

# COLECCIÓN MONOGRAFÍAS

N° 3

*Identidades en movimiento. Tiempos de globalización, procesos sociopolíticos y movimientos indígenas en los países centroandinos*

Ramón Pajuelo Teves

PROGRAMA GLOBALIZACIÓN, CULTURA Y  
TRANSFORMACIONES SOCIALES

([www.globalcult.org.ve](http://www.globalcult.org.ve))

CENTRO DE INVESTIGACIONES POSTDOCTORALES  
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES  
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

[www.globalcult.org.ve/monografias.htm](http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm)

© Ramón Pajuelo Teves, 2004.  
Responsable de la edición: Daniel Mato (dmato@reacciun.ve)  
Diseño de la carátula: Alejandro Maldonado (alemal\_f@hotmail.com)  
Corrección: José Manuel Esteves y Alejandro Maldonado  
Impresión: Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales  
Reproducción: Copy Trébol, C.A.

ISBN de la colección: 980-12-1101-6  
ISBN de esta monografía: 980-12-0844-9  
Hecho el depósito legal: lf25220043002182

Primera edición (Caracas, mayo de 2004)  
Impreso en Venezuela – Printed in Venezuela

Se autoriza la reproducción total y parcial de esta monografía siempre y cuando se haga con fines no comerciales y se cite la fuente según las convenciones establecidas al respecto, previa notificación a la institución editora. Del mismo modo y en las mismas condiciones se autoriza también la descarga del respectivo archivo en nuestra página en Internet:

<http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm> . Con el propósito de facilitar la cita, en la primera página se han incluido los datos completos de la monografía. En caso de incluirse este texto en libros impresos (se entiende que con fines no comerciales) agradecemos se nos hagan llegar al menos dos (02) ejemplares de la publicación respectiva a: Daniel Mato (coordinador), Apartado Postal 88.551, Caracas – 1080, Venezuela. En caso de incluirse algunos archivos de nuestra página en Internet en otros espacios semejantes, agradecemos se nos informe al respecto a través de nuestra dirección electrónica: [globcult@reacciun.ve](mailto:globcult@reacciun.ve)

La responsabilidad por las opiniones expresadas en este trabajo incumbe exclusivamente al autor o autora firmante y su publicación no necesariamente refleja el punto de vista de la institución editora.

# Identidades en movimiento. Tiempos de globalización, procesos sociopolíticos y movimientos indígenas en los países centroandinos\*

Ramón Pajuelo Teves\*

Investigador del Instituto de Estudios Peruanos.

## 1. INTRODUCCION

En un importante artículo publicado a inicios de la década pasada, Xavier Albó llamó la atención sobre los alcances del actual proceso de reemergencia étnica en los países andinos. En su opinión, desde inicios de la década de los 70, el conjunto de la región andina viene siendo escenario de un nuevo ciclo histórico de movilización indígena, el cual significaría nada menos que un "retorno del indio" al primer plano de la vida política de los respectivos países (Albó, 1991). Lo ocurrido desde entonces en el Ecuador y Bolivia parece confirmar plenamente dicha hipótesis: efectivamente, si observamos desde una perspectiva de *larga duración* los acontecimientos que han conducido a las organizaciones indígenas de ambos países a su actual protagonismo político, parece innegable que asistimos a un nuevo período histórico de movilización étnica en la región.<sup>1</sup> No se trata, sin embargo, de un fenómeno que afecta de manera uniforme a los diferentes países. El caso del Perú, donde hasta ahora no existe un movimiento indígena similar al de sus vecinos, a pesar de tratarse – cuantitativamente hablando- del país con la mayor cantidad de población indígena, resulta ilustrativo al respecto. En Colombia y Venezuela, de otro lado, sí se observa un proceso bastante activo de movilización indígena, pero la debilidad de su impacto sobre el conjunto del sistema político de estos países, parece reflejar el hecho de que en ambos casos los indígenas son un segmento bastante minoritario respecto al conjunto de colombianos y venezolanos.

---

\* PAJUELO TEVES, Ramón (2004). *Identidades en Movimiento. Tiempos de globalización, procesos sociopolíticos y movimiento indígena en los países centro andinos*. Colección Monografías, N° 3. Caracas: Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. 71 págs. Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>

\* Realizó estudios de Antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima), y de Maestría en Historia Andina en la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito). Actualmente es investigador del Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Desde inicios de la década de los 90, el despertar étnico parece ser un rasgo que acompaña el deshielo post-guerra fría y el ascenso de la globalización en varias regiones del mundo. Para el caso americano, diversas publicaciones posteriores al trabajo de Albó<sup>2</sup> documentaron el alcance efectivamente continental del resurgimiento étnico, así como la formación de una serie de organizaciones y movimientos indígenas desde Canadá hasta la Tierra del Fuego. Mientras tanto, en varias zonas de Europa del Este, Asia y Africa, este despertar ha estado acompañado por conflictos violentos que en gran medida continúan irresueltos.

