mutuo y pleno respeto,

Considerando que los tratados, acuerdos y demás arreglos entre los Estados y los pueblos indígenas son propiamente asuntos de interés y responsabilidad internacionales,

Reconociendo que la Carta de las Naciones Unidas, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos afirman la importancia fundamental del derecho de todos los pueblos a la libre determinación, en virtud del cual éstos determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural,

Teniendo presente que nada de lo contenido en la presente Declaración podrá utilizarse para negar a ningún pueblo su derecho a la libre determinación,

Alentando a los Estados a que cumplan y apliquen eficazmente todos los instrumentos internacionales, en particular los relativos a los derechos humanos, en lo que se refiera a los pueblos indígenas, en consulta y cooperación con los pueblos interesados,

Subrayando que corresponde a las Naciones Unidas desempeñar un papel importante y continuo de promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas,

Considerando que la presente Declaración constituye otro nuevo paso importante hacia el reconocimiento, la promoción y la protección de los derechos y las libertades de los pueblos indígenas y el desarrollo de actividades pertinentes del sistema de las Naciones Unidas en esta esfera,

Proclama solemnemente la siguiente Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas:

**Parte I**

***Artículo 1***

Los pueblos indígenas tienen derecho al disfrute pleno y efectivo de todos los derechos humanos y libertades fundamentales reconocidos por la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y el derecho internacional relativo a los derechos humanos.

***Artículo 2***

Las personas y los pueblos indígenas son libres e iguales a todas las demás personas y pueblos en cuanto a dignidad y derechos y tienen el derecho a no ser objeto de ninguna discriminación desfavorable fundada, en particular, en su origen o identidad indígenas.

***Artículo 3***

Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

***Artículo 4***

Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias características políticas, económicas, sociales y culturales, así como sus sistemas jurídicos, manteniendo a la vez sus derechos a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.

***Artículo 5***

Toda persona indígena tiene derecho a una nacionalidad.

**Parte II**

***Artículo 6***

Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo a vivir en libertad, paz y seguridad como pueblos distintos y a gozar de plenas garantías contra el genocidio o cualquier otro acto de violencia, comprendida la separación de los niños indígenas de sus familias y comunidades, con cualquier pretexto.

Además, tienen derechos individuales a la vida, la integridad física y mental, la libertad y la seguridad de la persona.

***Artículo 7***

Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo e individual a no ser objeto de etnocidio y genocidio cultural, en particular a la prevención y la reparación de:

a) todo acto que tenga por objeto o consecuencia privarlos de su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica;

b) todo acto que tenga por objeto o consecuencia enajenarles sus tierras, territorios o recursos;

c) toda forma de traslado de población que tenga por objeto o consecuencia la violación o el menoscabo de cualquiera de sus derechos;

d) toda forma de asimilación e integración a otras culturas o modos de vida que les sean impuestos por medidas legislativas, administrativas o de otro tipo;

e) toda forma de propaganda dirigida contra ellos.

***Artículo 8***

Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo e individual a mantener y desarrollar sus propias características e identidades, comprendido el derecho a identificarse a sí mismos como indígenas y a ser reconocidos como tales.

***Artículo 9***

Los pueblos y las personas indígenas tienen derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbres de la comunidad o nación de que se trate. No puede resultar ninguna desventaja del ejercicio de ese derecho.

***Artículo 10***

Los pueblos indígenas no serán desplazados por la fuerza de sus tierras o territorios. No se procederá a ningún traslado sin el consentimiento expresado libremente y con pleno conocimiento de los pueblos indígenas interesados y previo acuerdo sobre una indemnización justa y equitativa y, siempre que sea posible, con la posibilidad de regreso.

***Artículo 11***

Los pueblos indígenas tienen derecho a una protección y seguridad especiales en períodos de conflicto armado.

Los Estados respetarán las normas internacionales, en particular el Cuarto Convenio de Ginebra de 1949, sobre la protección de personas en tiempo de guerra, y:

a) no reclutarán a personas indígenas contra su voluntad para servir en las fuerzas armadas y, en particular, para ser utilizadas contra otros pueblos indígenas;

b) no reclutarán a niños indígenas en las fuerzas armadas, en ninguna circunstancia;

c) no obligarán a personas indígenas a abandonar sus tierras, territorios o medios de subsistencia ni las reasentarán en centros especiales con fines militares;

d) no obligarán a personas indígenas a trabajar con fines militares en condiciones discriminatorias.

**Parte III**

***Artículo 12***

Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, utensilios, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales y dramáticas y literaturas, así como el derecho a la restitución de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que han sido privados sin que hubieran consentido libremente y con pleno conocimiento o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres.

***Artículo 13***

Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder ellos privadamente; a utilizar y vigilar los objetos de culto, y a obtener la repatriación de restos humanos.

Los Estados adoptarán medidas eficaces, junto con los pueblos indígenas interesados, para asegurar que se mantengan, respeten y protejan los lugares sagrados de los pueblos indígenas, en particular sus cementerios.

***Artículo 14***

Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas y mantenerlos.

Los Estados adoptarán medidas eficaces para garantizar, cuando se vea amenazado cualquiera de los derechos de los pueblos indígenas, la protección de ese derecho y también para asegurar que los pueblos indígenas puedan entender y hacerse entender en las actuaciones políticas, jurídicas y administrativas, proporcionando para ello, cuando sea necesario, servicios de interpretación u otros medios adecuados.

**Parte IV**

***Artículo 15***

Los niños indígenas tienen derecho a todos los niveles y formas de educación del Estado. Todos los pueblos indígenas también tienen este derecho y el derecho a establecer y controlar sus

sistemas e instituciones docentes impartiendo educación en sus propios idiomas y en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje.

Los niños indígenas que viven fuera de sus comunidades tienen derecho de acceso a la educación en sus propios idiomas y culturas.

Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar suficientes recursos a estos fines.

***Artículo 16***

Los pueblos indígenas tienen derecho a que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones queden debidamente reflejadas en todas las formas de educación e información pública.

Los Estados adoptarán medidas eficaces, en consulta con los pueblos indígenas interesados, para eliminar los prejuicios y la discriminación y promover la tolerancia, la comprensión y las buenas relaciones entre los pueblos indígenas y todos los sectores de la sociedad.

***Artículo 17***

Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas. También tienen derecho a acceder, en pie de igualdad, a todos los demás medios de información no indígenas.

Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que los medios de información estatales reflejen debidamente la diversidad cultural indígena.

***Artículo 18***

Los pueblos indígenas tienen derecho a disfrutar plenamente de todos los derechos establecidos en el derecho laboral internacional y en la legislación laboral nacional.

Las personas indígenas tienen derecho a no ser sometidas a condiciones discriminatorias de trabajo, empleo o salario.

**Parte V**

***Artículo 19***

Los pueblos indígenas tienen derecho a participar plenamente, si lo desean, en todos los niveles de adopción de decisiones, en las cuestiones que afecten a sus derechos, vidas y destinos, por conducto de representantes elegidos por ellos de conformidad con sus propios procedimientos, así como a mantener y desarrollar sus propias instituciones de adopción de decisiones.

***Artículo 20***

Los pueblos indígenas tienen derecho a participar plenamente, si lo desean, mediante procedimientos determinados por ellos, en la elaboración de las medidas legislativas y administrativas que les afecten.

Los Estados obtendrán el consentimiento, expresado libremente y con pleno conocimiento, de los pueblos interesados antes de adoptar y aplicar esas medidas.

***Artículo 21***

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar sus sistemas políticos, económicos y sociales, a que se les asegure el disfrute de sus propios medios de subsistencia y desarrollo y a dedicarse libremente a todas sus actividades económicas tradicionales y de otro tipo. Los pueblos indígenas que han sido desposeídos de sus medios de subsistencia y desarrollo tienen derecho a una indemnización justa y equitativa.

***Artículo 22***

Los pueblos indígenas tienen derecho a medidas especiales para la mejora inmediata, efectiva y continua de sus condiciones económicas y sociales, comprendidas las esferas del empleo, la capacitación y el perfeccionamiento profesionales, la vivienda, el saneamiento, la salud y la seguridad social. Se prestará particular atención a los derechos y necesidades especiales de ancianos, mujeres, jóvenes, niños e impedidos indígenas.

***Artículo 23***

Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y a elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo. En particular, los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y elaborar todos los programas de salud, vivienda y demás programas económicos y sociales que les afecten y, en lo posible, a administrar esos programas mediante sus propias instituciones.

***Artículo 24***

Los pueblos indígenas tienen derecho a sus propias medicinas y prácticas de salud tradicionales, incluido el derecho a la protección de plantas, animales y minerales de interés vital desde el punto de vista médico. También tienen derecho de acceso, sin discriminación alguna, a todas las instituciones de sanidad y los servicios de salud y atención médica.

**Parte VI**

***Artículo 25***

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual y material con sus tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma y a asumir las responsabilidades que a ese propósito les incumben respecto de las generaciones venideras.

***Artículo 26***

Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, desarrollar, controlar y utilizar sus tierras y territorios, comprendido el medio ambiente total de las tierras, el aire, las aguas, los mares costeros, los hielos marinos, la flora y la fauna y los demás recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma. Ello incluye el derecho al pleno reconocimiento de sus leyes, tradiciones y costumbres, sistemas de tenencia de la tierra e instituciones para el desarrollo y la gestión de los recursos, y el derecho a que los Estados adopten medidas eficaces para prevenir toda injerencia, usurpación o invasión en relación con estos derechos.

***Artículo 27***

Los pueblos indígenas tienen derecho a la restitución de las tierras, los territorios y los recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma y que les hayan sido confiscados, ocupados, utilizados o dañados sin su consentimiento expresado con libertad y pleno conocimiento. Cuando esto no sea posible, tendrán derecho a una indemnización justa y equitativa. Salvo que los pueblos interesados hayan convenido libremente en otra cosa, la

indemnización consistirá en tierras, territorios y recursos de igual cantidad, extensión y condición jurídica.

***Artículo 28***

Los pueblos indígenas tienen derecho a la conservación, reconstitución y protección del medio ambiente total y de la capacidad productiva de sus tierras, territorios y recursos, y a recibir asistencia a tal efecto de los Estados y por conducto de la cooperación internacional. Salvo que los pueblos interesados hayan convenido libremente en ello, no se realizarán actividades militares en las tierras y territorios de los pueblos indígenas.

Los Estados adoptarán medidas eficaces para garantizar que no se almacenen ni eliminen materiales peligrosos en las tierras y territorios de los pueblos indígenas.

Los Estados también adoptarán medidas eficaces para garantizar, según sea necesario, que se apliquen debidamente programas para el control, el mantenimiento y el restablecimiento de la salud de los pueblos indígenas afectados por esos materiales, programas que serán elaborados y ejecutados por esos pueblos.

***Artículo 29***

Los pueblos indígenas tienen derecho a que se les reconozca plenamente la propiedad, el control y la protección de su patrimonio cultural e intelectual.

Tienen derecho a que se adopten medidas especiales de control, desarrollo y protección de sus ciencias, tecnologías y manifestaciones culturales, comprendidos los recursos humanos y los recursos genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños y las artes visuales y dramáticas.

***Artículo 30***

Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo o la utilización de sus tierras, territorios y otros recursos, en particular el derecho a exigir a los Estados que obtengan su consentimiento, expresado con libertad y pleno conocimiento, antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras, territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo. Tras acuerdo con los pueblos indígenas interesados, se otorgará una indemnización justa y equitativa por esas actividades y se adoptarán medidas para mitigar sus consecuencias nocivas de orden ambiental, económico, social, cultural o espiritual.

**Parte VII**

***Artículo 31***

Los pueblos indígenas, como forma concreta de ejercer su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, en particular la cultura, la religión, la educación, la información, los medios de comunicación, la salud, la vivienda, el empleo, el bienestar social, las actividades económicas, la gestión de tierras y recursos, el medio ambiente y el acceso de personas que no son miembros a su territorio, así como los medios de financiar estas funciones autónomas.

***Artículo 32***

Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo de determinar su propia ciudadanía conforme a sus costumbres y tradiciones. La ciudadanía indígena no menoscaba el derecho de las personas indígenas a obtener la ciudadanía de los Estados en que viven.

Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar las estructuras y a elegir la composición de sus instituciones de conformidad con sus propios procedimientos.

***Artículo 33***

Los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus costumbres, tradiciones, procedimientos y prácticas jurídicos característicos, de conformidad con las normas de derechos humanos internacionalmente reconocidas.

***Artículo 34***

Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo de determinar las responsabilidades de los individuos para con sus comunidades.

***Artículo 35***

Los pueblos indígenas, en particular los que están divididos por fronteras internacionales, tienen derecho a mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación, incluidas las actividades de carácter espiritual, cultural, político, económico y social, con otros pueblos a través de las fronteras.

Los Estados adoptarán medidas eficaces para garantizar el ejercicio y la aplicación de este derecho.

***Artículo 36***

Los pueblos indígenas tienen derecho a que los tratados, acuerdos y otros arreglos constructivos concertados con los Estados o sus sucesores sean reconocidos, observados y aplicados según su espíritu y propósito originales y a que los Estados acaten y respeten esos tratados, acuerdos y arreglos. Las controversias que no puedan arreglarse de otro modo serán sometidas a los órganos internacionales competentes por todas las partes interesadas.

**Parte VIII**

***Artículo 37***

Los Estados adoptarán medidas eficaces y apropiadas, en consulta con los pueblos indígenas interesados, para dar pleno efecto a las disposiciones de la presente Declaración. Los derechos reconocidos en ella serán adoptados e incorporados en la legislación nacional de manera que los pueblos indígenas puedan valerse en la práctica de esos derechos.

***Artículo 38***

Los pueblos indígenas tienen derecho a una asistencia financiera y técnica adecuada de los Estados y por conducto de la cooperación internacional para perseguir libremente su desarrollo político, económico, social, cultural y espiritual y para el disfrute de los derechos y libertades reconocidos en la presente Declaración.

***Artículo 39***

Los pueblos indígenas tienen derecho a procedimientos equitativos y mutuamente aceptables para el arreglo de controversias con los Estados, y una pronta decisión sobre esas controversias, así como a recursos eficaces para toda lesión de sus derechos individuales y colectivos. En esas decisiones se tomarán en cuenta las costumbres, las tradiciones, las normas y los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas interesados.

***Artículo 40***

Los órganos y organismos especializados del sistema de las Naciones Unidas y otras organizaciones intergubernamentales contribuirán a la plena realización de las disposiciones de la presente Declaración mediante la movilización, entre otras cosas, de la cooperación financiera y la asistencia técnica. Se establecerán los medios de asegurar la participación de los pueblos indígenas en relación con los asuntos que les afecten.

***Artículo 41***

Las Naciones Unidas tomarán todas las medidas necesarias para garantizarla aplicación de la presente Declaración, comprendida la creación de un órgano del más alto nivel con especial competencia en esta esfera y con laparticipación directa de los pueblos indígenas. Todos los órganos de las Naciones Unidas promoverán el respeto y la plena aplicación de las disposiciones de la presente Declaración.

**Parte IX**

***Artículo 42***

Los derechos reconocidos en la presente Declaración constituyen las normas mínimas para la supervivencia, la dignidad y el bienestar de los pueblos indígenas del mundo.

***Artículo 43***

Todos los derechos y libertades reconocidos en la presente Declaración se garantizan por igual al hombre y a la mujer indígenas.

***Artículo 44***

Nada de lo señalado en la presente Declaración se interpretará en el sentido de que limite o anule los derechos que los pueblos indígenas tienen en la actualidad o puedan adquirir en el futuro.

***Artículo 45***

Nada de lo señalado en la presente Declaración se interpretará en el sentido de que confiera a un Estado, grupo o persona derecho alguno a participar en una actividad o realizar un acto contrarios a la Carta de las Naciones Unidas.