La situación en América Latina, en cambio, parece ser diferente, pues la reactivación étnica no acarrea conflictos abiertos de la dimensión de los ocurridos en lugares como Los Balcanes o Ruanda. La experiencia de México, país que fue profundamente sacudido desde la insurrección zapatista del 1º de enero de 1994, mostró que el despertar étnico no implicaba tanto una explosión violenta de conflicto racial o étnico, sino más bien la impugnación frontal -por medios básicamente no violentos- de los modelos hegemónicos de construcción nacional<sup>3</sup> poscolonial, sobre todo en países de fuerte composición indígena como los de Mesoamérica y los Andes. Aún en el caso zapatista, la violencia abierta resultó ser un recurso temporal más que una modalidad permanente de lucha, en tanto la principal demanda indígena parece ir por el camino de una nueva *negociación* de la inclusión nacional que no sacrifique la autonomía indígena, y no así por el camino del separatismo étnico. El levantamiento zapatista, además, evidenció el potencial de las organizaciones y movimientos indígenas para posicionarse con solvencia en el escenario globalizado de fin de siglo, pugnando por construir una globalidad diferente a la del neoliberalismo y las corporaciones transnacionales,<sup>4</sup> y sustentando su accionar en mediante *políticas de identidad* dirigidas a la recuperación de sus propias identidades. Pero también a la articulación de una nueva sociedad civil global o transnacional (Yúdice, 1997; Ianni, 1998: Cáp. 6).

Estas experiencias de movilización étnica reciente, parecen encarnar aquella “politización de las culturas” sobre la que llama la atención un estudio reciente sobre el resurgimiento étnico de las comunidades negras del Pacífico sur colombiano (Grueso, Rosero y Escobar, 1998).

El presente trabajo fija su mirada en el caso de la movilización indígena de los países centroandinos (Ecuador, Perú y Bolivia), con la finalidad de aportar a la discusión del rol e importancia de las representaciones étnicas en los procesos sociopolíticos actuales, bajo tiempos de globalización. La intención de reflexionar sobre el conjunto del espacio central de los Andes responde a dos razones: primero, a la existencia de una bibliografía considerable de estudios de caso referidos a situaciones y experiencias locales de organización indígena,<sup>5</sup> mientras que existe una lamentable carencia de trabajos comparativos.<sup>6</sup> La segunda razón es que –sobre todo en tiempos de globalización– resulta necesario *pensar* los procesos y fenómenos intentando ir más allá de los marcos nacionales, a fin de poder dar cuenta de rasgos en tanto procesos transnacionales, que justamente por eso requieren una mirada simultáneamente referida al aquí y al allá, al antes y al después, a las estructuras tanto como a las prácticas y representaciones cotidianas. 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.

## **2. ALGUNOS ELEMENTOS DE ANALISIS**

Gracias al denominado “giro cultural” procesado en las ciencias sociales durante las últimas décadas, los fenómenos culturales han dejado de ser vistos como simples epifenómenos de los procesos socio-económicos. Esto ha conducido a la formulación de diversos modelos y perspectivas centradas en el análisis de las dinámicas culturales. La categoría “representación” ha sido clave en este trayecto, por cuanto se trata de un concepto que expresa el carácter performativo de la cultura (es decir, la capacidad del mundo simbólico de influir activamente sobre la producción de realidad social).<sup>7</sup>

El resurgimiento étnico que viene ocurriendo a escala planetaria bajo los actuales tiempos de globalización, expresa una multiplicidad de procesos de representación localizados (es decir, ubicados en espacios concretos), estrechamente vinculados al desenvolvimiento de

las prácticas multidimensionales –sociales, políticas, culturales- de actores también localizados. Se trata de un fenómeno y de una tendencia al mismo tiempo local y global, que resulta sumamente ilustrativo para una discusión sobre las dimensiones culturales de los procesos de globalización actuales.

### **Procesos de globalización, representaciones étnicas y transformaciones sociopolíticas**

La propuesta teórica formulada por Daniel Mato (2001a) para estudiar cómo vienen ocurriendo las transformaciones sociales contemporáneas asociadas a la globalización, enfatiza la necesidad de un enfoque multidimensional y transdisciplinario que logre captar las prácticas de los actores, así como su capacidad de producir globalización mediante el desarrollo de múltiples interconexiones transnacionales generadas por sus prácticas. La globalización es entendida, en esta perspectiva, al margen del doble peligro de su “apología” o “demonización”,<sup>8</sup> presentándose a partir de los procesos de interconexión generados por las prácticas de los actores sociales; procesos que a su vez conforman el marco en el cual dichos actores se transforman, colaboran, contienden, negocian, producen identificaciones y nociones colectivas de identidad. El énfasis en un análisis cultural de la globalización, es acompañado por un posicionamiento ético que no solamente busca poner de relieve las prácticas de los grupos sociales subalternos, sino que propone estudiarlas *con* ellos (Mato, 2000).

La perspectiva "microfísica" propuesta para el estudio de los procesos de construcción de identidades bajo los actuales tiempos de globalización (Agudo y Mato, 2000; Mato, 1995, 1996, 1997 y 1999, Agudo y Mato, 2000), permite dar cuenta de la construcción de los procesos de globalización por parte de los actores sociales, y de sus interrelaciones en espacios crecientemente translocalizados, desfetichizando la noción de globalización. Sin embargo, conllevan el riesgo de obviar la adecuada consideración de los procesos históricos en cuyo contexto se desenvuelven las prácticas de los actores. Al asumir la tarea de pensar los procesos étnicos ocurridos en la región centroandina en tanto procesos históricos, he advertido la necesidad del contrapunto entre el énfasis en las prácticas de los actores y la consideración de las condiciones sociales e históricas que les brindan su contexto. Como Agudo y Mato se encargan de recordar (2000: 29), su propuesta analítica no impide la observación de

regularidades, y aunque no llegan a decirnos cómo interconectarlas analíticamente con el estudio microfísico de las prácticas, señalan con buen criterio que diversos autores<sup>9</sup> consideran que los procesos de globalización -y con ellos, me permito recordar, también las propias prácticas de los actores- no son indiscriminados, sino que tienen *direcciones y escenarios* preponderantes.

A fin de lograr una aproximación que considere las relaciones entre las prácticas de los actores y los procesos históricos en cuyo marco se desenvuelven, puede resultar útil la noción de "regímenes de representación" formulada por Arturo Escobar (1998, Cáp. I), quien propone analizarlos como aquellos

"lugares de encuentro en los cuales las identidades se construyen pero donde también se origina, simboliza y maneja la violencia... lugares de encuentro de los lenguajes del pasado y del futuro (tales como los lenguajes de "civilización" y "barbarie" de la América Latina posindependentista), lenguajes externos e internos, y lenguajes de sí y de los otros" (Escobar, 1998: 31-32).

La noción de "regímenes de representación", le permite a Escobar efectuar el análisis histórico de los momentos de conflicto en los cuales se producen sentidos divergentes de identidad y alteridad cultural, como los ocurridos el siglo XIX en torno a las nociones de "civilización" y "barbarie", y desde la mitad del siglo XX en torno a la noción de "desarrollo". El autor sugiere estudiar dichos lugares y momentos mediante una antropología de la modernidad y la globalización sustentada en aproximaciones etnográficas capaces de revelar cómo se despliegan los discursos a través de las prácticas, presentando "las formas sociales como el resultado de prácticas históricas, que combinan conocimiento y poder" (1998: 34).

La experiencia de los movimientos indígenas andinos resulta ejemplar a fin de ilustrar estos procesos. Tomando el caso de los Andes, una región con particulares características históricas y culturales, resulta fascinante preguntarse: ¿Cómo se vienen produciendo y disputando, bajo los actuales tiempos de globalización, los *regímenes de representación* de identidades basados en identificaciones y diferenciaciones étnicas?

La propuesta de Escobar confluye con otras aproximaciones desarrolladas por autores como Mary Louise Pratt, Florencia Mallon y Broke Larson, pensadas para el caso específico de sociedades que -como las andinas- presentan una fuerte composición indígena y una peculiar densidad histórica. Pratt propone utilizar la noción de "zonas de contacto": aquellos "lugares en los que confluyen culturas con trayectorias históricamente divergentes" en los cuales ocurren conflictos por el control de poder, significados y conocimiento (Pratt, 1996: 4). Tales luchas adquieren mayor conflictividad en aquellos contextos en que existe una "heterogeneidad radical"; es decir, "estructuras sociales en las que, en un mismo espacio, coexisten sistemas culturales muy diferenciados que interactúan entre sí" (Ibíd., p. 4).

Florencia Mallon, por su parte, propone desarrollar, para el estudio de la conformación postcolonial de las naciones en México y Perú, una aproximación histórica que explique aquellos *momentos de conflictividad social y construcción discursiva* -como las luchas independentistas, las guerras externas del siglo XIX, la modernización de las primeras décadas del siglo XX, las reformas agrarias contemporáneas, etc.- que enfrentaron a los campesinos indígenas con los terratenientes y con el Estado, en una dinámica de resistencia y negociación ante los procesos de dominación, y de lucha desigual entre hegemonía y contrahegemonía. Mallon señala que en aquellos momentos históricos

"de profunda ruptura y transición entre órdenes sociales, culturales y políticos más jerárquicamente estructurados, las luchas entre lo viejo y lo nuevo, lo alto y lo bajo, los fuertes y los débiles se volvieron particularmente intensas y fluidas. Ciertamente, esta apertura histórica facilitó grandemente e hizo más flexible la interacción entre las estructuras de poder y los agentes humanos, entre hegemonía y contrahegemonía, entre prácticas discursivas acumuladas del pasado y las posibilidades nuevas y constantes producidas por los variables campos del discurso" (Mallon, 1995)

Esos momentos de lucha por el poder y construcción discursiva antihegemónica, generados en el cruce entre conflicto social y modernización, resultan propicios para la formulación de

identificaciones y horizontes de sentido que resignifican el pasado y las diferencias culturales, permitiendo el despliegue colectivo de una nueva identidad.

Broke Larson, por su parte, con base en el estudio histórico de largo plazo de la región de Cochabamba, propone entender la formación de identidad de los campesinos quechuas centrando la investigación en la formulación de diversas tácticas discursivas y alianzas políticas que les permitieron superar la fragmentación étnica y la polarización económica y de clase, identificándose como parte de una comunidad imaginada más amplia, existente más allá de los confines de su vida laboral cotidiana (Larson, 2000: 49). La identidad étnica no es entendida como una herencia inmutable del pasado, sino más bien como una construcción social que se *despliega* simbólicamente, en el contexto de coyunturas históricas específicas en las cuales la interrelación entre las estructuras sociales de larga duración y la acción cotidiana, generan aquellos "momentos de crisis política y movilización popular, cuando culturas populares antagónicas realmente se unieron en torno a temas políticos y morales y de esa manera desafiaron las bases de la autoridad terrateniente y/o colonial" (Larson, 2000: 73).

La observación de esos momentos de construcción discursiva, en que los sujetos y actores formulan nuevas representaciones de identidad que reinscriben las fronteras establecidas, puede permitirnos una aproximación más dinámica al proceso actual de emergencia étnica asociado a la globalización. Se trata de comprender el proceso de representación como un proceso dinámico, asociado a las prácticas concretas y cotidianas que los actores desenvuelven en sus luchas por poder y recursos materiales y simbólicos, pero que no se desarrollan en el vacío, sino más bien en lugares históricos, en el contexto de contextos históricos más amplios que influyen sobre su orientación. Ello puede permitirnos "desfetichizar" los procesos de globalización cultural contemporáneos al estudiar las prácticas y representaciones de identidad.