## Anexo VIII: Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (No.169)[44]

"La Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo:

Convocada en Ginebra por el Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo, y congregada en dicha ciudad el 7 junio 1989, en su septuagésima sexta reunión;

Observando las normas internacionales enunciadas en el Convenio y en la Recomendación sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957;

Recordando los términos de la Declaración Universal de Derechos Humanos, del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y de los numerosos instrumentos internacionales sobre la prevención de la discriminación;

Considerando que la evolución del derecho internacional desde 1957 y los cambios sobrevenidos en la situación de los pueblos indígenas y tribales en todas las regiones del mundo hacen aconsejable adoptar nuevas normas internacionales en la materia, a fin de eliminar la orientación hacia la asimilación de las normas anteriores;

Reconociendo 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 y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven;

Observando que en muchas partes del mundo esos pueblos no pueden gozar de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población de los Estados en que viven y que sus leyes, valores, costumbres y perspectivas han sufrido a menudo una erosión;

Recordando la particular contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacionales;

Observando que las disposiciones que siguen han sido establecidas con la colaboración de las Naciones Unidas, de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura y de la Organización Mundial de la Salud, así como del Instituto Indigenista Interamericano, a los niveles apropiados y en sus esferas respectivas, y que se tiene el propósito de continuar esa colaboración a fin de promover y asegurar la aplicación de estas disposiciones;

Después de haber decidido adoptar diversas proposiciones sobre la revisión parcial del Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957 (núm. 107), cuestión que constituye el cuarto punto del orden del día de la reunión, y

Después de haber decidido que dichas proposiciones revistan la forma de un convenio internacional que revise el Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957, adopta, con fecha veintisiete de junio de mil novecientos ochenta y nueve, el siguiente Convenio, que podrá ser citado como el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989:

**Parte I. Política General**

**Artículo 1**

[44] Fecha de entrada en vigor: 05:09:1991; Fecha de adopción: 27:06:1989

1. El presente Convenio se aplica:

(a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;

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

2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del
presente Convenio.

3. La utilización del término pueblos en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional.

**Artículo 2**

1. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad.

2. Esta acción deberá incluir medidas:

(a) que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población;

(b) que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones;

(c) que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida.

**Artículo 3**

1. Los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación. Las disposiciones de este Convenio se aplicarán sin discriminación a los hombres y mujeres de esos pueblos.

2. No deberá emplearse ninguna forma de fuerza o de coerción que viole los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos interesados, incluidos los derechos contenidos en el presente Convenio.

**Artículo 4**

1. Deberán adoptarse las medidas especiales que se precisen para salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos interesados.

2. Tales medidas especiales no deberán ser contrarias a los deseos expresados libremente por los pueblos interesados.

3. El goce sin discriminación de los derechos generales de ciudadanía no deberá sufrir menoscabo alguno como consecuencia de tales medidas especiales.

**Artículo 5**

1. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio:

(a) deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente;

(b) deberá respetarse la integridad de los valores, prácticas e instituciones de esos pueblos;

(c) deberán adoptarse, con la participación y cooperación de los pueblos interesados, medidas encaminadas a allanar las dificultades que experimenten dichos pueblos al afrontar nuevas condiciones de vida y de trabajo.

**Artículo 6**

1. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán:

(a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente;

(b) establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan;

(c) establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin.

2. Las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas.

**Artículo 7**

1. Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además,

dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.

2. El mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo y del nivel de salud y educación de los pueblos interesados, con su participación y cooperación, deberá ser prioritario en los planes de desarrollo económico global de las regiones donde habitan. Los proyectos especiales de desarrollo para estas regiones deberán también elaborarse de modo que promuevan dicho mejoramiento.

3. Los gobiernos deberán velar por que, siempre que haya lugar, se efectúen estudios, en cooperación con los pueblos interesados, a fin de evaluar la incidencia social, espiritual y cultural y sobre el medio ambiente que las actividades de desarrollo previstas puedan tener sobre esos pueblos. Los resultados de estos estudios deberán ser considerados como criterios fundamentales para la ejecución de las actividades mencionadas.

4. Los gobiernos deberán tomar medidas, en cooperación con los pueblos interesados, para proteger y preservar el medio ambiente de los territorios que habitan.

**Artículo 8**

1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.

2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.

3. La aplicación de los párrafos 1 y 2 de este artículo no deberá impedir a los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes.

**Artículo 9**

1. En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.

2. Las autoridades y los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia.

**Artículo 10**

1. Cuando se impongan sanciones penales previstas por la legislación general a miembros de dichos pueblos deberán tenerse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales.

2. Deberá darse la preferencia a tipos de sanción distintos del encarcelamiento.

**Artículo 11**

La ley deberá prohibir y sancionar la imposición a miembros de los pueblos interesados de servicios personales obligatorios de cualquier índole, remunerados o no, excepto en los casos previstos por la ley para todos los ciudadanos.

**Artículo 12**

Los pueblos interesados deberán tener protección contra la violación de sus derechos, y poder iniciar procedimientos legales, sea personalmente o bien por conducto de sus organismos representativos, para asegurar el respeto efectivo de tales derechos. Deberán tomarse medidas para garantizar que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándoles, si fuere necesario, intérpretes u otros medios eficaces.

**Parte II. Tierras**

**Artículo 13**

1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación.

2. La utilización del término tierras en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera.

**Artículo 14**

1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes.

2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.

3. Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos
interesados.

**Artículo 15**

1. Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos.

2. En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga 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 serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus 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 16**

1. A reserva de lo dispuesto en los párrafos siguientes de este artículo, los pueblos interesados no deberán ser trasladados de las tierras que ocupan.

2. Cuando excepcionalmente el traslado y la reubicación de esos pueblos se consideren necesarios, sólo deberán efectuarse con su consentimiento, dado libremente y con pleno conocimiento de causa. Cuando no pueda obtenerse su consentimiento, el traslado y la reubicación sólo deberá tener lugar al término de procedimientos adecuados establecidos por la legislación nacional, incluidas encuestas públicas, cuando haya lugar, en que los pueblos interesados tengan la posibilidad de estar efectivamente representados.

3. Siempre que sea posible, estos pueblos deberán tener el derecho de regresar a sus tierras tradicionales en cuanto dejen de existir la causas que motivaron su traslado y reubicación.

4. Cuando el retorno no sea posible, tal como se determine por acuerdo o, en ausencia de tales acuerdos, por medio de procedimientos adecuados, dichos pueblos deberán recibir, en todos los casos posibles, tierras cuya calidad y cuyo estatuto jurídico sean por lo menos iguales a los de las tierras que ocupaban anteriormente, y que les permitan subvenir a sus necesidades y garantizar su desarrollo futuro. Cuando los pueblos interesados prefieran recibir una indemnización en dinero o en especie, deberá concedérseles dicha indemnización, con las garantías apropiadas.

5. Deberá indemnizarse plenamente a las personas trasladadas y reubicadas por cualquier pérdida o daño que hayan sufrido como consecuencia de su desplazamiento.

**Artículo 17**

1. Deberán respetarse las modalidades de transmisión de los derechos sobre la tierra entre los miembros de los pueblos interesados establecidas por dichos pueblos.

2. Deberá consultarse a los pueblos interesados siempre que se considere su capacidad de enajenar sus tierras o de transmitir de otra forma sus derechos sobre estas tierras fuera de su comunidad.

3. Deberá impedirse que personas extrañas a esos pueblos puedan aprovecharse de las costumbres de esos pueblos o de su desconocimiento de las leyes por parte de sus miembros para arrogarse la propiedad, la posesión o el uso de las tierras pertenecientes a ellos.

**Artículo 18**

La ley deberá prever sanciones apropiadas contra toda intrusión no autorizada en las tierras de los pueblos interesados o todo uso no autorizado de las mismas por personas ajenas a ellos, y los gobiernos deberán tomar medidas para impedir tales infracciones.

**Artículo 19**

Los programas agrarios nacionales deberán garantizar a los pueblos interesados condiciones equivalentes a las que disfruten otros sectores de la población, a los efectos de:

(a) la asignación de tierras adicionales a dichos pueblos cuando las tierras de que dispongan sean insuficientes para garantizarles los elementos de una existencia normal o para hacer frente a su posible crecimiento numérico;

(b) el otorgamiento de los medios necesarios para el desarrollo de las tierras que dichos pueblos ya poseen.

## Parte III. Contratación y Condiciones de Empleo

### Artículo 20

1. Los gobiernos deberán adoptar, en el marco de su legislación nacional y en cooperación con los pueblos interesados, medidas especiales para garantizar a los trabajadores pertenecientes a esos pueblos una protección eficaz en materia de contratación y condiciones de empleo, en la medida en que no estén protegidos eficazmente por la legislación aplicable a los trabajadores en general.

2. Los gobiernos deberán hacer cuanto esté en su poder por evitar cualquier discriminación entre los trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados y los demás trabajadores, especialmente en lo relativo a:

(a) acceso al empleo, incluidos los empleos calificados y las medidas de promoción y de ascenso.

(b) remuneración igual por trabajo de igual valor;

(c) asistencia médica y social, seguridad e higiene en el trabajo, todas las prestaciones de seguridad social y demás prestaciones derivadas del empleo, así como la vivienda;

(d) derecho de asociación, derecho a dedicarse libremente a todas las actividades sindicales para fines lícitos, y derecho a concluir convenios colectivos con empleadores o con organizaciones de empleadores.

3. Las medidas adoptadas deberán en particular garantizar que:

(a) los trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados, incluidos los trabajadores estacionales, eventuales y migrantes empleados en la agricultura o en otras actividades, así como los empleados por contratistas de mano de obra, gocen de la protección que confieren la legislación y la práctica nacionales a otros trabajadores de estas categorías en los mismos sectores, y sean plenamente informados de sus derechos con arreglo a la legislación laboral y de los recursos de que disponen;

(b) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos no estén sometidos a condiciones de trabajo peligrosas para su salud, en particular como consecuencia de su exposición a plaguicidas o a otras sustancias tóxicas;

(c) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos no estén sujetos a sistemas de contratación coercitivos, incluidas todas las formas de servidumbre por deudas;

(d) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos gocen de igualdad de oportunidades y de trato para hombres y mujeres en el empleo y de protección contra el hostigamiento sexual.

4. Deberá prestarse especial atención a la creación de servicios adecuados de inspección del trabajo en las regiones donde ejerzan actividades asalariadas trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados, a fin de garantizar el cumplimiento de las disposiciones de esta parte del presente Convenio.

## Parte IV. Formación Profesional, Artesanía e Industrias Rurales

**Artículo 21**

Los miembros de los pueblos interesados deberán poder disponer de medios de formación profesional por lo menos iguales a los de los demás ciudadanos.

**Artículo 22**

1. Deberán tomarse medidas para promover la participación voluntaria de miembros de los pueblos interesados en programas de formación profesional de aplicación general.

2. Cuando los programas de formación profesional de aplicación general existentes no respondan a las necesidades especiales de los pueblos interesados, los gobiernos deberán asegurar, con la participación de dichos pueblos, que se pongan a su disposición programas y medios especiales de formación.

3. Estos programas especiales de formación deberán basarse en el entorno económico, las condiciones sociales y culturales y las necesidades concretas de los pueblos interesados. Todo estudio a este respecto deberá realizarse en cooperación con esos pueblos, los cuales deberán ser consultados sobre la organización y el funcionamiento de tales programas. Cuando sea posible, esos pueblos deberán asumir progresivamente la responsabilidad de la organización y el funcionamiento de tales programas especiales de formación, si así lo deciden.

**Artículo 23**

1. La artesanía, las industrias rurales y comunitarias y las actividades tradicionales y relacionadas con la economía de subsistencia de los pueblos interesados, como la caza, la pesca, la caza con trampas y la recolección, deberán reconocerse como factores importantes del mantenimiento de su cultura y de su autosuficiencia y desarrollo económicos. Con la participación de esos pueblos, y siempre que haya lugar, los gobiernos deberán velar por que se fortalezcan y fomenten dichas actividades.

2. A petición de los pueblos interesados, deberá facilitárseles, cuando sea posible, una asistencia técnica y financiera apropiada que tenga en cuenta las técnicas tradicionales y las características culturales de esos pueblos y la importancia de un desarrollo sostenido y equitativo.

**Parte V. Seguridad Social y Salud**

**Artículo 24**

Los regímenes de seguridad social deberán extenderse progresivamente a los pueblos interesados y aplicárseles sin discriminación alguna.

**Artículo 25**

1. Los gobiernos deberán velar por que se pongan a disposición de los pueblos interesados servicios de salud adecuados o proporcionar a dichos pueblos los medios que les permitan organizar y prestar tales servicios bajo su propia responsabilidad y control, a fin de que puedan gozar del máximo nivel posible de salud física y mental.

2. Los servicios de salud deberán organizarse, en la medida de lo posible, a nivel comunitario. Estos servicios deberán planearse y administrarse en cooperación con los pueblos interesados y tener en cuenta sus condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales, así como sus métodos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales.

3. El sistema de asistencia sanitaria deberá dar la preferencia a la formación y al empleo de personal sanitario de la comunidad local y centrarse en los cuidados primarios de salud, manteniendo al mismo tiempo estrechos vínculos con los demás niveles de asistencia sanitaria.

4. La prestación de tales servicios de salud deberá coordinarse con las demás medidas sociales, económicas y culturales que se tomen en el país.

**Parte VI. Educación y Medios de Comunicación**

**Artículo 26**

Deberán adoptarse medidas para garantizar a los miembros de los pueblos interesados la posibilidad de adquirir una educación a todos los niveles, por lo menos en pie de igualdad con el resto de la comunidad nacional.

**Artículo 27**

1. Los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con éstos a fin de responder a sus necesidades particulares, y deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales.

2. La autoridad competente deberá asegurar la formación de miembros de estos pueblos y su participación en la formulación y ejecución de programas de educación, con miras a transferir progresivamente a dichos pueblos la responsabilidad de la realización de esos programas, cuando haya lugar.

3. Además, los gobiernos deberán reconocer el derecho de esos pueblos a crear sus propias instituciones y medios de educación, siempre que tales instituciones satisfagan las normas mínimas establecidas por la autoridad competente en consulta con esos pueblos. Deberán facilitárseles recursos apropiados con tal fin.

**Artículo 28**

1. Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan. Cuando ello no sea viable, las autoridades competentes deberán celebrar consultas con esos pueblos con miras a la adopción de medidas que permitan alcanzar este objetivo.

2. Deberán tomarse medidas adecuadas para asegurar que esos pueblos tengan la oportunidad de llegar a dominar la lengua nacional o una de las lenguas oficiales del país.

3. Deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas.

**Artículo 29**

Un objetivo de la educación de los niños de los pueblos interesados deberá ser impartirles conocimientos generales y aptitudes que les ayuden a participar plenamente y en pie de igualdad en la vida de su propia comunidad y en la de la comunidad nacional.

**Artículo 30**

1. Los gobiernos deberán adoptar medidas acordes a las tradiciones y culturas de los pueblos interesados, a fin de darles a conocer sus derechos y obligaciones, especialmente en lo que atañe al trabajo, a las posibilidades económicas, a las cuestiones de educación y salud, a los servicios sociales y a los derechos dimanantes del presente Convenio.

2. A tal fin, deberá recurrirse, si fuere necesario, a traducciones escritas y a la utilización de los medios de comunicación de masas en las lenguas de dichos pueblos.

**Artículo 31**

Deberán adoptarse medidas de carácter educativo en todos los sectores de la comunidad nacional, y especialmente en los que estén en contacto más directo con los pueblos interesados, con objeto de eliminar los prejuicios que pudieran tener con respecto a esos pueblos. A tal fin, deberán hacerse esfuerzos por asegurar que los libros de historia y demás material didáctico ofrezcan una descripción equitativa, exacta e instructiva de las sociedades y culturas de los pueblos interesados.

**Parte VII. Contactos y Cooperación a Través de las Fronteras**

**Artículo 32**

Los gobiernos deberán tomar medidas apropiadas, incluso por medio de acuerdos internacionales, para facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras, incluidas las actividades en las esferas económica, social, cultural, espiritual y del medio ambiente.

**Parte VIII. Administración**

**Artículo 33**

1. La autoridad gubernamental responsable de las cuestiones que abarca el presente Convenio deberá asegurarse de que existen instituciones u otros mecanismos apropiados para administrar los programas que afecten a los pueblos interesados, y de que tales instituciones o mecanismos disponen de los medios necesarios para el cabal desempeño de sus funciones.

2. Tales programas deberán incluir:

(a) la planificación, coordinación, ejecución y evaluación, en cooperación con los pueblos interesados, de las medidas previstas en el presente Convenio;

(b) la proposición de medidas legislativas y de otra índole a las autoridades competentes y el control de la aplicación de las medidas adoptadas en cooperación con los pueblos interesados.

**Parte IX. Disposiciones Generales**

**Artículo 34**

La naturaleza y el alcance de las medidas que se adopten para dar efecto al presente Convenio deberán determinarse con flexibilidad, teniendo en cuenta las condiciones propias de cada país.