### **Etnicidad, fronteras y representaciones**

Como señala David Maybury-Lewis, desde hace tiempo los antropólogos han establecido que la etnicidad no es ni esencial ni circunstancial, sino más bien una combinación de ambas realidades (1997: 120). Las etnicidades se activan y reactivan en circunstancias particulares de conflicto, por lo cual pueden considerarse una "máscara de confrontación". 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.

Este enfoque permite reflexionar sobre los actuales movimientos indígenas andinos a través de la observación del desplazamiento de las representaciones a lo largo del tiempo, sobre todo en el contexto actual de globalización. La globalización es una tendencia histórica hacia la interconexión del globo a través de procesos transnacionales de signo múltiple, con múltiples enunciaciones y prácticas. En ese sentido, se trata de un proceso muy antiguo, pero cuya intensidad jamás tuvo los alcances que vivimos en el presente, por lo cual resulta clave la noción de "tiempos de globalización" para nombrar la globalización actual.<sup>10</sup>

Considerar que vivimos bajo tiempos de globalización que están cambiando profundamente las *condiciones para la formación de identidad*, puede resultar una pista útil para comprender de manera más amplia, al margen de cualquier reificación, el actual proceso de surgimiento de identidades, organizaciones y movimientos sociales étnicos a lo largo y ancho del planeta. La idea hipotética que subyace a este texto es que el cambio de dichas condiciones tiene que ver con la transformación de las fronteras simbólicas que delimitan las etnicidades a escala global.

Para muchos, resulta paradójico que en un mundo cada vez más chico culturalmente, se multipliquen las identidades culturales. Si consideramos que la etnicidad es una forma de identidad primordial (es decir, una herencia del pasado que debe encerrarse en sí misma para subsistir, o una cualidad inmanente a la condición propia de algunos pueblos originarios), la paradoja sería tal. Pero si, por el contrario, consideramos que la etnicidad es una cualidad

propia de la condición humana, por tanto un rasgo de todas las culturas e identidades,<sup>11</sup> que en vez de prolongar el pasado lo construye y reconstruye todo el tiempo, dependiendo de situaciones específicas, no resulta contradictorio constatar que los actuales tiempos de globalización promueven el afloramiento de múltiples etnicidades por el hecho mismo de interconectar -en una magnitud sin precedentes- las culturas e identidades de la "aldea global".<sup>12</sup>

De acuerdo al desplazamiento de la reflexión teórica reciente sobre etnicidad hacia enfoques que enfatizan su carácter "construido", en vez de considerarla un atributo inmanente a la condición originaria o "auténtica" de las culturas tradicionales, la concibo como una representación de características, prácticas y percepciones socioculturales que delimitan la existencia de las colectividades humanas de una manera flexible y dinámica (Koonigs y Silva, 1999: 5). Esta perspectiva dinámica de la etnicidad, que Koonigs y Silva proponen denominar "situacionista", se distingue de aquellas "primordialistas" o "esencialistas", que entienden la etnicidad como un herencia autoperpetuada, pero también de aquellas "instrumentalistas", que la conciben como un simple artefacto, estrategia o invención discursiva circunstancial.<sup>13</sup>

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 etnicidad un fenómeno dinámico que nutre a la transformación sociocultural" (Koonigs y Silva, 1999: 6). 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" (Ibíd.: 8), e implican la construcción de un discurso de autenticidad cultural que combina "elementos históricos con elementos inventados, lo que además incluye el reciclaje de elementos existentes para su uso dentro de un nuevo contexto" (Ibíd.: 9). 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.

Las representaciones étnicas actúan de manera performativa, otorgando significado a las identidades y diferencias, y delimitando simbólicamente las fronteras socioculturales. Como señalan Koonigs y Silva,

"las distinciones étnicas no se derivan de las características intrínsecas de una colectividad social, sino más bien de la existencia de fronteras socioculturales entre diferentes colectividades. La visibilidad de distinciones étnicas se manifiesta precisamente en esa frontera, en la cual los llamados "marcadores simbólicos" subrayan las diferencias culturales entre ambos grupos" (Ibíd. 8).

De acuerdo a este modo de comprender la etnicidad, la investigación de las representaciones étnicas requiere preguntarse por los procesos que mantienen las fronteras y los límites étnicos. Lo que define la identidad étnica resulta ser "el *límite* étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra" (Barth, 1976: 17). De allí que este trabajo centra su análisis en el estudio de las modalidades de construcción discursiva de *representaciones* que actúan como "marcadores simbólicos" de la identidad étnica, siendo formuladas en el contexto de los procesos históricos de construcción de la etnicidad: aquellos *regímenes de representación*, momentos o lugares de lucha simbólica que ponen de relieve los discursos de los actores acerca de sus identidades y diferencias culturales.

### **3. EL ESCENARIO GEOGRAFICO Y HUMANO**

Gracias a los trabajos de Olivier Dollfus (1980, 1991), sabemos que la región de los Andes presenta, al mismo tiempo, una particular unidad geográfica y socio-cultural, y una extraordinaria diversidad natural y humana. La presencia imponente de la cordillera andina - hasta hoy la cadena de montañas más poblada del mundo- y la peculiar densidad histórica de la región -una de las pocas zonas de gran antigüedad del planeta- componen el rostro unitario de la realidad andina; mientras que el rostro de su diversidad lo componen la variedad de espacios geográficos y ecológicos, así como la existencia de un mosaico de países que,

interiormente, presentan modalidades diferenciadas de ocupación espacial y una impresionante diversidad étnica.

El espacio ocupado actualmente por los tres países centrales andinos (Ecuador, Perú y Bolivia), presenta, a su vez, la mayor unidad de la región, sobre todo por el hecho de que se trata de países con una fuerte composición multiétnica, 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. A lo largo de todo el período colonial, dicho territorio fue administrado como parte del Virreynato 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 aymara, cuya adopción 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- parece ser un resultado tardío de la acción misional y de las políticas coloniales de unificación lingüística indígena.

De acuerdo a estimaciones recientes (Albó, 2000), en el territorio de los tres países habitan alrededor de 13 millones de indígenas. En términos idiomáticos, la gran mayoría de ellos son de habla quechua, alcanzando más de 10 millones de personas. Cabe destacar, sin embargo, que el quechua presenta una variedad dialectal muy intensa, que se refleja en la existencia de 30 variantes del idioma. El segundo grupo idiomático numeroso son los aymaras, que alcanzan los 2 millones de personas, y que a pesar de tener una localización mucho más precisa (rodean el lago Titicaca extendiéndose hacia el sur del altiplano, en Bolivia) se hayan divididos por las fronteras que separan al Perú, Bolivia y Chile. En el caso de los quechuas, la división de dicho grupo idiomático comprende los actuales Argentina, Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia. El resto de la población indígena de la región -

aproximadamente 700 mil personas- habitan la Amazonía y, en el caso ecuatoriano, también la costa, y forman parte de otras comunidades lingüísticas de orígenes amazónico, o de enclaves étnicos muy precisos, como ocurre con los Chachis y Tsáchilas de la costa ecuatoriana.

La composición multiétnica de los tres países centroandinos es notable, mucho más fuerte que en el caso del resto de países (como Colombia y Venezuela). El Perú presenta la mayor cantidad de grupos étnicos: alrededor de 57 en la Amazonía, y 2 en la Sierra (quechuas y aymaras). En el Ecuador, existen alrededor de 10 grupos étnicos: los quechuas a lo largo de la sierra, 9 en la Amazonía y 2 en la Costa. En el caso de Bolivia, existen más de 30 grupos étnicos: quechuas y aymaras en la sierra y el resto en la Amazonía.

De otro lado, ocurre que el Perú es el país que, cuantitativamente hablando, presenta la mayor cantidad de población indígena, la gran mayoría de habla quechua; pero en términos porcentuales el peso de esa población es menor que en los casos del Ecuador y Bolivia, pues alrededor del 25% del total de la población peruana es indígena, mientras que la cifra alcanza el 40% en el Ecuador y el 70% en Bolivia.

Cabe precisar, además, que este cuadro multiétnico tiene una expresión discursiva particular en cada país. En el Ecuador el movimiento indígena ha reivindicado las palabras "indio" e "indígena", y además ha incorporado otros términos como los de "nacionalidad" y "pueblo", al punto que actualmente propone la existencia de 12 "nacionalidades" y alrededor de 23 "pueblos" quechuas a lo largo de la sierra. En el Perú, en la sierra no existe un movimiento comparable a los que muestran sus vecinos; la palabra "indio" todavía está cargada de una fuerte connotación negativa, por lo cual nadie quiere denominarse como tal, prefiriendo la denominación de "campesino", que fue impuesta durante el gobierno del General Velasco Alvarado en reemplazo de la palabra "indio".<sup>14</sup> En Bolivia, por otra parte, las organizaciones aymaras y quechuas prefieren la denominación de "pueblos originarios" en vez de "indios"<sup>15</sup>, mientras que las organizaciones amazónicas reivindican la noción de "nacionalidades" o "pueblos indígenas".

En términos geográficos y ecológicos, la diversidad existente en la región centroandina es muy amplia. Sin embargo, de acuerdo a Dollfus (1991, Cáp. 2), debe destacarse el hecho de que la cadena de montañas existente en el Perú y Bolivia presenta las condiciones ecológicas más duras, pues se trata de Andes de puna caracterizados por cadenas montañosas de gran altitud y anchura, con infinidad de relieves. En Colombia y Venezuela, los Andes presentan las condiciones ecológicas más blandas, por tener las menores alturas, mientras que en el caso del Ecuador existe una situación intermedia, existiendo una cordillera más estrecha que en algunos puntos alcanza fuertes altitudes. Estas diversas condiciones naturales, así como los diferentes procesos políticos e históricos (como la pérdida de acceso al mar en el caso de Bolivia), han generado dinámicas de ocupación espacial que presentan diferencias notables. En Ecuador, destaca el equilibrio entre la Sierra y la Costa, que es parte de una ocupación más equilibrada del territorio, alrededor del eje triangular que conforman las ciudades de Quito, Guayaquil y Cuenca. En Bolivia, el uso del territorio reposa sobre el eje de la sierra, existiendo equilibrio debido a la presencia del cuadrilátero central definido por el poblamiento de los bordes del Titicaca, La Paz, Cochabamba y Santa Cruz. En el caso del Perú, la ocupación del espacio reposa en una sorprendente conformación en peine o rastrillo, que cubre todo el largo de la costa y penetra a través de los valles hacia la sierra. En este país la fragmentación de la ocupación territorial se complica por la existencia de un núcleo de fuerte influencia: la enorme ciudad de Lima, la cual es, además, la única capital andina que se ubica en la costa.