**Artículo 35**

La aplicación de las disposiciones del presente Convenio no deberá menoscabar los derechos y las ventajas garantizados a los pueblos interesados en virtud de otros convenios y

recomendaciones, instrumentos internacionales, tratados, o leyes, laudos, costumbres o acuerdos nacionales.

**Parte X. Disposiciones Finales**

**Artículo 36**

Este Convenio revisa el Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957.

**Artículo 37**

Las ratificaciones formales del presente Convenio serán comunicadas, para su registro, al Director General de la Oficina Internacional del Trabajo.

**Artículo 38**

1. Este Convenio obligará únicamente a aquellos Miembros de la Organización Internacional del Trabajo cuyas ratificaciones haya registrado el Director General.

2. Entrará en vigor doce meses después de la fecha en que las ratificaciones de dos Miembros hayan sido registradas por el Director General.

3. Desde dicho momento, este Convenio entrará en vigor, para cada Miembro, doce meses después de la fecha en que haya sido registrada su ratificación.

**Artículo 39**

1. Todo Miembro que haya ratificado este Convenio podrá denunciarlo a la expiración de un período de diez años, a partir de la fecha en que se haya puesto inicialmente en vigor, mediante un acta comunicada, para su registro, al Director General de la Oficina Internacional del Trabajo. La denuncia no surtirá efecto hasta un año después de la fecha en que se haya registrado.

2. Todo Miembro que haya ratificado este Convenio y que, en el plazo de un año después de la expiración del período de diez años mencionado en el párrafo precedente, no haga uso del derecho de denuncia previsto en este artículo quedará obligado durante un nuevo período de diez años, y en lo sucesivo podrá denunciar este Convenio a la expiración de cada período de diez años, en las condiciones previstas en este artículo.

**Artículo 40**

1. El Director General de la Oficina Internacional del Trabajo notificará a todos los Miembros de la Organización Internacional del Trabajo el registro de cuantas ratificaciones, declaraciones y denuncias le comuniquen los Miembros de la Organización.

2. Al notificar a los Miembros de la Organización el registro de la segunda ratificación que le haya sido comunicada, el Director General llamará la atención de los Miembros de la Organización sobre la fecha en que entrará en vigor el presente Convenio.

**Artículo 41**

El Director General de la Oficina Internacional del Trabajo comunicará al Secretario General de las Naciones Unidas, a los efectos del registro y de conformidad con el artículo 102 de la Carta de las Naciones Unidas, una información completa sobre todas las ratificaciones, declaraciones y actas de denuncia que haya registrado de acuerdo con los artículos precedentes.

**Artículo 42**

Cada vez que lo estime necesario, el Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo presentará a la Conferencia una memoria sobre la aplicación del Convenio, y considerará la conveniencia de incluir en el orden del día de la Conferencia la cuestión de su revisión total o parcial.

**Artículo 43**

1. En caso de que la Conferencia adopte un nuevo convenio que implique una revisión total o parcial del presente, y a menos que el nuevo convenio contenga disposiciones en contrario:

(a) la ratificación, por un Miembro, del nuevo convenio revisor implicará, ipso jure, la denuncia inmediata de este Convenio, no obstante las disposiciones contenidas en el artículo 39, siempre que el nuevo convenio revisor haya entrado en vigor;

(b) a partir de la fecha en que entre en vigor el nuevo convenio revisor, el presente Convenio cesará de estar abierto a la ratificación por los Miembros.

2. Este Convenio continuará en vigor en todo caso, en su forma y contenido actuales, para los Miembros que lo hayan ratificado y no ratifiquen el convenio revisor.

**Artículo 44**

Las versiones inglesa y francesa del texto de este Convenio son igualmente auténticas.

## Anexo IX: ¿Quién es indígena en la actualidad?

Un acercamiento a la situación actual de los pueblos indígenas, en referencia al problema de la desigualdad, implica la determinación de su cuantía y ubicación espacial. Pero esto no supone una tarea fácil sino que está llena de complejidades. La primera de ellas, es llegar a definir quién es indígena. No es fácil coincidir en la definición de los pueblos indígenas debido a la gran diversidad cultural, su desvaloración y discriminación (Meentzen, 2000). La elaboración de estadísticas sobre los pueblos indígenas en América Latina se ha basado en el pasado tanto en conceptos diversos como en indicadores operativos diferentes, lo que dificulta mucho su uso comparativo. Simplemente se puede recurrir a algunas definiciones que ya han sido elaboradas. Así, el Banco Mundial identifica pueblos indígenas en base a las variables de idioma, autoidentificación y área geográfica. También incluyen aspectos como la presencia de costumbres sociales y de instituciones políticas propias y una economía orientada hacia la subsistencia (World Bank, 1991). Al margen de esta propuesta, lo cierto es que la definición de quién es y quién no es indígena, ha sido objeto de intenso debate. Sin embargo, instrumentos legales internacionales —como el "Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes" de la OIT aprobado en 1989[45]; el proyecto de Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y el proyecto de la Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas — han adoptado definiciones similares. En estos convenios internacionales se define como indígenas a los descendientes de los habitantes originales de una región geográfica antes de la colonización y que han mantenido total o parcialmente sus características lingüísticas, culturales y de organización social. Además, la autoidentificación es un criterio fundamental para determinar a quién se considera indígena[46].

Adoptar una definición integrada de "indígena" o "población indígena" puede resultar especialmente difícil si se tiene en cuenta la existencia de esta multiplicidad de especificidades y atributos relacionados a las diversas comunidades existentes. A pesar de que muchos autores han tratado de formular una definición de las poblaciones indígenas desde diversos puntos de vista, en términos generales, la precisión sobre la definición de comunidad indígena debería ser estudiada sobre los contextos y características específicas. Adoptando las propuestas del párrafo anterior, deberían complementarse con una de las aportaciones más interesantes que en los últimos años ha sido realizada con el objetivo de identificar la pertenencia o no a un colectivo indígena. En este sentido, también podría considerarse como válida la definición presentada por José Martínez Cobo (1984)[47], relator especial de Naciones Unidas, y que vendría a indicar que

---

[45] Específicamente en él se define a los pueblos indígenas en términos de su especificidad y diferencia en comparación con otros sectores de la población nacional y su descendencia de los habitantes precoloniales en sus territorios: "A los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; y 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 la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio".

[46] Para la recopilación de datos censales, los países de la región aplican distintos criterios: en algunos, los censos tratan específicamente el tema de la identidad indígena mediante una pregunta sobre el idioma hablado, la lengua madre, la ubicación geográfica o la autopercepción. Sin embargo, en muchos países, el censo no aborda esta cuestión y las estimaciones se basan en otras fuentes de información.

[47] El trabajo de Martínez Cobo ha servido para que el sistema de las Naciones Unidas, definida a los indígenas bajo los parámetros propuestos por él: "Son comunidades, pueblos y naciones indígenas, los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se

las poblaciones, naciones y comunidades indígenas son aquellas que se consideran diferentes de los restantes sectores de la sociedad y que se encuentran determinadas por el hecho de conservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica consideradas ambas como la base de su existencia como una comunidad y de acuerdo a sus propios rasgos o tendencias culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales (ver recuadro).

**Recuadro: Las poblaciones indígenas y Naciones Unidas**

Los esfuerzos realizados desde Naciones Unidas son unos de los más relevantes en el momento de definir / analizar cuáles pueden ser consideradas como poblaciones indígenas y cuáles son sus condiciones de vida. Desde Naciones Unidas se afirma que más de 300 millones de personas forman alrededor de 5000 poblaciones indígenas en 70 países del mundo y han estado sometidas a la opresión, exclusión de los procesos de toma de decisiones, marginación, explotación, asimilación forzosa y represión cuando tratan de pugnar por sus derechos. La cuestión de las poblaciones indígenas ha sido estudiada desde 1920, cuando los pobladores autóctonos americanos se pusieron en contacto con la Sociedad de las Naciones. Sin embargo, en aquel acercamiento no hubo grandes resultados. Posteriormente, ya en el seno de las Naciones Unidas, los pueblos indígenas hicieron llamamientos esporádicos sin muchos resultados. Paulatinamente la ONU fue tratando algunas cuestiones que afectaban indirectamente a las poblaciones indígenas tales como el estudio de la cuestión de las minorías, la esclavitud, la servidumbre y el trabajo forzoso. Sin embargo, en 1970 la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de las Minorías, del ECOSOC, recomendó el estudio general y completo del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. Asimismo, en 1971 José R. Martínez Cobo fue nombrado Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas. El relator especial abordó una amplia gama de cuestiones de derechos humanos, incluyendo las siguientes: una definición de las poblaciones indígenas; el papel de las organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales; los principios básicos y la eliminación de la discriminación en materia de derechos humanos; las áreas especiales de acción tales como la salud, la vivienda, la educación, la lengua o idioma, la cultura, las instituciones sociales, culturales y jurídicas, el empleo, la tierra, los derechos políticos, los derechos y práctica religiosos y la igualdad en la administración de justicia. Las conclusiones a las que se llegó fueron presentadas a través de un informe final presentado a la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de las Minorías de 1981 a 1984. Estas conclusiones marcaron un hito en el estudio de la cuestión indígena por parte de las Naciones Unidas. Muchas de ellas se han incorporado en resoluciones de la Subcomisión y otras se encuentran en estudio actualmente. El estudio de Martínez Cobo dio lugar a la creación del Grupo de Trabajo sobre poblaciones Indígenas en 1982 (órgano subsidiario de la Subcomisión, establecido por la Subcomisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, para promover los derechos de estas poblaciones; está compuesto por cinco expertos independientes, que son además miembros de la Subcomisión). Este Grupo de Trabajo llegó a la redacción de la "Declaración sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas" que actualmente se encuentra en estado de revisión. Asimismo, el Consejo Económico y Social estableció en el 2000 el Foro permanente para las Poblaciones Indígenas (formado por 16 expertos) que funciona como órgano subsidiario cuyo objetivo es ayudar al ECOSOC a coordinar las actividades de la ONU - especialmente asesorando el Consejo Económico y Social - y discutir temas relativos a las poblaciones indígenas tales como: el desarrollo, la cultura, la promoción de sus derechos humanos, el cuidado del medio ambiente o la salud. La Cumbre para la Tierra de 1992 marcó un momento histórico para las poblaciones indígenas ya que veinte representantes indígenas elegidos por poblaciones autóctonas de todo el mundo hablaron directamente desde el estrado de la Asamblea General. En esa ocasión expresaron sus preocupaciones ante el deterioro de sus tierras y del medio ambiente, así como las condiciones actuales de sus pueblos y los esfuerzos que serán necesarios para captar la atención internacional y lograr una mejor vida para las poblaciones indígenas de todo el mundo. La Asamblea General proclamó 1993 el "Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo" y la década de 1995-2004 como el "Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo", para fortalecer la

---

desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otro sectores de las sociedades que ahora prevalecen en sus territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales." (UN Doc. No.E/CN.4/Sub.2/1986/87).

Así pues, atendiendo a las propuestas indicadas, la noción de indígena y población indígena se refiere a todas aquellas comunidades indígenas que gozan de una identidad única construida sobre la base de una significación cultural compartida que ha sido desarrollada bajo contextos históricos, sociales y políticos de carácter específico[48].

Las dificultades en la definición han obstaculizado los trabajos para establecer el tamaño y estructura de la población indígena de América Latina. Los censos hasta ahora aplicados son escasos e incompletos, además de estar basados en distintos tipos de variables y criterios[49], lo que en algunos casos dificulta o imposibilita la comparabilidad de datos entre países. La importancia de los censos es fundamental si se tiene en cuenta el papel que puede suponer conocer el origen étnico de las personas. Así, los propios indígenas contemplan los censos como un mecanismo efectivo de visibilización y presencia en el ámbito nacional e internacional lo que los convierte en un instrumento político para reforzar el discurso de la identidad, de ser reconocidos como sujeto reales. Por otro lado, los censos interesan a los Estados y gobiernos quienes a través de estos instrumentos pueden tomar decisiones y establecer medidas e implementar políticas focalizadas sobre la base de los datos de los registros censales.

Diversas fuentes (Deruyttere, 1997; Peyser y Chackiel, 1999) coinciden en señalar que la población indígena alcanzaría aproximadamente a un 8% de la población regional lo que equivale a unos 33 o 35 millones de personas[50]. La población indígena se subdivide, asimismo, en unos 400 grupos lingüísticos diferentes. Estas cifras, sin embargo, no reflejan la real magnitud que alcanza la población indígena y aún menos sus características sociodemográficas dado que la información disponible se basa en censos parciales y estimaciones.

Del lado de los Estados y de los grupos de poder, la cuantía de la población indígena ha sido un argumento central para su trato como "minorías", más allá de si lo son o no en términos cuantitativos. Como se ha visto, la acción histórica de los Estados de la región demuestra que no basta con que los indígenas superen el 50% más uno de la población nacional para ser considerados como grupo social, política y culturalmente relevante de la sociedad. Por el

[48] Debe tenerse en cuenta que de acuerdo a las diferentes definiciones de la identidad indígena, varían también las estadísticas sobre los pueblos indígenas en diferentes países latinoamericanos. Los criterios coincidentes para los censos de población de América Latina son la lengua hablada, monolingüismo y bilingüismo, la autoidentificación o la autopercepción sobre la pertenencia a un pueblo indígena, y la ubicación geográfica. La vestimenta tradicional, el "traje típico" no es un indicador muy confiable para la identificación de indígenas, dado que la mayoría de los hombres ya no lo usan y sólo lo viste una parte de las mujeres cuya cantidad varía de acuerdo a cada pueblo indígena e incluso de comunidad a comunidad.

[49] Las fichas censales están elaboradas en algunos casos a partir de preguntas sobre autoadcripción o autoidentificación (Chile), mientras que otras se basan en criterios lingüísticos (Bolivia, Guatemala).

[50] En términos generales, se debe considerar que algunas de las estimaciones de población no son del todo confiables dado que contienen múltiples sesgos. A pesar de todo, podemos decir que los indígenas viven en todos los países de América Latina, a excepción de Uruguay ( aunque es este país el tema está sujeto a debate ). Según las estimaciones, en las islas del Caribe hay entre 30.000 y 50.000 descendientes directos de indígenas y los pueblos indígenas constituyen entre el 30 y más del 50% de la población total de Bolivia, Guatemala, Perú y Ecuador ( aunque en México vive la cuarta parte de los pueblos indígenas de América, esa proporción representa un poco menos del 10% de la población total del país; sin embargo su importancia radica en el peso cultural, histórico y tradicional que tienen en el país ). En cinco países ( Perú: 27%; México, 26%; Guatemala, 15%; Bolivia, 12% y Ecuador, 8% ). Vive casi el 90% de los indígenas de la región. Estos datos nos ayudan a tener una dimensión más precisa de la gravedad del problema de la desigualdad cuando nos referimos a poblaciones indígenas y dónde este puede tener una mayor trascendencia a nivel nacional puesto que no hablamos de minorías sino de mayorías étnicas.

contrario, la discriminación o la implementación de políticas asimilacionistas bajo el argumento de la unidad y homogeneidad nacional han intentado "borrar" a quienes sustentan y defienden una identidad propia, sean o no mayoría en términos de población. Por tanto, la cuantía de la población indígena no es sinónimo de mayor o menor igualdad; los pueblos indígenas son excluidos y marginados sin considerar el porcentaje que representan en los contextos nacionales[51].

Otro hecho relevante en referencia a la información estadística y sociodemográfica, es que las cifras globales no reflejan la profunda heterogeneidad de estas poblaciones. La palabra indígena es por si misma una forma general de definir la situación y condición de importantes sectores de la sociedad latinoamericana, por lo común poblaciones pobres y excluidas de los procesos de modernización y modernidad. Otra característica propia es la demanda por el reconocimiento de su identidad étnica, demanda que no parece encontrarse en otros grupos humanos con la fuerza y la emergencia que tiene hoy entre los diferentes grupos indígenas de América Latina y el Caribe.

Así, más allá de los rasgos compartidos del ser indígena, al interior de los países de la región coexisten diversos colectivos o comunidades, como señala Díaz-Polanco (1991)[52], que representan así mismo una diversidad de comunidades lingüísticas, algunas de ellas entroncadas entre si, otras separadas por ramas idiomáticas distintas que cohabitan o comparten espacios territoriales comunes.

La diversidad de los pueblos indígenas se expresa también en los variados espacios geográficos que ocupan dentro de los países y del continente. Aunque a los pueblos indígenas se les sigue asociando al ámbito rural, la migración campo / ciudad y el crecimiento natural de una población de origen indígena en zonas urbanas, representan una realidad cada vez más evidente[53].