### **Elementos históricos**

La llegada de Pizarro y sus huestes, en 1532, culminó una larga etapa histórica de miles de años de poblamiento en los Andes, que desde mediados del siglo XV parecía ingresar a una fase de integración política impuesta por la expansión del Tahuantinsuyu, el Estado imperial inca de las cuatro regiones. La captura del inca Atahualpa, en medio de los confusos sucesos de Cajamarca, significó la desmembración política del Estado y el inicio del período de conquista de los territorios y pueblos andinos.

Los españoles pensaron que los llamados "indios" no tenían condición humana, es decir que eran "bárbaros", por lo cual la conquista resultaba legítima. Contra esta tesis Bartolomé de las Casas emprendió su extraordinaria lucha en defensa de los derechos indígenas del nuevo continente, consiguiendo en 1542 la dación de las *Leyes Nuevas* -que significaban, al menos jurídicamente, el reconocimiento de la humanidad de los indios- y polemizando frontalmente con Ginés de Sepúlveda en las famosas controversias de Valladolid de 1550 y 1551. Pero las Cortes quedaban muy lejos de los Andes, donde los caballos, los mastines, los arcabuces, las espadas y los dioses de los conquistadores se impusieron en medio de una guerra que durante décadas enfrentó a indios contra españoles, a indios contra indios y a españoles contra españoles. Finalmente resultó triunfante el proyecto peninsular, y el Virrey Toledo cumplió con eficacia la tarea de organizar el andamiaje colonial en torno de las inmensas necesidades materiales y humanas de la explotación minera del "Cerro Rico" de Potosí.

Los indios fueron obligados a vivir en los flamantes pueblos o "reducciones", lo que permitió que cumplan sus nuevas obligaciones (como la mita y el tributo) y al mismo tiempo que fueran evangelizados en las creencias europeas. Un siglo después de la conquista la realidad no podía ser más triste: apenas el 10% de la población indígena había logrado sobrevivir a las epidemias, las guerras, las encomiendas, los tributos, la mita y el dolor inmenso que cotidianamente significaba la colonización violenta de los cuerpos y las almas. En ese contexto, Guamán Poma de Ayala escribe y dibuja su larguísima carta al Rey denunciando su "no hay remedio" y exigiendo un "buen gobierno".

El estado colonial intentó proteger tardíamente a sus súbditos indígenas, emitiendo una serie de disposiciones que en 1680 fueron compendiadas en la *Recopilación de las Leyes de Indias*. Pero a lo largo de los siglos XVII y XVIII la conducta generalizada de españoles y criollos (incluyendo a los propios funcionarios de la burocracia estatal), respondió al dicho popular según el cual las órdenes del Rey *se acataban pero no se cumplían*. Las reformas emprendidas por los Borbones buscaron justamente la implantación de un nuevo aparato de Estado que permitiese hacer efectivas las disposiciones reales, pero cuya eficacia y modernización suponían eliminar el abismo que separaba las normas legales de las prácticas

cotidianas. Dichas reformas, así como la profunda crisis económica y política peninsular, agravada por la invasión francesa, precipitaron las luchas de independencia y el desmembramiento del espacio colonial en una serie de nuevas repúblicas criollas nacidas formalmente como naciones independientes, habitadas por ciudadanos de iguales derechos y obligaciones, pero que en realidad sustentaron su existencia en la prolongación de las bases coloniales del poder, hecho reflejado en la subsistencia del tributo indígena hasta mediados del siglo XIX.

La independencia no significó que la colonialidad del poder<sup>16</sup> dejase de ser el principal patrón ordenador de las relaciones sociales y culturales en las flamantes repúblicas criollas. Ocurrió todo lo contrario, pues la colonialidad fue el mecanismo ordenador de las relaciones entre las flamantes naciones y sus mayoritarias poblaciones indígenas, las cuales fueron condenadas a la paradójica situación de seguir siendo habitantes de segundo orden en sus propias tierras.

Los intentos iniciales de Bolívar por convertir a los indios en propietarios y ciudadanos individuales, desvinculándolos de sus corporaciones étnicas y comunitarias, fueron utilizados en su favor por las élites dominantes, que a lo largo del siglo XIX expandieron los territorios de sus haciendas a costa de las tierras comunitarias indígenas. Por obra y gracia de las leyes liberales, los indios fueron convertidos en ciudadanos de segunda categoría, sin derecho al voto pero con la obligación de seguir pagando el tributo colonial. El estado republicano, como antes el estado colonial, resultó ineficaz en sus intentos de proteger a los indios mediante leyes y decretos que siempre fueron letra muerta. Salvando las diferencias, esta historia ocurre con asombrosa semejanza en Ecuador, Perú y Bolivia.

Solamente bajo la prédica del "indigenismo" se encuentran algunos signos de cambio, durante las primeras décadas de este siglo. En el Perú, la Constitución de 1920 reconoce la existencia legal de las comunidades y desde el estado se impulsa la creación de las primeras instituciones tutelares de la "raza" indígena. Los esfuerzos gubernamentales, sin embargo, estuvieron dirigidos a lograr el anhelo de la "integración del indio a la nacionalidad". El callejón sin salida de la asimilación fue promovido durante décadas, tanto por dictaduras

como por gobiernos elegidos mediante elecciones, sin los resultados esperados. Inclusive las reformas agrarias de los años 60 y 70 -con la excepción de Bolivia, donde ocurrió muy temprano, en 1952, la segunda reforma agraria más radical del continente- fueron dictadas con el anhelo de impulsar la conversión de los indios en campesinos y ciudadanos, pues bajo la lógica heredada del liberalismo e indigenismo, ser ciudadano implicaba necesariamente dejar de ser indio.