[51] En países como Brasil por ejemplo, donde la población indígena alcanza según las distintas estimaciones y censos a un rango que va de un 0,1% a un 1% del total de la población nacional, han sido reconocidos constitucionalmente (en todo caso, la experiencia ha demostrado que el reconocimiento constitucional y legal de los pueblos indígenas no significa necesariamente un cambio en su situación histórica de marginación y exclusión. En cambio, en Chile donde el porcentaje de población llega al 10% (según el Censo de Población 1992) aún no existe reconocimiento constitucional y es uno de los pocos países con un número de población indígena significativa que no ha ratificado el Convenio 169 de la OIT. Otro caso es el de Guatemala, que está compuesta por más de un 50% de población indígena, y que durante la pasada década fue escenario de una larga guerra civil, en este evento los más afectados fueron los pueblos indígenas los que, paradójicamente, han estado al margen del bloque de poder y la toma de decisiones del país.

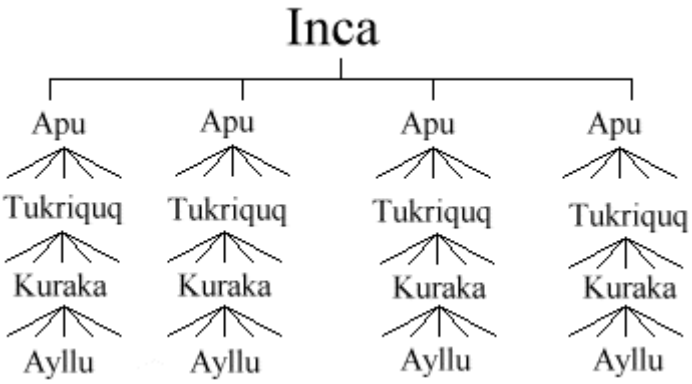
[52] Desde los cazadores recolectores de los llanos y selvas venezolanas y brasileñas compuestas por unos cientos de miles de personas, hasta las grandes sociedades agrarias altoandinas de Bolivia, Perú y Ecuador que alcanzan a varios millones de personas.

[53] En Chile por ejemplo, se calcula que de las 998.000 personas indígenas censadas el año 1992, un 80% reside en áreas urbanas, la mayor parte de ellas en la zona metropolitana de la capital. En las décadas recientes, se calcula que las grandes ciudades como Lima, La Paz o Ciudad de México han recibido un aporte mayor de población indígena que el que recibieron históricamente debido, sobre todo, al deterioro y estancamiento de las economías comunitario/campesinas, la pérdida de recursos productivos y la atracción y necesidad del trabajo asalariado urbano.

## Anexo X: Del imperio inca a las nuevas democracias, el proceso de desigualdad y exclusión indígena

El imperio (o "estado") inca, conocido como Tawantinsuyu tuvo una corta vigencia en toda su amplitud geográfica; menos de un siglo. Sin embargo, no generó un sentido de identidad común en todos los pueblos que la componían. Según los diversos estudios realizados[54], parece que tampoco puede hablarse de una identidad común quechua o aymara en las épocas precoloniales. Las más obvias eran las identidades a niveles inferiores, básicamente locales[55] o más probablemente por adscripción a determinados linajes, ayllus[56] o federaciones de éstos a niveles más o menos envolventes (ver gráfico).

**Gráfico. Organigrama del imperio inca**




Tampoco se conoce exactamente qué rol jugaba entonces cada lengua y sus múltiples variantes dialectales dentro de la identificación de estos grupos menores, aunque sí hay evidencias de que la distribución lingüística era, por entonces, muy distinta a la actual (Bouysse, 1987) y que no correspondía a jurisdicciones geográficas contiguas sino más bien a zonas ecológicas.

Limitándonos a los dos grupos lingüísticos mayores, parece que inicialmente los aymaras estaban sobre todo en áreas de altura, más aptas para el pastoreo, mientras que los quechuas se situaban en los valles agrícolas. La consolidación del quichua como lengua materna en muchas regiones de Bolivia y Ecuador[57] se vincula con la expansión tardía del Tawantinsuyu y con las

[54] Los estudios de mayor prestigio y certeza al respecto podemos encontrarlos en los trabajos de Xavier Albó.

[55] En nuestro trabajo pretendemos observar el por qué en Bolivia y Ecuador, y no en Perú, se producen movimientos indígenas a escala nacional y regional que permiten superar el localismo de estas identidades.

[56] El *ayllu*, o comunidad, es el núcleo social de la cultura andina. En los *ayllus* y también en buena parte de las comunidades rigen los principios andinos más importantes. Por ejemplo, la reciprocidad o principio del don en todas las esferas de la vida social: dar para recibir, y recibir comprometiéndose a devolver; la bi-partición o pareja estructural a partir del espacio –arriba abajo- y las dos mitades de toda organización social, que se subdividen siempre, en dos; la cooperación en sus dos formas: simple, el *ayni*, como un intercambio de trabajo por trabajo en la misma proporción y, alargada, la *minga*, trabajo a cambio de la comida, el buen trato y la fiesta, en faenas que requiere de mucha mano de obra; complementariedad entre lo individual y lo colectivo a partir de un primado de lo individual-familiar: la unidad doméstica o familiar trabaja lo que le corresponde o lo que es suyo y el fruto de su trabajo es para sus miembros.

[57] Todo el quechua boliviano es sólo una variante algo simplificada del cusqueño pero con muchas influencias aymaras. El quichua entró pronto como lengua franca en el actual Ecuador por intercambios

ulteriores políticas lingüísticas de los primeros misioneros. La identificación de aymaras y quechuas como grupos homogéneos (cada uno con su propio territorio) fue, en buena medida, resultado de la situación colonial que "redujo" a los ayllus en torno a nuevos pueblos para fines fiscales y evangelizadores y que, por otra parte, fomentó "lenguas generales" o francas para facilitar la evangelización[58].

En términos lingüísticos, se calcula que en los andes peruanos cerca de siete millones de habitantes hablan quechua mientras que unos 400.000 hablan aymará (NPIP, 1995). El quechua fue la lengua oficial del imperio inca y si bien hubo en una primera etapa una gran variedad lingüística, el quechua se convirtió en la lengua dominante en el territorio controlado por los incas, derivando así en una nueva herramienta en referencia a la construcción de identidad. La excepción fue el aymará, hablado por los habitantes del territorio actual que conforma Bolivia y la parte sur de Perú. A esta población les fueron garantizados un conjunto de derechos especiales entre los que se incluía el de usar su propia lengua.

Toda esta reconversión de la identidad étnica (ya no por afiliación a ayllus discontinuos o a etnias y lenguas locales) en torno a estas dos lenguas con cierta continuidad territorial se consumó sobre todo durante el siglo XVIII, fundamentalmente hasta 1776, momento en que Charcas (zona que se correspondería con la actual Bolivia), pasó a depender del nuevo virreinato de La Plata, todo el territorio quechua y aymara formaba parte del mismo virreinato de Perú (o Lima). Dentro de él, la mayor parte del territorio aymara quedaba dentro de la audiencia de Charcas[59].

En 1780-1782 se producía el levantamiento general de los varios Tupaq Amaru, desde el Cuzco (virreinato de Lima), y de los varios Kataris, en la audiencia de Charcas, recién pasada al virreinato de Buenos Aires como se ha señalado en el parágrafo anterior. Los primeros eran quechuas y los segundos aymaras. Por su diverso origen geográfico y lingüístico, se produjeron algunas tensiones entre líderes de ambos bandos, cuando llegaron a confluir en el célebre cerco de La Paz (1781).

Sin embargo, lo que más llama la atención es la unidad de este movimiento sin tener en cuenta ni las diferencias lingüísticas ni las barreras creadas por las jurisdicciones virreinales[60]. Hasta finales del siglo XX, con los movimientos indígenas que son objeto de de este estudio, no puede comprobarse una unidad semejante, de manera que el levantamiento general al que se ha hecho referencia permanece como una de las excepciones dentro de la historia latinoamericana al hablar de movimientos y rebeliones indígenas[61].

Por el norte, la Real Audiencia de Quito, creada en 1563, pertenecía también al virreinato del Perú. Pero en 1717 se creó el nuevo virreinato de Nueva Granada, del que pasó enseguida a

---

comerciales con la costa peruana; sus formas actuales mantienen vestigios de lenguas locales hoy perdidas y muestran más semejanzas dialectales con el cuzqueño que con otras variantes al norte y centro del Perú, aunque con una estructura bastante más simplificada.

[58] Fue también durante la etapa de la colonia que la lengua aymara fue adoptada también por casi todos los urus y que la lengua quechua se perdió en la costa, más criollizada, expandiéndose en cambio a muchas regiones antes aymaras y a otros muchos grupos menores hasta la selva del actual Ecuador y el Alto Putumayo ( hoy Colombia ).

[59] Que entonces cubría también la parte aymara hoy correspondiente a Perú hasta la serranía llamada precisamente La Raya por ser la frontera jurídica entre Cuzco y Charcas.

[60] Ver Albecia (1979) y Van Kessel (1992).

[61] Se produjeron también rebeliones en otras regiones al norte de Lima, entre las que sobresale la de Atusparia en Ancash, pero éstas ya no llegaron a vincularse formalmente con el levantamiento general de los Amarus y Kataris más al sur.

depender la ex audiencia de Quito, empezando así un "zigzag" jurisdiccional: a los cinco años se deshacía la jurisdicción recién creada y todo volvía a la situación anterior hasta que en 1739 se consolidó definitivamente este virreinato de Nueva Granada, incluyendo en él a la antigua audiencia.

La frontera del Tawantinsuyu y después la de la Colonia sólo penetró parcialmente en los vastos llanos orientales, de modo que muchos grupos étnicos permanecieron con sus formas tradicionales de vida[62]. Por su relativa autonomía frente al poder político colonial se fue creando lo que Block ( 1997 ) llama "cultura reduccional".

Tras las guerras de independencia surgieron tres estados separados. En 1821, Perú se declaró independiente. Ero Charcas (entonces llamado también el Alto Perú) evitó seguir siendo parte de Perú o de La Plata (Argentina) y en 1825 se transformó en nuevo estado llamado Bolivia en honor al libertador Bolívar[63]. La audiencia de Quito tampoco quiso mantenerse dentro de los límites del antiguo virreinato, del que ya no formaba parte, y apostó más bien a ser parte de la Gran Colombia (ver mapa). Pero este proceso tampoco se consolidó y en 1830 nació un tercer estado con el nombre de Ecuador.

Ni la experiencia del Tawantinsuyu ni la más larga del virreinato habían logrado generar un sentido de unidad dentro de tan vasto territorio. La adopción de nuevos nombres en Ecuador y Bolivia mostraba más bien el deseo de romper con el pasado y empezar algo nuevo.

Lo indígena no fue tomado en cuenta para la formación de esas nuevas repúblicas. Los indígenas fueron usados en las guerras de independencia y otras ulteriores y para reintroducir el tributo indígena (ver recuadro) como sostén básico del Estado, pese a que Bolívar lo había abolido. Cuando décadas después algunas tierras comunales se convirtieron en enclaves económicos de importancia comercial[64], las oligarquías locales no dudaron en apoderarse de ellas y transformarlas en haciendas. Por todo ello, desde la perspectiva indígena la independencia no fue tal y las diversas identidades sufrían un destino común. Asimismo, puede hablarse de la consolidación de una identidad indígena compartida que señalaba a las diversas poblaciones indígenas de los distintos países en oposición al resto de la población.

**Recuadro. Puntos de inflexión y tributo indígena**

Cuando en 1825 el dominio español finalizó definitivamente en la sierra andina, Bolívar suprimió la contribución impuesta a los indígenas por el gobierno español con el nombre de tributo. Sin embargo, pasados estos primeros años, la abolición del tributo quedó suspendida por la legislación republicana. En Bolivia, Simón Bolívar consiguió inicialmente que los indígenas solo estuvieran sujetos, como los demás ciudadanos de la República, a la contribución personal general, que debía ser abonada por todos los varones comprendidos entre los dieciocho y los sesenta años de edad. La raza no debía constituir ningún eximente, de manera que los tres pesos anuales que debían pagar en ese momento los indígenas significaban menos de la mitad de lo que antes abonaban. Sin embargo blancos y mestizos consideraron este impuesto general como indeseable e inaplicable para ellos y se negaron a pagarlo, por lo que el sucesor de Bolívar, el Mariscal Sucre, se encontró en serias dificultades no sólo políticas sino también económicas: al aplicar la reforma fiscal, la tributación al Estado se había reducido a cifras muy inferiores a las anteriormente obtenidas, porque blancos y mestizos no pagaban. Debió dar marcha atrás y recurrir a exacciones extraordinarias o a préstamos de particulares, cuando no a empréstitos internacionales,

[62] Una característica que, cómo veremos en las siguientes páginas, se mantiene hasta la actualidad.

[63] La nueva frontera internacional partía ahora el territorio aymara por el norte a uno y otro lado del lago Titicaca debido a los ajustes jurisdiccionales ocurrido en los últimos años de la Colonia.

[64] En sectores como los textiles, los mineros o por la proximidad a la nueva red ferroviaria. En las tierras bajas orientales fueron adquiriendo importancia comercial internacional productos como la quinina y el caucho. La explotación de estos y otros productos puso fin al secular aislamiento de muchos pueblos indígenas y dislocó a muchas de sus poblaciones.

haciendo gravitar sobre la hacienda republicana una perenne sensación de quiebra inminente. El tributo indígena debía ser repuesto. En 1820, este ramo fiscal representaba el 30% del total de los ingresos nacionales de Bolivia, por lo que su eliminación resultaba económicamente muy perjudicial para la República. Por tanto, en 1827 se volvió a establecer que los indígenas quedaban sujetos a la contribución que habían satisfecho hasta el momento. El tributo indígena fue puesto de nuevo en vigor y su recaudación alcanzó enseguida más del 40% del total de las rentas públicas de Bolivia. Perú siguió idéntico camino, e incluso Bolívar se vio obligado a reimplantar la contribución general de indígenas en toda la Gran Colombia. En Ecuador, si las rentas totales ascendían a 600.000 pesos, el tributo indígena superaba los 200.000, con lo cual su derogación parecía inviable para los representantes políticos. La cuestión se aclara si se considera que detrás de los discursos que defendían esta medida de reimplantación del tributo se hallaban los intereses de los grupos dominantes en las principales ciudades, para los cuales era impensable otro tipo de tributación diferente por el peligro de resultar ellos mismos afectados. Los indígenas no solamente constituían la mayor parte de la población sino que debían seguir siendo el principal recurso fiscal de las Repúblicas. Es bien significativo que en aquellos países, como Venezuela o Argentina, donde el tributo indígena representaba un escaso porcentaje de las rentas nacionales, no existieron graves problemas para su eliminación. En cambio, en aquellas otras repúblicas donde los indígenas conformaban el mayor porcentaje de población, el tributo fue repuesto e inclusive incrementado. Por ejemplo, en Bolivia, el tributo fue abolido varias veces, aunque tan sólo en el papel. Del mismo modo que era eliminado, renacía enseguida bajo un distinto apelativo. Por tanto, si el tributo indígena en 1790 equivalía al 27% del ingreso fiscal, en 1835, por ejemplo, alcanzó casi el 40%. En el caso boliviano, y a comienzos de la década de los treinta del s. XIX, las regiones con mayor población indígena aportaban la parte sustancial de la tributación republicana. La Paz, Potosí y Oruro participaban con más del 85%. A fines de la década de los treinta el tributo ya representaba el 52% del ingreso fiscal, pudiéndose señalar las grandes diferencias interregionales existentes, puesto que a mayor población indígena mayor ingreso de tributo provincial. Como la tasa no era individual sino colectiva, resultaba que los naturales del altiplano pagaban hasta tres veces más tributo por cabeza que los indígenas de los valles de Cochabamba y Chuquisaca, sin contar los del Oriente, donde no existía este impuesto. En Perú el tributo se mantuvo hasta la década de los cincuenta y en Ecuador hasta inicios de la de los sesenta. Y ello considerando que posteriormente a estas fechas y en algunos momentos y lugares, volvieron a reaparecer estas contribuciones. Al mismo tiempo se dictaron las leyes de "conscripción", que obligaban a los indígenas a realizar determinados trabajos gratuitos para el Estado (construcción de caminos, puentes, edificios) a cambio de comida.

Fuente: Elaboración propia a partir de Diputación de Córdoba (2002)

En las regiones andinas, transcurridas las primeras décadas de consolidación de los nuevos estados, se abrieron nuevas fuentes fiscales[65] que permitían prescindir del tributo indígena. Se inició así, con pequeños desfases cronológicos de un país a otro, un largo periodo de expoliación de tierras a las comunidades indígenas, a nombre del progreso y la democracia liberal.

El resultado fue una notable expansión de haciendas a costa de comunidades indígenas, consolidando y ampliando el proceso que la colonia ya había emprendido en la sierra ecuatoriana y en otros valles andinos con facilidades para la producción comercial (ver recuadro). La ideología y práctica de las clases dirigentes supo combinar muy bien la vieja lógica de los estamentos étnicos coloniales con las nuevas corrientes darwinistas, que subrayaban con argumentos pseudo científicos la superioridad de la raza blanca, y del liberalismo que asociaba la democracia con el acceso individual a la propiedad privada. Por tanto, nuevamente, a pesar de las diversas identidades indígenas, las poblaciones originarias eran consideradas de igual manera como seres "inferiores" y su lógica de vida colectiva quedaba relegada por nuevas concepciones individualistas[66].

[65] Sobre todo las exportaciones basadas en agricultura costeña ( Ecuador ), guano y lana ( Perú ) y minería ( Bolivia ); los dos últimos rubros incidieron directamente en la expoliación contra comunidades de altura.

**Mapa. La Gran Colombia**

**Recuadro. El proceso de configuración de las haciendas**

La consolidación o supresión del tributo llevaba aparejada la cuestión del mantenimiento de los derechos indígenas sobre las tierras comunales. Así había sido durante el período colonial ya que aunque el monto de la tasa era personal, la responsabilidad fiscal del pago del tributo correspondía a la comunidad a la que se hallaban adscritos, y tenían a la tierra comunal como fuente de ingresos para estos pagos. Las tierras familiares, en la Constitución de Cádiz de 1812, constituían la base de sustentación de la contribución personal. Por ello la abolición del tributo debía conllevar forzosamente el reparto de las tierras. Este principio liberal de desarrollar la propiedad difícilmente pudo ser sostenido por las primeras repúblicas en América Latina porque el tributo colectivo representaba el ramo fiscal más importante sin el cual era imposible sostener al Estado, dadas las dificultades de la élite criolla para aceptar una tributación diferente que les afectase. Y también porque, en algunos países como Bolivia, Ecuador y Perú, resultaba "peligroso", en opinión de algunos políticos, dotar a los indígenas de tierras en propiedad ya que con ellas accederían a la clase de propietarios y al ejercicio de sus plenos derechos de ciudadanía. Con el tributo en vigor no procedía el reparto de tierras, y considerando que buena parte de la población indígena estaba sujeta a sus tierras comunales, tampoco procedía concederles sus derechos ciudadanos. Es decir, durante aquellos años -más o menos para el área andina hasta la década de los setenta del S. XIX- en que la tierra, su producción y sus beneficios, no fueron importantes y representaron una escasa proporción de las rentas familiares de los sectores más influyentes en las políticas nacionales, el tributo indígena siguió siendo fundamental para el fisco republicano, y, aunque soportando grandes presiones, las comunidades pudieron seguir manejando y poseyendo sus tierras tradicionales. Pero cuando la situación cambió, especialmente con el crecimiento de la demanda externa de productos primarios, las tierras del interior comenzaron a cobrar un nuevo y alto valor. La aparición de nuevos señores de tierras (dado que eran bien escasas las vías de enriquecimiento que se abrían para las élites locales y regionales que no fuera la explotación de la tierra) obligó al desarrollo de la hacienda (mixta, agrícola y ganadera) y a la multiplicación de hacendados poderosos que necesitaron acumular grandes extensiones en zonas productivas. Un proceso que dio origen al gamonalismo serrano (gamonal: gran hacendado, señor de tierras y de indios, y representante

[66] El contrapunto fue una resistencia militante y continuada al expolio que suscitó cientos de sublevaciones, muchas de ellas reprimidas con masacres.

político del Estado en sus propiedades). Estos gamonales, con un fuerte poder político a escala local y regional, presionaron a sus gobiernos respectivos para liberalizar las tierras y "desvincular" a los indios -peones necesarios para trabajar las haciendas- de sus nexos comunitarios. Alcanzó así el cenit el proceso de avance sobre las Comunidades y sus tierras iniciado a fines de la colonia. Y este cenit se alcanzó, además, en áreas geográficas bien concretas, aunque bien extensas. En aquellas zonas en las que la economía de exportación adquirió un especial impulso, o donde las zonas de colonización se abrieron sobre regiones de escasa población indígena, el gamonalismo tuvo poca influencia. Pero en aquellas otras donde el valor de la tierra cobró auge y constituyó el principal factor de enriquecimiento de las grandes familias tradicionales y su más importante capital social y político y en las que la población indígena era abundante, organizada en torno a tierras comunales, el caciquismo gamonalista tuvo un notable desarrollo. Este fenómeno se detecta al norte de Ecuador y en los valles próximos a Quito y más al sur. En la región de Azuay y Cañar, la actividad económica basada en las operaciones mercantiles realizadas entre la costa y la sierra, vía Guayaquil y Machala, conllevó un escaso desarrollo del régimen de haciendas. En el Perú, en Lima y en la costa en general, se vivió una época dorada en torno al guano y los beneficios de las exportaciones, prestando poca atención a lo que sucedía en la cordillera. En la Sierra, en cambio, el gamonalismo, desde Cajamarca a Puno, constituyó el nudo vertebrador de la política y la economía, a costa de las tierras de cientos de Comunidades que fueron invadidas y disueltas y sus comuneros transformados en colonos de las haciendas. En Bolivia, el fracaso del modelo minero y el aislamiento a que fue sometido el país al perder su salida al mar como consecuencia de la Guerra del Pacífico, limitándose extraordinariamente su comercio exterior, llevaron a sus élites gobernantes a buscar en la tierra el único modo de enriquecimiento y soportar dicha situación. Pero esa tierra necesaria para ellos estaba ocupada por las comunidades en su mayor parte, y no dieron con otra solución que la de expulsar a sus moradores. Si desde los tiempos coloniales tributo había estado ligado a tierra comunal, desaparecido aquel debía desaparecer ésta. Los indios, por otra parte, dejarían de ser seres "colectivizados" en sus comunidades y pasar a ser individualmente sujetos republicanos. Esos fueron los argumentos jurídicos utilizados por la clase política para proceder al despojo. Era el triunfo del gamonalismo. Primero se procedió a conceder títulos de propiedad a aquellos indígenas que demostrasen haber estado personalmente en posesión de un determinado lote en los diez últimos años. Esto les obligaba a "desvincularse" de la Comunidad y a actuar como sujetos individuales. Fueron los famosos "Decretos de Desvinculación". En Bolivia se declararon las tierras propiedad del Estado, quedando los comuneros ligados a ellas solo en calidad de enfiteutas, por lo que el tributo venía a constituir en realidad un canon que abonaban al Estado por tierras que eran consideradas públicas. En 1866, las tierras "fiscales", es decir, las tierras de las comunidades, fueron puestas a la venta por el presidente Melgarejo. De una u otra manera, en todas las regiones andinas, se fueron dictando leyes mediante las cuales las tierras fueron rematadas por el Estado, aunque se preveían algunos "beneficios" para los indígenas: podrían reclamar parcelas a título personal en un plazo breve (en Bolivia éste se estableció en sesenta días) y mediante el pago de un canon. Si las tierras no eran reclamadas oficialmente (cabe aludir al desconocimiento de estos mecanismos legales por parte de los indígenas y de las trampas y ardides de que las que fueron víctimas), ni se abonaban las tasas (la escasez de numerario en sus manos era consustancial a su sistema productivo), las tierras serían enajenadas en una subasta pública. Con estas medidas la cantidad de tierra que quedó en manos de indígenas (y no colectiva sino individualmente) fue escasa y, desde luego, la mayor parte de las tierras comunales fueron liquidadas y vendidas, acabando en manos de los principales terratenientes. Muchos de los comuneros fueron "acogidos" por el nuevo propietario, el gamonal, quien dispuso que podían permanecer en el fundo como peones (siendo denominados como colonos en algunos lugares). A cambio de permitirles cultivar ciertas parcelas que les asignaba (las de peor calidad), trabajarían para él y a él debían asegurarles su lealtad y algunas prestaciones de servicios. Reverdeció así el pongaje: de entre los colonos, determinados indios "pongos" debían encargarse anualmente del servicio doméstico en la casa-hacienda, o de transportar en sus bestias de carga las mercancías y los productos de la hacienda hasta los mercados. Este régimen de semi-esclavitud, que en Ecuador recibió el nombre de huasipunaje (huasipongo, la casa de los pongos) y que significaba dedicar a la hacienda del patrón más de 320 días de trabajo al año, se extendió por toda la sierra. Quedaron así liquidadas no solo las formas tradicionales de organización indígena, no solo se eliminaron sus autoridades -que quedaron reducidas en el mejor de los casos a los de meros consejeros subterráneos entre los peones de las haciendas-, sino que desapareció también todo el sistema productivo anterior. La región andina quedó así reducida a la homogeneidad de la producción de la hacienda, para ser vendida en el marco regional o, en ocasiones, en el mercado internacional. El derecho individual quedaba sometido a la voluntad de los gamonales. La tierra era transmitida entre ellos por herencia o transferida por compraventa con sus indios adentro; eran parte de la misma.

Siguió un segundo periodo más articulado con los partidos de izquierda y de enfoque clasista y empezaron a difundirse *slogans* como "tierras al indio" y poco a poco se pusieron en marcha reformas agrarias que deshacían en parte el régimen de hacienda feudal tan incrementado en el periodo anterior. La primera, más "revolucionaria" y participativa ocurría en 1953 en Bolivia. En los otros dos países fueron más tardías, verticales y dobles: 1964 y 1972 en Ecuador, 1964 y 1969 en Perú[67]. En Perú el proceso fue mucho más sacudido. Primero estuvieron las numerosas y masivas tomas de tierra y un aborto de varias guerrillas, no muy sensibles a la identidad indígena. Después se produjo la revolución militar de Velasco Alvarado (1969 – 1975) que, con su reforma agraria, promovió grandes empresas agrarias colectivas pero ignoró a las comunidades. Siguió después una oscilación entre gobiernos de derecha u populistas que desembocó en la polarización armada entre Sendero Luminoso y el ejército (1981 – 1992), ambos distantes de las perspectivas de los pueblos indígenas. Éstos quedaron atrapados entre dos fuegos ajenos en un conflicto interno en que acabaron poniendo la mayor parte de los 20.000 muertos, tanto en la sierra andina como en la selva[68].

A medida que avanzaba este proceso, en la parte andina, se fue olvidando la problemática étnica y en lugar de "indígenas" se empezó a hablar sólo de "campesinos", relegando el apelativo de "indígena" a sólo los de la selva[69]. Así mismo, ya no se hablaba de "comunidades" sino de "sindicatos", "cooperativas" o simplemente "productores agrarios". Este enfoque, compartido por la derecha y la izquierda, parecía querer poner punto y final al tema de las identidades étnicas contrapuestas a la estatal, por fin generalizada y monopólica. Pero no ocurrió así ya que en la década de los años setenta se produjo un inesperado despertar étnico que persiste hasta hoy.

Lo que el proceso histórico parece dejar claro es que las identidades étnicas no son algo que viene dado ni reflejan necesariamente lo que marcaba a estos pueblos antes de la invasión colonial española. Mantener, perder o adoptar tales identidades depende mucho de cada contexto histórico y tiene siempre algo de estrategia deliberada (Baud et al., 1996)[70].

[67] Veremos después la importancia de las reformas agrarias en cuanto a la emergencia y configuración de los movimientos indígenas en los tres países objeto de nuestro estudio.

[68] Fueron ejecutados tanto por el ejército que los acusaba de "terrucos" ( terroristas ) como por Sendero Luminoso que los consideraba "soplones".

[69] Veremos como el cambio de identidad indígena a campesina y después de campesina a indígena es un factor clave para el surgimiento de los movimientos indígenas en Bolivia, ecuador y Perú.

[70] La perspectiva histórica es un factor clave para delimitar el surgimiento de los movimientos indígenas en América Latina y en los países elegidos como casos de estudio. Más adelante veremos que, hasta ahora, los diversos enfoques que han tratado de explicar o justificar la politización de la identidad carecen de este enfoque y, además de otros aspectos, es precisamente este vacío el que hace que tengamos que prescindir de ellos.

## Anexo XI: cuestiones históricas a tener en cuenta - encomienda, mita, tributo, reducciones y la catástrofe demográfica indígena

El concepto de encomienda y mita

Como recompensa por la conquista de los territorios y súbditos, al conquistador se le otorgaba (el Monarca a través del Virrey y del gobernador) una población (de indígenas) cediéndole derechos y títulos para recibir servicios, productos, metales preciosos, etc. Este es el concepto básico de encomienda.

Albó y Barnadas (1990) definen la encomienda como la atribución de una determinada cantidad de indios tributarios (generalmente pertenecientes a un territorio continuo, por tanto con sus autoridades, etc...) que puede ser uno o varios ayllus de familias dispersas por un territorio. La "tasa" o "tributo" consistía, al principio, en 250 ovejas, 150 cerdos, fanegas de maíz, ají, coca, etc. según lo que produjera el grupo de población asignado. El pago se hacía en dos mitades, en general en junio y diciembre. Posteriormente se incluyó también el pago en el metal precioso: plata (la moneda como tal fue incorporada posteriormente).

En un inicio, la encomienda no incluía "servicios personales", estos se prestaban por atribución u obligación a las ciudades. Existían otros encomenderos que, al margen de la reglamentación de la autoridad, sustituyeron el tributo por servicios personales o prestación laboral (hasta institucionalizarse la mita por orden del Virrey Toledo).

La recolección del tributo era global para toda la comunidad, siendo el cacique el encargado de distribuir internamente la carga. Por ello cumplía una función de doble lealtad: a los encomenderos y encomendados. Este sistema duró hasta el siglo XVIII.

Por su parte, la mita era el turno forzado de trabajo en las minas que de Potosí prestaban 139 pueblos de la región andina, estructurados en 16 provincias (Arze, 1987). Fue reestablecida en 1573 por el Virrey del Perú, Francisco de Toledo, basándose en la experiencia institucional incaica. Para el reclutamiento de los mitayos de Potosí, Toledo se valió de los caciques o kurakas[71].

Arze (1987) señala que las condiciones acordadas para la implantación de la mita fueron las siguientes: el envío a Potosí, por parte de las 16 provincias, cada 6 años, de indios varones entre 18 y 50 años de edad, 4 veces de por vida; la realización de turnos, gracias a los cuales trabajaría en cada uno de ellos sólo la tercera parte de los mitayos enviados, quedando en descanso los restantes dos tercios - además, sólo trabajarían 17 semanas y dos días (4 meses exactos) de las 52 anuales; la protección, doctrina y prevención de la salud correría a cargo del gobierno español.

Los víveres y jornales de los mitayos correrían a cargo, en forma obligada, de la azoguería potosina; el indio recibiría un peso por legua de viaje; el salario consistiría en cuatro reales para

[71] A partir de atribuciones conferidas por la administración española, los encargados de la recaudación de los tributos, del registro demográfico de las poblaciones indígenas sometidas a la mita y de elegir indios cédula (indios registrados para la mita), eran los caciques o kurakas. También estaban facultados para intervenir contra idolatrías, supersticiones de los indígenas, fomentar la doctrina cristiana, el estímulo al trabajo, etc. con lo que cumplían también un papel importante en el proceso de aculturación. Entre otras ventajas estaban eximidos de pagar tributos, realizar trabajos forzados y gozaban de privilegios para realizar ciertos negocios y transacciones, lo que fue aprovechado para el usufructo indebido de éstos sobre las tierras de los comunarios. En los últimos días de la colonia, para tener mayor control político, la administración española absorbió en gran medida las funciones de los caciques.

interior mina y tres para ingenio. El retorno al lugar de origen, para ser controlados por el kuraka, se debía realizar una vez cumplida su mita.

Estas disposiciones no fueron cumplidas, llegando los abusos a tales extremos que, por ejemplo, en vez de asistir cada 6 años los mitayos estaban obligados a asistir cada tres, dos e inclusive cada año. El pago en Potosí era de tres reales en lugar de cuatro como estaba establecido, lo cual era insuficiente para su subsistencia.

Los indígenas que evadían la mita debían pagar 60 pesos a los azogueros dueños de minas. Pocos volvían; desprovistos de tierras y ganado, algunos de ellos huían dejando familia y pertenencias, prefiriendo la migración errante a un trabajo abrumador y mortífero. En general se prefería a los indios casados para que fueran con sus mujeres, ya que los solteros huían del insoportable trabajo.

En 1812, las Cortes Generales de Cádiz decretaron la abolición de la mita. A pesar de ello, existen evidencias de que en 1814 se encontraban aún trabajando indios mitayos, menores de edad inclusive, en las minas de Potosí.

Durante el periodo de colonización, murieron 6 millones de indígenas bolivianos como consecuencia de la mita. La mita estaba complementada con el tributo para las Cajas Reales. Era el gravamen de vasallaje, traducido en dinero y en especies, que estaban obligados a aportar los aborígenes al gobierno español, durante los llamados semestres de San Juan y Navidad. Esta imposición recaía sobre los indios de la región y forasteros entre los 18 y 50 años. Estaban eximidos los indios residentes en las misiones de Moxos y Chiquitos y los naturales recién convertidos. Los caciques, las mujeres, los menores entre 12 y 18 años, niños, enfermos inválidos, sacristanes, cantores y, excepcionalmente, los individuos que habían cooperado con los españoles, en el desbaratamiento de rebeliones indígenas, como fue en el caso del levantamiento de Túpac Katari.

Este tributo competía exclusivamente a los indígenas. Era un pago per cápita. Desde 1578 estaba referido a todos los nativos de 18 a 50 años y desde 1618 sólo a los varones. Los encargados de la recaudación eran los corregidores y, una vez instaurado el régimen de intendencia esta responsabilidad pasó a los subdelegados, los que percibían el 3% de la suma aportada. El sistema de cobranzas fundamentado en el ayllu precolombino fue establecido por el Virrey Toledo. El kuraka o cacique era la autoridad responsable que entregaba el importe recaudado. El tributo a cancelar era de ocho pesos anuales, cinco en plata y el resto en auquénidos, textiles aborígenes, etc. (Ponce Sanginés, 1979).

Las reducciones y el tributo

Para organizar la extracción y remisión de los recursos a Europa, tanto de metales preciosos como de otros bienes, así como para fortalecer los mecanismos de control sobre la población indígena, fueron enviados desde España diversos administradores. Uno de ellos, el Virrey Francisco de Toledo, ordenó realizar una profunda reestructuración del espacio andino. Su política fue la de fragmentar la sociedad colonial en dos universos separados: la República de Españoles (con su propia legislación) y la República de los Indios (igualmente con una normativa particular, impuesta desde la actuación de unos jueces especiales llamados Corregidores de Indios); dicha política vino acompañada de un conjunto de disposiciones con las que se pretendió evitar la dispersión habitacional en que vivía la población andina, agrupándola y "reduciéndola".

Toledo obligó a la población indígena a vivir en "reducciones" o pueblos de indios, porque así sería más fácil controlarla y tasarla (someterla a tributo). Surgieron así las llamadas "comunidades de indios", en adelante la forma más característica de organización de la población indígena en los Andes. Las diversas comunidades o ayllus se vieron obligadas a

habitar y a trabajar solo en determinados nichos ecológicos, aquellos en que fueron situadas ("reducidas") a la fuerza por la Ordenanzas de Toledo.

Así, la complementariedad productiva característica de las poblaciones indígenas (el trueque) quedó quebrada y la subsistencia de las nuevas poblaciones entró en crisis al faltarles la mayor parte de sus recursos. Los que antes conseguían por intercambios recíprocos al interior del ayllu o entre varios de ellos, ahora debían obtenerlo en el mercado colonial —con la consiguiente monetarización de sus economías, abandonando o redimensionando el sistema de trueque-, o a través de la compra obligada de productos al Corregidor y a los precios que éste dispusiese.

Esta dislocación de las formas de organización del trabajo y de la producción indígenas, de su ubicación en el medio natural y de sus formas de relación, tanto adentro como afuera del ayllu, forzando a los pueblos a la transformación de sus economías naturales en economías coloniales, vino acompañada además por el establecimiento de la "Tasa de tributo". Los indígenas fueron agrupados en sus nuevos pueblos (normalmente situados por los españoles en las zonas bajas o en el fondo de los valles, es decir, lejos de las alturas de la sierra donde les sería más difícil controlarlos), debiendo abandonar los otros nichos ecológicos que tradicionalmente habían trabajado. Esto les obligó a concentrarse en una "población", concepto nuevo para ellos: un "pueblo de indios" que mantenía las características de las villas de españoles (plaza central, iglesia, casa del cabildo indígena, etc.). Allí se les entregaba una tierra comunal que debían cultivar para pagar con sus frutos el tributo que se les imponía (la "tasa" de cada pueblo) y se les obligaba a que eligieran una autoridad para su Comunidad, conocida como "alcalde de indios".

Una vez asentada la población en su nuevo emplazamiento, se contabilizaba el número de varones, que pasaban a ser considerados "indios originarios" de tal comunidad y, en función de su número, ésta quedaba "tasada" en una cantidad fija de tributo a pagar anualmente al Corregidor. Junto con esta tasa se fijaba también el contingente anual de varones ("mitayos") que la comunidad debía poner a disposición de la Corona y sus autoridades para las "mitas" (trabajos temporales obligatorios) que se les exigieran, a fin de ser remitidos donde y cuando se les ordenara. Es decir, reducción a Comunidades, a "pueblos de indios", tasa de tributo y cuota mitaya, fueron tres obligaciones fundamentales impuestas a la población indígena que trastornaron y dislocaron completamente el universo andino.

Las reducciones a pueblos de indios originaron el abandono de las formas de producción, relación y articulación prehispánicas, generando profundas crisis de subsistencia, dada la ausencia de muchos productos básicos que antes obtenían. Por otra parte, estas medidas originaron la huida de muchos indígenas de sus ayllus y parcialidades a fin de librarse del tributo y de las mitas. Algunos intentaron también regresar a sus lugares de origen, bien porque eran mitmacunas (colonos) del tiempo de los Incas que deseaban volver a sus tierras, o bien porque en el momento de la gran reorganización de Toledo estaban trabajando en nichos ecológicos lejanos de sus ayllus y fueron encuadrados y mezclados con comunidades que no eran las suyas. Unos fueron a las nuevas ciudades de españoles a trabajar como sirvientes o artesanos. Otros vinieron a recalar en los pueblos de indios ya establecidos, en calidad de "indios forasteros": es decir, no pertenecían a la Comunidad que los acogía, no tenían derecho a las tierras comunales, no pagaban tributo ni tenían obligaciones mitayas, pero debían estar dispuestos a trabajar en lo que la Comunidad les fuera señalando. La comunidad los recibía como tales "forasteros" porque representaban una aportación relevante de mano de obra que liberaba a los comuneros "originarios" de una parte de la carga laboral, por el excesivo esfuerzo al que estaban sometidos. También les arrendaron parcelas de las tierras comunales, lo que permitía a la Comunidad pagar con estas rentas una porción del tributo; o los mandaron como mitayos a sueldo, completando la cuota mitaya y librando así a algunos comuneros de la carga; o realizaron otros trabajos que los originarios no podían cumplir. Fueron así "indios de segunda" al interior de la Comunidad.

Todo lo anterior tuvo, además, un impacto muy importante sobre las antiguas autoridades indígenas. Las disposiciones de Toledo, en su afán por eliminar todo lo que recordara a etapas anteriores, se encaminaron a evitar la transmisión por herencia de las jefaturas étnicas, rompiendo así aparentemente los viejos linajes prehispánicos. Esta política dio al Virrey una gran capacidad de maniobra y de coacción, nombrando o destituyendo a las autoridades indígenas desafectas o dudosas con el nuevo orden. Aunque originó también la insumisión de muchas de ellas que protestaron o se alzaron contra el sistema; fueron perseguidas y reemplazadas por otras que rápidamente constituyeron sus nuevos linajes y aceptaron la situación de dominación, manteniendo su predominio social y su autoridad sobre el resto de "sus" indígenas.

En general, la mayoría de las antiguas autoridades decidió someterse, y apoyó la normativa que permitía grosso modo que los indígenas "originarios" eligieran a sus propias autoridades. Movieron todas sus influencias al interior de los pueblos y consiguieron permanecer al frente de las comunidades, aunque con ello algunos se transformaran así en un fundamental eslabón de la larga cadena expoliadora y explotadora de las Comunidades, construyendo desde sus linajes una suerte de ahidalgamiento más o menos hereditario. Bajo lo que entendieron como un pacto con el Monarca (tributo y obediencia a cambio de tierras), el Rey de España sería el que les conferiría la autoridad sobre su comunidad.

Por tanto, algunas de estas autoridades indígenas pudieron mantener ciertas prerrogativas sociales y económicas: por ejemplo, quedaron exonerados del pago del tributo y del servicio de la mita, y conservaron el usufructo de una parte del trabajo comunal en su provecho. Una de las habilidades de Toledo fue imponer la idea de que la obligatoriedad del tributo y de la mita equivalía al reconocimiento por parte del Rey de la propiedad de la tierra comunal para los originarios. Pagar el tributo y atender la mita era por tanto una especie de pacto entre la comunidad y la Corona por el derecho a la tierra.

Las comunidades indígenas, a pesar de ser una invención de Toledo, basadas en el viejo derecho castellano y a pesar también de que se tuvieron en cuenta muy escasamente las tradiciones andinas, vinieron a sustituir y a recomponer de alguna manera el espíritu y la esencia de los viejos ayllus; los comuneros se aferraron a sus nuevas señas de identidad como mecanismo de supervivencia.

Pero los abusos contra la población indígena fueron continuos a todo lo largo del período. No sólo no se respetó en general la legislación, ni siquiera la dictada específicamente para ella, sino que Corregidores y otras autoridades coloniales entendieron que la explotación de la mano de obra indígena constituía la médula del sistema de dominación, y usaron esta legislación abusivamente en su provecho.

De este modo, no es de extrañar que las autoridades indígenas o las Comunidades organizadas emprendieran movimientos de protesta que llegaron a la utilización de medidas de fuerza contra la opresión colonial. Los siglos XVII y XVIII están plagados de sublevaciones, alzamientos y motines, llevados a cabo por las comunidades a fin de recuperar lo que entendían como suyo e intentar defender sus derechos que sentían con toda razón conculcados y despreciados. La mayor parte de estos movimientos presentan un alcance muy local y concreto, con lo que fueron fácilmente reprimidos; pero algunos tuvieron un carácter masivo y se extendieron por toda la región, como el de Túpac Amaru en el sur peruano o el de los hermanos Katari en el Alto Perú (la actual Bolivia).

A principios del siglo XIX, la situación dio un giro inesperado. La Constitución de Cádiz de 1812 permitió a los indígenas, como súbditos del Rey, participar directamente en la vida política, tanto como sufragistas o como nuevas autoridades constitucionales. Así, en las elecciones realizadas en la sierra entre 1810 y 1812, y luego en 1820, los indígenas participaron abiertamente, eligiendo a sus representantes constitucionales y a los que debían

responsabilizarse de los gobiernos locales. Esta situación significó un cambio trascendental en cuanto a la composición y alcances de las autoridades en cada uno de los municipios. Otra consecuencia importante de la aplicación de la Constitución gaditana en los Andes fue la eliminación del tributo indígena y el reparto obligatorio de tierras tanto entre los comuneros y como entre los forasteros. Alcanzaban así todos por igual la consideración de ciudadanos en cuanto súbditos del monarca.

Pero el periodo de vigencia de la Constitución gaditana fue tan breve que apenas dio lugar a profundizar en estos cambios que pudieron haber llegado a ser trascendentales. La abolición de la Constitución dislocó de nuevo el horizonte político andino. En 1814 el rey Fernando la derogaba, volviéndose a la política absolutista. Quedaba restablecido el tributo y suspendidos los repartos de tierras.

La catástrofe demográfica indígena

La paulatina desaparición de la raza india se debe a múltiples factores, de entre los cuales la muerte violenta es uno de ellos (tal y como señala Bartolomé de Las Casas). Las tropas de los conquistadores eran muy reducidas y las diversas aproximaciones y estudios indican que no hubieran bastado para exterminar la cantidad de nativos que les atribuyen.

Fundamentalmente una gran mayoría de las muertes fueron causadas por epidemias y hambres periódicas - estas últimas ocasionadas por la desorganización y el desmoronamiento del antiguo orden social. La presencia de nuevas enfermedades traídas por los españoles, ante las cuales las poblaciones indígenas tenían muy pocas defensas biológicas y desconocimiento absoluto sobre cómo tratarlas, fue una de las causas de muerte más frecuente (por ejemplo, en el siglo XIV, la peste bubónica arrasó con dos tercios de la población europea).

El historiador español Nicolás Sánchez de Albornoz ha enumerado las enfermedades que causaron estragos entre los indígenas, señalando en primer lugar la viruela, que ocasionó la muerte de la mayoría de la población indígena de la isla La Española (que actualmente alberga a Santo Domingo y Haití). Esta enfermedad ocasionó posteriormente una gran mortandad en México cuando fue llevada allí involuntariamente por Hernán Cortés y sus soldados. La epidemia se extendería luego a América del Sur, cinco años antes de la llegada de Francisco Pizarro y sus soldados. Tras la viruela, cabe mencionar el sarampión, a partir de 1529 en las Antillas, en México en 1531, pasando luego a América Central. En 1545, una variante de la enfermedad del tifus devastaría México. Posteriormente, epidemias de estas enfermedades en diversas regiones de América, e incluso una epidemia de gripe, ocasionarían la muerte de muchos indígenas.

Además, el traumatismo que significó la conquista para el indígena parece haber originado una *desgana vital*, en palabras de Sánchez Albornoz, que se tradujo en un descenso de la natalidad. Al respecto, otro historiador español, José Pérez de Barradas, indica que los que desaparecieron fueron los indígenas, en parte por las guerras, en parte por la esclavitud, las encomiendas y las mitas; pero también por el abatimiento moral, las epidemias y las hambres periódicas. Como expresa el propio Sánchez Albornoz, los españoles se estremecieron con la mortalidad que provocaban aunque no tanto como los americanos  ya que el fenómeno de las epidemias era moneda corriente en toda Europa.

Lo cierto es que la viruela pasó de Europa al Caribe muy temprano. En mayo de 1519, los oficiales de La Española daban cuenta de que la enfermedad había matado a la mayor parte de los nativos de la isla y al llegar a México casi la mitad de la población de cayó, entre ellos el sucesor del emperador Moctezuma así como en Perú segó la vida de Huayna Capac, soberano inca, en 1524. En 1563 la viruela se cobró más de 30.000 vidas en las aldeas jesuíticas recién fundadas en la Bahía de San Salvador, en Brasil. Caracas, erigida doce años antes, sufrió el mismo año los azotes del sarampión y la viruela. La viruela cundió en Cuzco y se extendió hacia

Lima y Quito. Uno de cada cinco moradores desapareció. Perú padeció otro azote epidémico, originado en Cartagena entre un cargamento de esclavos; de orillas del mar subió a las alturas de Santa Fe de Bogotá, donde los aborígenes de la ciudad fueron literalmente diezmados; y luego pasó a Lima, Quito y Cuzco. De allí a Chile por el sur, y por el norte a Nueva España en 1588 afectando nuevamente a México en 1595.

Los indígenas, atemorizados por la gran mortalidad, huyeron a los bosques y montañas dejando abandonadas las poblaciones (algunas estimaciones cifran la mortalidad indígenas cerca del 90%). Esta y otras epidemias seguirían causando grandes niveles de mortalidad en la población hasta la introducción de la vacunación a finales del s. XVIII.

Se ha estimado que la población indígena americana al inicio de la conquista era cerca de 100 millones de personas, estimándose que cerca de 25 a treinta millones de este total se asignaba a la zona mexicana y un numero aproximadamente igual a la región andina. También existían poblaciones relativamente densas en las tierras centroamericanas (Sherburne, 1973). Para 1568, menos de cincuenta años después de que Cortés inaugurara el intercambio epidemiológico entre las poblaciones americanas y europeas, la población del centro de México había disminuido a tres millones, es decir, una décima parte de la que existía a la llegada de Cortés (Woodrow, 1964; Dobyns, 1966). La disminución continuó, aunque a un menor ritmo, durante los siguientes cincuenta años, alcanzado su punto mas bajo, alrededor de 1.6 millones, cerca de 1620.

La recuperación no se inició hasta después de treinta años y permaneció muy bajo hasta el siglo XVIII. Globalmente, el desastre de las poblaciones indígenas americanas asumió una escala difícil de imaginar. Relaciones de 20:1 o inclusive 25:1 entre las poblaciones precolombinas y la cantidad mínima posterior parecen ser aproximaciones cercanas a la realidad, a pesar de amplias variables locales (Dobyns, 1966).

Una disminución de 90 por ciento en la población en el transcurso de 120 años (es decir, en cinco a seis generaciones humanas), como ocurrió en México y Perú, produjo drásticas consecuencias psicológicas y culturales. La fe en las instituciones y creencias establecidas no pudo sostenerse ante tal desastre, las prácticas y los conocimientos empezaron a desaparecer. Esto, de hecho, fue lo que permitió que los españoles pudieran introducir su cultura y lenguaje en regiones donde millones de indígenas habían vivido previamente de acuerdo a sus propios estándares y costumbres.

Los españoles y los indígenas compartían una interpretación de la enfermedad epidémica como una forma evidente y maligna de castigo divino. La interpretación de la pestilencia como un signo de enojo divino era parte de la herencia española, incluida en el viejo testamento y en toda la tradición cristiana. Sus doctrinas religiosas reconocían el poder sobrehumano de las deidades cuyo comportamiento hacia los hombres a veces era agresivo. Fue, natural, entonces, para ellos asignar este efecto sin parangón a una causa sobrenatural, además de los esfuerzos de los misioneros españoles que inculcaban esta misma interpretación de la catástrofe a los conversos.

Los españoles eran casi inmunes a las enfermedades que arrasaban a los indígenas. Ellos casi siempre habían estado expuestos a ellas durante la niñez y así habían desarrollado inmunidad efectiva. Con la que la manifestación de parcialidad divina hacia los invasores era contundente. Las estructuras de autoridad nativas se derrumbaron: los viejos dioses parecían haber abdicado. La situación era proclive para las conversiones masivas y la docilidad hacia las órdenes de los sacerdotes, virreyes, terratenientes, empresarios mineros, recolectores de impuestos, y cualquier otro que hablara fuerte y tuviera piel blanca. Cuando los órdenes natural y divino se habían perecían declararse en contra de las tradiciones y creencias nativas se derrumbaban las bases para la resistencia.

La extraordinaria facilidad de la conquista española y el éxito que tuvieron unos pocos cientos de hombres en asegurar el control de vastas áreas y millones de personas se entiende a través de estos parámetros. Perdida la fe en la instituciones y los líderes, los españoles tuvieron a las poblaciones indígenas a su merced. La derrota psicológica provocada por el rápido colapso de la sociedad indígena introdujo una parálisis a dicha sociedad, asombrada e incapaz de interpretar los fenómenos epidemiológicos que ocurrían en su interior. Esta inmovilidad fue la que permitió que el conquistador español introdujera un nuevo orden en el que estableció como dueño de tierras y personas, sobre los restos de una civilización indígena que se consideró a sí misma abandonada por los dioses y destinada a ser esclavizada.

## Anexo XII: Relación de tablas presentadas en la investigación

Tabla 1. Demandas indígenas actuales por país (América Latina); p.25

Tabla 2. Demandas indígenas (grandes ejes); p.26

Tabla 3. Cronología de levantamientos, guerras y rebeliones indígenas (Mediados s. XVI - s. XIX); p.28

Tabla 4. Tipos y dimensiones de desigualdad; p.33

Tabla 5. Población indígena estimada en América Latina; p.43

Tabla 6. Grupos indígenas más importantes; p.43

Tabla 7. Hitos y Reconocimiento derechos indígenas (panorama internacional); p. 47

Tabla 8. Principales investigaciones sobre los movimientos indígenas en América Latina; p.48

Tabla 9. Conflictos armados por región, 1990 – 1999; p.49

Tabla 10. El modelo de Anthony Smith (1981); p.68

Tabla 11. Enfoques básicos en relación a la configuración de identidades étnicas; p. 78

Tabla 12. Teorías sobre la formación de las identidades sociales; p. 78

Tabla 13. Tratamiento de las Movilizaciones étnicas como resultado del proceso; p.84

Tabla 14. Movimiento indígena en Ecuador; p.85

Tabla 15. Movimiento indígena en Bolivia; p.86

Tabla 16. Movimiento indígena en Perú; p.86

Tabla 17. Países que transitaron a la democracia en América Latina, 1979-1990; p. 113

Tabla 18. Marco jurídico reciente sobre derechos indígenas e institucionalidad estatal; p.120

Tabla 19. Desigualdad en distribución del ingreso 1960-1999. Medias regionales del coeficiente de Gini por décadas; p.122

Tabla 20. Bolivia: años de estudio según condición étnica; p.151

Tabla 21. Capital Humano en Ecuador. 1990-2001. Tasa de analfabetismo en porcentaje, grado medio de escolaridad en años y nivel educativo conseguido en porcentaje sobre el grupo etáreo de referencia; 123

Tabla 22. Bolivia: discriminación laboral por grupo ocupacional según condición étnica; área urbana, 2000; p. 123

Tabla 23. Posición de los países según el Índice de Desarrollo Humano (IDH) desagregado por condición étnica; p. 124

Tabla 24. Percepción de la corrupción en América Latina. 2003; p.124

Tabla 25. Confianza pública en los políticos en América Latina. 2003; p.124

Tabla 26. Satisfacción con la democracia en América Latina. 1996-2004 (%); p. 128

Tabla 27. Apoyo a la democracia en América Latina. 1995-2004 (%); p.128

Tabla 28. Regímenes de ciudadanía en América Latina; p.158

Tabla 29. Relación Estado-poblaciones indígenas (repaso histórico; desde la colonia a 1970). La desigualdad como norma; p.160

Tabla 30. Superficie de tierras distribuidas y beneficiarios en departamentos bolivianos (1953-1993); p.161

Tabla 31. Gasto Social en Bolivia (1980-1993); p.169

Tabla 32. Gastos del Gobierno central peruano por sectores económicos como porcentaje del PIB; p.169

Tabla 33. Evolución del gasto social público en Ecuador. 1972-2002. Estructura del gasto social público por categorías principales en porcentaje sobre el PIB en términos constantes; p.170

Tabla 34. Crecimiento de la población amazónica peruana (1940-1981); p.171

Tabla 35. Niveles de pobreza en América Latina (%); p.173

Tabla 36. Análisis de la pobreza según área geográfica en Bolivia. Promedio 1999-2001; p.175

Tabla 37. Evolución de la pobreza en Ecuador. 1990–2001; p.175

Tabla 38. Evolución de la pobreza en Perú. 1997-2001; p.176

Tabla 39. Desigualdad en países centro-andinos (Bolivia, Ecuador, Perú) medida a través del Coeficiente de Gini; p.179

Tabla 40. Poblaciones indígenas, pobreza, desigualdad y desarrollo humano: 1994 – 2004; p.180

Tabla 41. América Latina: incremento en la probabilidad de ser pobre siendo indígena (%); p. 187

Tabla 42. América latina: promedio de aumento en las ganancias obtenidas del mercado laboral por año adicional de escolarización; p.187

Tabla 43. México: Ratio (%) del ingreso mensual obtenido por indígenas / no-indígenas, por categoría de población; p. 187

Tabla 44. Ecuador: aumento de la pobreza urbana y rural (tasa de pobreza por % de población); p.188

Tabla 45. Bolivia: Analfabetismo y etnicidad (censos 1976, 1992, 2001); p.190

Tabla 46. Bolivia: Etnicidad y nivel de escolarización (censos 1976, 1992, 2001); p.190

Tabla 47. América Latina: media de años de escolarización; población de 15 años y más; p.191

Tabla 48. América Latina: Resultados obtenidos por niños indígenas / no indígenas en pruebas de matemáticas; p.192

Tabla 49. América Latina: Población con seguro sanitario (%); p.192

Tabla 50. Bolivia: Etnicidad y mortalidad infantil (censos 1976, 1992, 2001); p.193

Tabla 51. Bolivia: municipios de acuerdo al Índice de Desarrollo Humano (IDH); p.195

Tabla 52. Bolivia: Municipios según Índice de Desarrollo Humano; p.196

Tabla 53. Bolivia: Índice de Desarrollo Humano (1997); p.196

Tabla 54. Políticas corporativistas en países centro-andinos; p.215

Tabla 55. Población rural sobre el total poblacional de países centro-andinos 1960-2003 (%); p.219

Tabla 56. Población urbana sobre el total poblacional de países centro-andinos 1960-2003 (%); p.219

Tabla 57. Países centro-andinos: extensión geográfica (Kilómetros cuadrados); p. 224

Tabla 58. Proporción de población indígena de acuerdo a diversos criterios; p. 235

Tabla 59. Identidades, enfoques y críticas; p.270

Tabla 60. Principales explicaciones sobre el resurgimiento de identidades indígenas en América Latina; p.276

Tabla 61. Principales explicaciones sobre las movilizaciones indígenas en América Latina; p.296

Tabla 62. Aumento de la conflictividad en Bolivia. 1995-2000; p.329

Tabla 63. Elecciones Nacionales en Bolivia. 2002 (% de los votos); p.330

Tabla 64. Porcentaje de Población de seis y más años según idioma hablado en Bolivia (1976-1992); p.334

Tabla 65. Bolivia: población de 4 años y más según idioma que aprendió a hablar en su niñez por zona geográfica; p.334

Tabla 66. Población indígena en Bolivia: Censos 1900, 1950, 2001; p. 334

Tabla 67. Bolivia: autoidentificación con pueblos originarios (censo 2001); p. 335

Tabla 68. Rasgos distintivos de la nueva hacienda colonial; p. 337

Tabla 69. Evolución del sistema educativo boliviano: población estudiantil, analfabetismo y asignación presupuestaria (1990-1995); p. 354

Tabla 70. Bolivia: Porcentaje del PIB destinado a educación (1965-2000); p.354

Tabla 71. Bolivia: Superficie distribuida por beneficiario según clase de propiedad (1953-2002); p.356

Tabla 72. Bolivia: Estados de sitio en democracia (1985-2003); p.369

Tabla 73. Gobiernos en Bolivia. 1978-1982; p.372

Tabla 74. Estructura de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB); p.373

Tabla 75. Bolivia: 1990-2000; coca, tierra y agua: una década de agitación indígena y campesina (síntesis cronológica); p.381

Tabla 76. Producción de hoja de coca y cocaína (toneladas métricas); p.385

Tabla 77. Bolivia: pueblos indígenas y originarios por zonas (Censo de 1993); p.394

Tabla 78. Bolivia: Volumen poblaciones indígenas por región; p.394

Tabla 79. Bolivia: población indígena y originaria por zonas y departamentos; p.395

Tabla 80. Bolivia: densidad poblacional en municipios por departamentos; p.395

Tabla 81. Bolivia: densidad poblacional en municipios por regiones geográficas; p.396

Tabla 82. Bolivia: Condición de pobreza según lengua materna; p.396

Tabla 83. Bolivia: incidencia de la pobreza (total nacional) según idioma hablado por el jefe del hogar (1990-1995); p. 397

Tabla 84. Bolivia: Caracterización del jefe del hogar según idioma hablado y nivel de pobreza; p.397

Tabla 85. Bolivia: Ingreso promedio por zona geográfica según idioma; p.398

Tabla 86. Misiones jesuitas en Mojos (primera mitad s. XVIII); p.402

Tabla 87. Estructura de la Confederación de Indígenas del Oriente y Amazonía de Bolivia (CIDOB); p.408

Tabla 88. Bolivia: Resultados elecciones presidenciales (1993); p. 443

Tabla 89. Bolivia: Resultados elecciones presidenciales, 1997 (%); p.444

Tabla 90. Bolivia: Cronología de sucesos (enero-abril, 2001); p.448

Tabla 91. Bolivia: las principales áreas de conflicto tras las elecciones de 2002; p.454

Tabla 92. Bolivia: evolución en la cifra de delitos, 1990-2001; p.457

Tabla 93. Bolivia: comparativa de resultados electorales, 1985 – 2002 (% votos); p.458

Tabla 94. Bolivia: cronología de sucesos (mayo-agosto, 2003); p.459

Tabla 95. Composición del movimiento indígena ecuatoriano; p.493

Tabla 96. Conflictos y tipos de conflictos en Ecuador. 1987 – 2000; p.496

Tabla 97. Número de conflictos por cuatrimestre Noviembre 1999- Febrero 2003; p.497

Tabla 98. Breve cronología del movimiento indígena ecuatoriano; p.498

Tabla 99. Frecuencia de Conflictos en Ecuador (marzo-octubre, 2003); p.499

Tabla 100. Tipos de Conflicto (marzo-octubre, 2003); p.500

Tabla 101. Ecuador: categorías de indígenas tributarios. Cuenca, 1790; p.502

Tabla 102. Ecuador: categorías de indígenas tributarios (II). Cuenca, 1790; p.503

Tabla 103. Ecuador: poblaciones indígenas de la sierra y la amazonía; p.504

Tabla 104. Ecuador: Nacionalidades indígenas (por región e idioma); p.505

Tabla 105. Distribución de la población rural en la Sierra (1990); p.508

Tabla 106. Principales alzamientos indígenas en Ecuador (1990-2001); p.513

Tabla 107. Ecuador: Litigios comunales (1930-1962); p.514

Tabla 108. Ecuador: conflictos y sublevaciones rurales en la sierra (1916-1930); p.514

Tabla 109. Distribución regional de las provincias en Ecuador; p.522

Tabla 110. Legislación sobre tierras y derechos comunales (1820-1947); p.529

Tabla 111. Comunas y población comunera en Ecuador: 1947; p.531

Tabla 112. Provincia de Chimborazo: Número de reclamos por la tierra (extensiones de 20 o más hectáreas) por años y regiones (1971-1991); p.542

Tabla 113. Tierra transferida por IERAC por años y regiones (en hectáreas). Provincia de Chimborazo (1964-1991); p.544

Tabla 114. Provincia de Chimborazo: Número de Comunidades oficialmente reconocidas por años y regiones (1937-1991); p.548

Tabla 115. Ecuador: distribución de organizaciones por periodos según provincias; p.549

Tabla 116. Ecuador: Proyectos financiados por PRODEPINE; p.552

Tabla 117. Ecuador: el estado y la cuestión indígena (1830-1998); p.553

Tabla 118. Ecuador: el artículo 191 de la Constitución de 1998; p.554

Tabla 119. Organigrama de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE); p.563

Tabla 120. Esquema organización territorial de la CONAIE; p.564

Tabla 121. Ecuador: resultados elecciones presidenciales de 1996; p. 585

Tabla 122. Ecuador: Resultados por provincia y partido elecciones 1996; p.586

Tabla 123. Ecuador: Resultados elecciones presidenciales, 1998 (%); p.587

Tabla 124. Ecuador: resultados elecciones presidenciales 2002; primera vuelta; p.609

Tabla 125. Ecuador: Resultados elecciones presidenciales, 2002 (segunda vuelta); p.609

Tabla 126. Ecuador: cronología de sucesos (enero-abril, 2004); p.611

Tabla 127. Ecuador: cronología de sucesos (mayo-agosto, 2004); p.614

Tabla 128. Perú: principales poblaciones indígenas (tierras altas y amazonía); p.631

Tabla 129. Perú: indicadores sociodemográficos para todo el país y por regiones naturales (hasta 1980); p.632

Tabla 130. Perú: Poblaciones indígenas y Constituciones (1920, 1933); p.640

Tabla 131. Perú: resultados elecciones presidenciales 1931; p.642

Tabla 132. Perú: elecciones presidenciales 1939; p.643

Tabla 133. Perú: resultados elecciones presidenciales, 1945; p.643

Tabla 134. Perú: resultados elecciones presidenciales, 1950; p.643

Tabla 135. Perú: resultados elecciones presidenciales, 1956; p.644

Tabla 136. Perú: resultados elecciones presidenciales, 1962; p.645

Tabla 137. Perú: elecciones presidenciales 1963; p.645

Tabla 138. Perú: Evolución en la cifra de sindicatos reconocidos (1905-1984); p.651

Tabla 139. Perú: resultados elecciones presidenciales 1980; p.654

Tabla 140. Perú: resultados elecciones presidenciales, 1985; p.656

Tabla 141. Perú: resultados elecciones presidenciales 1990; p.657

Tabla 142. Perú: Pueblos indígenas y la Constitución de 1993; p.658

Tabla 143. Perú: excavaciones conceptuales – los orígenes del artículo 89 de la Constitución peruana de 1993; p.661

Tabla 144. Perú: auto-percepción étnica (2000); p.665

Tabla 145. Perú: población indígena – hablantes maternos de lenguas indígenas; p.665

Tabla 146. Perú: Repartición de hectáreas estandarizadas según el tipo e beneficiarios al 30 de septiembre de 1979; p.673

Tabla 147. Perú: breve cronología de eventos relevantes en la historia del terrorismo peruano; p.686

Tabla 148. Distribución de la población peruana, crecimiento intercensal y densidad (en miles de habitantes); p.697

Tabla 149. Información básica sobre las colonizaciones dirigidas (antes de 1974); p.697

Tabla 150. Perú: legislación específica y poblaciones indígenas; leyes y decretos, 1969-2002; p.707

Tabla 151. Perú: resultados elecciones presidenciales, 2001 (primera vuelta); p.708

Tabla 152. Perú: resultados elecciones presidenciales, 2001 (segunda vuelta); p.708

## Anexo XIII: Relación de cuadros de texto presentados en la investigación

Recuadro 1. Las insurrecciones y levantamientos indígenas durante el siglo XVIII; p.21

Recuadro 2. Movilización indígena en Perú: la profecía incumplida; p.45

Recuadro 3. Indigenismos y neo-indigenismos en América Latina; p.109

Recuadro 4. El problema de la discriminación; p.125

Recuadro 5. Una visión desde los clásicos: ciudadanía, derechos y desigualdad; p.143

Recuadro 6. Hacia una definición de ayllu; p.165

Recuadro 7. Perú: Lima y la `reconquista´ andina; la pérdida de identidad en la capital; p.220

Recuadro 8. Casos excepcionales: las marchas hacia Lima; p.237

Recuadro 9. El movimiento indigenista y sus expresiones en los países centro-andinos; p.244

Recuadro 10. El fenómeno de la "idea crítica"; p.246

Recuadro 11. La Ley de Reforma Agraria de 1953: minifundio y latifundio; p.356

Recuadro 12. Manifiesto de Tiwanaku, 1973 (introducción); p.372

Recuadro 13. La pugna entre la CSUTCB y la COB; p.374

Recuadro 14. Bolivia: Anecdotario sobre el cultivo de la hoja de coca; p.379

Recuadro 15. Evo Morales y la Asamblea de Soberanía de los Pueblos; p.386

Recuadro 16. Bolivia y las elecciones de 2002: ¿un punto de inflexión?; p.387

Recuadro 17. Bolivia: la politización de los conflictos sociales a partir de 2002; p.389

Recuadro 18. El regreso de Felipe Quispe; p.391

Recuadro 19. La amazonía boliviana: historia de un "olvido"; p.398

Recuadro 20. Bolivia: Decreto 7765 de 1966 (Ley de Colonización); p.401

Recuadro 21. Principios básicos de la CIDOB (según su perfil institucional); p.410

Recuadro 22. CIDDEBENI; p.418

Recuadro 23. CIRABO, la Subcentral Indígena de San Ignacio y la emergencia de otras organizaciones; p.419

Recuadro 24. Demandas, valores y discursos en el oriente boliviano; p.422

Recuadro 25. La Marcha por la Dignidad y los Acuerdos alcanzados; p.425

Recuadro 26. La Ley INRA y la problemática de la tierra en Bolivia; p.431

Recuadro 27. El problema de la tierra en el Oriente; p.434

Recuadro 28. Crónica de la “Guerra del Agua” en Cochabamba; p.445

Recuadro 29. La democracia “pactada” en Bolivia; p.452

Recuadro 30. El análisis del problema de la coca; p.469

Recuadro 31. Los obrajes en Ecuador; p.528

Recuadro 32. La teología de la liberación en América Latina; p.559

Recuadro 33. Conflictos petrolíferos en Ecuador: el caso de Pastaza; p.570

Recuadro 34. La Coordinadora de Movimientos Sociales; p.579

Recuadro 35. Resoluciones y Conclusiones del Primer Congreso Nacional de la Coordinadora de Movimientos Sociales (Quito; 28-29 de abril, 2001); p.579

Recuadro 36. Perú: 1700-1800, el siglo de las rebeliones indígenas; p.627

Recuadro 37. Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA); p.628

Recuadro 38. Breve apunte sobre las “Repúblicas de Indios”; p.634

Recuadro 39. La Constitución de 1920 y el Art. 58; p.638

Recuadro 40. Perú. Inestabilidad democrática, golpes de Estado y dominio de los militares (1919-1980); p.647

Recuadro 41. Perú: la guerra de guerrillas en la década de los sesenta; p.647

Recuadro 42. El día del Campesino y la Ley de Reforma Agraria; p.649

Recuadro 43. La Confederación campesina del Perú (CCP); p.676

Recuadro 44. Las rondas campesinas en Perú; p.685

Recuadro 45. El trapecio andino; p.710

Recuadro 46. Demandas e identidades: la reforma institucional en Bolivia; p.774

Recuadro 47. El concepto de multiculturalismo y sus variantes; p.784

## Anexo XIV: Relación de mapas presentados en la investigación

Mapa 1. El imperio inca; p.45

Mapa 2. Localización y extensión del imperio inca; p.102

Mapa 3. Pueblos indígenas en América Latina (%); p.104

Mapa 4. Mapa del Virreinato del Perú y la Plata; p.230

Mapa 5. Mapa de los departamentos bolivianos; p.323

Mapa 6. Localización del Chaco; p.343

Mapa 7. Regiones de cultivo de la hoja de coca en Bolivia; p.381

Mapa 8. Mapa de los departamentos bolivianos; p.397

Mapa 9. Localización del Parque Nacional Isiboro-Securé; p.415

Mapa 10. Mapa de las regiones de Ecuador; p.488

Mapa 11. Mapa de las nacionalidades indígenas de Ecuador; p.506

Mapa 12. Localización de Otavalo; p.512

Mapa 13. Regiones naturales de Ecuador (Costa, Sierra, Amazonía); p.524

Mapa 14. Perú: ubicación del departamento de Puno; p.629

Mapa 15. Expansión geográfica de Sendero Luminoso en Perú (1981-1990); p.683

Mapa 16. Perú: mapa de cultivos de coca; p.701

## Anexo XV: Relación de gráficos presentados en la investigación

Gráfico 1. Incentivos, oportunidades y medios; p.39

Gráfico 2. Incentivos, oportunidades, capacidades y factores de ajuste; p.41

Gráfico 3. La fortaleza del movimiento indígena en países centro-andinos; p.41

Gráfico 4. ¿El efecto contagio?; p.47

Gráfico 5. Interacción de teorías (variables independientes); p.52

Gráfico 6. La influencia de los factores de ajuste; p.53

Gráfico 7. Condicionantes de la desigualdad; p.57

Gráfico 8. Relaciones de interacción: primordialismo, instrumentalismo, constructivismo; p.72

Gráfico 9. Constructivismo, entre el primordialismo y el instrumentalismo; p.73

Gráfico 10. Constructivismo y situacionismo; p.80

Gráfico 11. Sociedad moderna y sociedad tradicional; p.87

Gráfico 12. Evolución del apoyo a la democracia en Ecuador y América Latina. 1996-2003; p.129

Gráfico 13. Los regímenes de ciudadanía corporativista; p.166

Gráfico 14. El régimen de ciudadanía neoliberal; p.172

Gráfico 15. Los incentivos para la movilización; p.183

Gráfico 16. Evolución libertades civiles y derechos políticos en Bolivia (1972-2002); p.206

Gráfico 17. Evolución de derechos políticos y libertades civiles en Ecuador. 1977-2002; p.206

Gráfico 18. Lima y la represión indígena; p.232

Gráfico 19. Distribución geográfica de la producción de hoja de coca en Perú; p.240

Gráfico 20. Tasas de aprobación al gobierno y a la oposición en Bolivia (2003); p.457

Gráfico 21. Bolivia: Justificación de un golpe militar por partido; p.459

Gráfico 22. Peso de los tipos de Conflictos en Ecuador 1987 – 2000; p.498

Gráfico 23. Atentados en Lima (cono norte, sur y este) 1980-1992; p.620

Gráfico 24. Ataques a patrullas policiales en Lima (1986-1992); p.620

Gráfico 25. Mecanismos de conexión de Sendero Luminoso con el campesinado; p.622

Gráfico 26. Evolución económica de Perú. 1980-2003; 623

Gráfico 28. Evolución de los derechos políticos y libertades civiles en Perú. 1980-2002; p.625

## Anexo XVI: Relación de entrevistas realizadas para la investigación[72]

| Relación de personas entrevistadas para la investigación | | | |
|---|---|---|---|
| **Nombre** | **Organización** | **Cargo** | **País** |
| Teresa Canaviri Sirpa | Viceministerio de la Mujer | Viceministro | Bolivia |
| Gabriel Mariaca | Fondo Indígena | Coordinador Área Pueblos Indígenas | Bolivia |
| Egberto Tavo | Confederación de de pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB). | Líder | Bolivia |
| Marcial Fabricano | Viceministerio de Asuntos Indígenas | Viceministro | Bolivia |
| María Eugenia Choque Quispe | Ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios, MAIPO | Viceministra de Políticas Indígenas | Bolivia |
| Marilu Escobar | Movimiento Femenino Iberoamericano Senti-Pensante (MOFISP) | Coordinadota General | Bolivia |
| Marcos Terena | Fundación Nacional del Indio | Coordinador General de los Derechos Indígenas y líder indígena yanomami | Brasil |
| Leonzo Barreno | Universidad Indígena Federada de Saskatchewan | Experto en Asuntos Indígenas; coordinador del Departamento de Proyectos Indígenas e Internacionales | Nacido en Guatemala en una comunidad maya. Actualmente vive y trabaja en Canadá. |
| Leslia Vela | Fundación Abya-Yala | Directora | Sede en Montreal (Canadá) |
| Félix Atencio González | Consejo Andino de Naciones Originarias y miembro de la Comunidad de Rancas | Líder Quechua y especialista en temas indígenas | Perú |
| José Zárate | Six Nations Internacional Development Agency | Coordinador de Proyectos | Sede en Ottawa (Canadá) |
| Vilma Rocío Almendra Quiguanás | Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN | Líder comunitaria | Colombia |
| María Bélgica Chela | Red Kiechua | Coordinadora operativa | Ecuador |
| Miriam Masaquiza | Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) | Líder Kichwa Salasaca. Representa a los pueblos indígenas ecuatorianos en el Foro Permanente sobre Asuntos Indígenas de Naciones Unidas. | Ecuador |
| José Yungan | Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) | Dirigente de Juventudes | Ecuador |
| María Eugenia Aguilar Castro | Resurgimiento Ancestral Indígena Salvadoreño (RAIS) | Especialista en Derechos Indígenas y líder indígena maya | El Salvador |
| Norma Isabel Sactic | Defensoría de la Mujer | Representante del | Guatemala |

[72] Algunos de los entrevistados solicitaron no ser incluidos en este listado por motivos diversos. Por ello, respetando su decisión, incluimos una relación de entrevistados que no mostraron inconveniente alguno en ser citados en estas páginas.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Suque | Indígena | Movimiento Político de Mujeres Mayas (MOLOJ) | |
| Jacinto de Paz Pérez | | Especialista en Educación Bilingüe Intercultural | Guatemala |
| Margarita Antonio | Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN) | Directora de Comunicación | Nicaragua |
| Bigdidili López | Unión Nacional de Mujeres Kunas | Líder indígena | Panamá |
| Jorge Agurto | Conferencia Permanente de Pueblos Indígenas COPPIP | Secretario Técnico | Perú |
| Edith Bolívar | Federación de Comunidades Nativas Pueblo Cacataibo (Amazonía peruana) | | Perú |
| Magno Ortega | Miembro coordinadora Nacional de Desplazados y Comunidades en Reconstrucción del Perú (CONDECOREP) | | Perú |
| Dina Apaza Arce | Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER); Quechua Network | Coordinadora de Radio Yaravi en Arequipa | Perú |
| Isabel Hernández & Silvia Calcagno | Comisión Económica para América Latina y el Caribe de Naciones Unidas (CEPAL) | Funcionarias de la División de Población (CELADE, Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía) | Chile |
| Marcos Matías | Fondo Indígena | Presidente del Consejo Directivo | Bolivia |
| Oswaldo Kreimer | Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos | Especialista en temas indígenas | |
| Nidia Bustillos Rodriguez | Organización de Mujeres Aymaras del Kollasuyo (OMAK) | Especialista en desarrollo y temas indígenas en Bolivia | Bolivia |
| Yunuen Manjarrez Martínez | | Especialista en Comunicación y temas indígenas | México |
| Pedro Vidarte | Oficina de Desarrollo Vicariato de Jaén | | Perú |
| Xavier Albó | Centro de Investigacion y Promocion del Campesinado (CIPCA) | | Bolivia |
| Julieta Montaño | Oficina Jurídica de la Mujer | Directora | Bolivia |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Francisco Iriarte Brenner | Colegio de Arqueólogos del Perú | Decano y especialista en cultura y tradiciones indígenas | Perú |
| Pilar Larreamendy | Banco Mundial | Especialista en desarrollo social y sociedad civil | Ecuador |
| Carla Avellán | Banco Mundial | Consultora en desarrollo social | Ecuador |
| Francisco Rhon Dávila | Centro Andino de Acción Popular (CAAP) | Director Ejecutivo | Ecuador |
| Carlos Larrea | FLACSO | Profesor-Investigador | Ecuador |
| Sixto Bejarano Congo | | Alcalde de San Ignacio de Moxos | Bolivia |
| Fernando Mudarra | Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) | Coordinador General de Cooperación | Bolivia |
| Carlos Toranzo Roca | | Analista político | Bolivia |
| Jorge Cortés | | Ex ministro de desarrollo sostenible | Bolivia |
| Carlos Hugo Molina | | Ex prefecto de Santa Cruz; experto en descentralización | Bolivia |
| Fernando Mayorga | Centro de Estudios Superiores Universitarios (CESU) | Director | Bolivia |
| Eduardo Alfredo Nieva | Comisión de Juristas Indígenas | Secretario General | Argentina |
| Carlos Mamani Condori | Taller de Historia Oral Andina | Delegado | Bolivia |
| Ramiro Batzín Chojoj | Consejo Indígena de Centro Americana CICA | Coordinador Regional | Guatemala |
| Tarcila Rivera Zea | CHIRAPAQ, Taller Permanente de Mujeres Indígenas | Presidenta | Perú |
| Verónica Huilipán | Confederación de Organizaciones Mapuches de Neuquén | Portavoz | Argentina |
| Nilo Cayuqueo | Fundación Abya Yala | Director | Argentina |
| Fortunato Turpo Choquehuanca | Consejo Mundial de Pueblos Indígenas - CMPI | Consultor | Perú |
| Ricardo Sánchez | Quetchua Network | | Perú |
| Tomás Alarcón | Comisión Jurídica - Autodesarrollo de los Pueblos Originarios Andinos (CAPAJ) | Presidente | Perú |
| Isido Fernández-Aballí | Organización de las Naciones unidas para la Educación, Ciencia y Cultura | Consejero Regional para América Latina y Caribe | Ecuador |
| Michel Azcueta | | Ex alcalde de Villa El Salvador | Perú |
| Juan Tarifa | Fondo Indígena | Coordinador Área de Proyectos | Bolivia |
| Mateo Martínez Cayetano | Fondo Indígena | Secretario Técnico | Bolivia |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Iris Baptista Gutiérrez | Ministerio de Asuntos Campesinos e Indígenas | Directora General de Políticas y Gestión para la Mujer | Bolivia |
| Erick Torrico Villanueva | Universidad Andina Simón Bolívar | Director Académico | Bolivia |
| Rafael Martínez Puón | Fundación Mexicana de Estudios Políticos y Administrativos | Presidente | México |
| Juan Pablo de la Rocha | Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza | | Bolivia |
| Peter Wolf | Cooperación Alemana al Desarrollo (GTZ) | Coordinador del Programa de Desarrollo Rural Sostenible | Perú |
| Ferran Cabrero | Centre UNESCO de Catalunya | Coordinador del Proyecto Cultures del Món | |
| Joseph Serra Bobé | Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) | Experto Área Educación | Bolivia |
| John Maughan | Development Gateway | Gerente | Estados Unidos |
| Federico Burone | Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo | Director Regional para América Latina y el Caribe | Uruguay |
| Francisco Rhon Dávila | Centro Andino de Acción Popular | Director Ejecutivo | Ecuador |