Esta situación fue denunciada enérgicamente por el movimiento katarista boliviano en el famoso Manifiesto de Tiawanaku de 1973, el cual recogía una frase que puede ser extendida al conjunto de los países andinos: "somos extranjeros en nuestro propio país". No se trataba, obviamente, de un reclamo restringido solamente al período republicano, sino también a las raíces coloniales de la exclusión y marginación de las poblaciones indígenas. Pero dicho documento expresada, sobre todo, la formación de una conciencia étnica que asomaba por primera vez como una impugnación de los modelos de construcción nacional, y de las relaciones interétnicas predominantes.

En la Amazonía andina también se observa un proceso complejo de movilización étnica originado muy tempranamente. Desde mediados de los años 60, se fueron formando organizaciones a medida que las fronteras étnicas tradicionales resultaban erosionadas por la influencia de la mercantilización, la mayor presencia del estado, la intensificación de las operaciones desarrolladas por empresas petroleras y madereras, y la avanzada hacia el bosque realizada por colonos y otros actores externos como las iglesias.<sup>17</sup> Puede sugerirse que la existencia de condiciones étnicas de larga historia entre los pueblos indígenas amazónicos (con factores como el mantenimiento de la lengua, territorialidad, vestido, cosmovisión, etc.) facilitó el despliegue de la identificación étnica ante el aumento del asedio externo, el cual fue respondido con la reafirmación de las fronteras étnicas. Uno de los fenómenos más interesantes asociados a las políticas étnicas desarrolladas por las organizaciones ha sido la adopción de las denominaciones de "pueblos indígenas" y "nacionalidades", por influencia del movimiento mundial de pueblos tropicales, de las propias políticas gubernamentales y de las acciones desarrolladas por diferentes organismos internacionales interesados en la promoción de los derechos humanos indígenas, la defensa de los bosques y la adopción de una legislación

protectora de alcance internacional. La construcción de la etnicidad y el desarrollo de eficaces políticas de identidad por parte de las organizaciones, no es resultado del encierro y la impermeabilidad étnica ante los procesos globalizadores locales y externos, sino que más bien son generados por las influencias e impactos de dichos procesos, los cuales generan las condiciones que posibilitan la reivindicación consciente y deliberada de la diferencia y el orgullo étnico.<sup>18</sup> El caso amazónico ilustra bien cómo los procesos de globalización generan la transformación de los *regímenes de representación*, posibilitando nuevas identificaciones y representaciones identitarias, sobre todo en un contexto de redefinición de las fronteras étnicas establecidas. Ante dicho proceso de cambios, una de las opciones de los grupos étnicos –que emergen como tales en el marco de dicho proceso- es el despliegue de nuevas representaciones y políticas de identidad formuladas en términos de reivindicación étnica, muchas veces en confrontación directa con otros actores.

En el caso de la sierra, los procesos étnicos de los tres países han tenido un curso claramente diferenciado, ocurriendo primeramente en Bolivia, desde mediados del siglo XX, y posteriormente en el Ecuador, desde la década de los 60. En la sierra peruana, en contraste con ello, hasta hoy no existe un movimiento étnico comparable al de los otros dos países.

#### **4. BOLIVIA**

##### **La identidad "campesina" en Cochabamba.**

La revolución de 1952, la más importante ocurrida en América Latina después de la revolución mexicana de 1910, significó la cancelación del Estado liberal en Bolivia. Disuelto el ejército, el resultado inmediato fue la primacía de las milicias armadas del MNR en las ciudades, los campamentos mineros y en el campo. En muchas zonas rurales con predominancia terrateniente, a lo largo del primer año y medio de la revolución se produce una reforma agraria de hecho, impuesta por las milicias de campesinos armados que se tomaron las tierras expulsando a los hacendados, situación que fue convalidada por la Ley de 1953. Ello ocurrió sobre todo en el caso de Cochabamba, donde se había desarrollado un

activo proceso de movilización durante las décadas anteriores, alrededor de las demandas de tierra y educación. Por esa razón los valles cochabambinos se convirtieron rápidamente en el escenario protagónico de la movilización rural, destacando desde el principio el caso de Ucureña, ese pequeño poblado del valle alto en cual se había constituido el primer sindicato rural del país en 1936. Desde el Ministerio de Asuntos Campesinos, el gobierno alentó la creación de miles de sindicatos campesinos, constituyéndose en 1953 la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB).

En medio de la arena de lucha política en que se convirtió el campo desde 1952, entre las diversas fracciones del MNR, los diversos actores disputaron la hegemonía política en los valles de Cochabamba, desarrollando diversas estrategias discursivas e identitarias. Los colonos sindicalizados, liderados por la Central Campesina de Ucureña, disputaron la implementación de un proyecto político autónomo expresado en la identidad de "campesino", y en la demanda de una "revolución agraria" (distribución gratuita de tierras y control mediante los sindicatos y milicias de base), totalmente diferente del proyecto de "reforma agraria" (distribución de tierras con indemnización a los patrones, cooperativismo y control mediante el Estado) que fue ganando consenso entre las cúpulas dirigenciales del MNR y la COB (Gordillo, 2000: cap.1). En el lapso transcurrido entre el estallido de la revolución y la firma de la reforma agraria, los sindicatos campesinos se convirtieron en la fuerza hegemónica, al punto de lograr "hacerse dueños del conjunto del mundo rural de este valle, incluidas las poblaciones" (Lavaud, 1998: 65). La hegemonía campesina, sustentada en las milicias armadas, no solamente negoció el equilibrio de fuerza política y económica (es decir la autoridad y la tierra), sino también la adscripción de identidad, el plano de las representaciones interétnicas cotidianas, cuya transformación pasaba por el reemplazo de la identificación de "indio" -con que los vecinos de los pueblos habían ejercido tradicionalmente su dominio y discriminación- por la de "campesino". Esta revolución discursiva significaba el reacomodamiento de las fronteras interétnicas en un nuevo espacio simbólico, el cual amalgamaba la igualdad social y ciudadana con las diferencias identitarias, democratizando las relaciones sociales cotidianas:

"Antes los patrones nos trataban de indios. Pero ahora somos campesinos porque somos gente consciente, ya no somos como antes..."Nosotros no somos indios; los indios son de la India" -dijimos. "Nosotros estamos orgullosos de ser campesinos, entonces somos campesinos". Desde este momento poco a poco se ha cambiado, ya no nos dicen indios" (cit. en Gordillo, 2000: 227).

"!Indioyoy miércoles! (Indio asqueroso). -Así se les reñía. "!Imataj indio! (!Cómo que indio!. !Mana indiuchu! (!Nada de indio!). !Yo soy campesino señorita! Ahora todos somos uno solo nomás (iguales)" -Así te contestaban" (Ibid, p.230).

"Antes nos llamaron "Indios". Como vivimos en el campo nosotros estamos orgullosos de ser campesinos. Pero indios !No!" (Ibíd., p. 256).

Los campesinos qochalas disputaron y negociaron arduamente la creación de un espacio de poder y reproducción de identidad, despojándolo de los profundos rezagos coloniales que hasta entonces habían demarcado las fronteras interétnicas cotidianas con los patrones y vecinos de los pueblos. La plataforma política de esa lucha fue el sindicato, mientras que la principal reivindicación simbólica fue la identidad de "campesino",<sup>19</sup> formulada como representación discursiva de la peculiaridad étnica qochala en el marco de un intenso y complejo proceso de transformación de los fundamentos, contenidos y alcances de las fronteras interétnicas tradicionales:

"clase y etnia se amalgamaron en la identidad de "campesino" de una manera tan compleja que es muy difícil comprender sus componentes por separado. Y en una sociedad como la boliviana a mediados del siglo XX (en la que los prejuicios étnicos constituían la base de la visión del mundo de los distintos grupos sociales que la componían) el negociar desde una identidad que transitara entre las fronteras étnicas y de clase tuvo sus ventajas. Ello porque permitió a los campesinos dialogar sin complejos con las vanguardias intelectuales y obreras y porque les permitió también defenderse ante las élites locales" (Gordillo, 2000: 243).

La reforma agraria, exigida durante un año y medio por el movimiento campesino de Cochabamba, por cuanto significaba la legalización de la repartición de las tierras y su profundización, finalmente fue decretada el 2 de agosto de 1953 mediante una ceremonia realizada en Ucuireña, que convirtió a este pequeño caserío en el símbolo nacional de la transformación agraria. Pero dicho acto significó también la imposición del diseño oficial de reforma agraria, cuya aplicación fue minando el espacio de autonomía conseguido por los sindicatos, expresándose en la irradiación del faccionalismo estatal sobre las organizaciones de base y la declinación del proyecto campesino, absorbido paulatinamente por el proyecto oficial. 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 cochabambino, 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: 28).

### **"Somos extranjeros en nuestro propio país": el movimiento katarista**

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 desbordado ya el espacio antes clausurado por completo a la presencia india" (Rivera, 1984: 119), convirtiendo 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, al punto de constituir "una subcultura urbana con rasgos originales, que cuenta con múltiples mecanismos, formales e informales, de difusión y reproducción. Programas de radio en aymara, fiestas patronales, centros culturales de residentes -mediante los cuales los migrantes institucionalizan sus relaciones con sus comunidades de origen-, etc., son las expresiones multiformes de este amplio proceso de asentamiento indio en las ciudades (Rivera, 1984: 119).

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 aymara. Un grupo de estudiantes funda el Movimiento 15 de noviembre, adoptando como nombre la fecha de ejecución del rebelde indígena Túpac Katari. Posteriormente, cuando algunos de los miembros de este grupo acceden a la Universidad Mayor de San Andrés, forman en compañía con otros estudiantes aymaras de diversas especialidades el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA), recuperando esta vez el nombre real de quien pasaría a la historia como Túpac Katari. Estas iniciativas, restringidas al ámbito de la difusión y promoción de actividades educativas y culturales, ya tenían sin embargo la influencia política de la obra de Fausto Reinaga, escritor indianista originario del norte de Potosí cuyas ideas se convertirían en adelante en un verdadero referente ideológico del katarismo.

Con el clima de apertura democrática que siguió al fin del régimen del General Barrientos, la efervescencia indianista se expresó de manera más nítida y pública, tanto ideológica como institucionalmente, no solamente en las grandes ciudades sino también en las zonas rurales de mayor presencia sindical en el altiplano. En 1969, un grupo de jóvenes profesionales aymaras constituye el Centro de Promoción y Coordinación Campesina MINKA, institución que tenía por 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. De allí el énfasis técnico y de prestación de servicios y asesoría profesional que tenía esta institución, lo cual -sin embargo- no era visto por los miembros del grupo como contradictorio con la labor de reivindicación y difusión de la identidad aymara.

Dos años después, en 1971, se constituye el Centro Cultural Tupac Katari, institución que privilegiaba las actividades de difusión y promoción cultural aymara, pero sin descuidar otros aspectos también sumamente sensibles para los campesinos, como la relación con el mercado, pues entre los objetivos de esta organización figuraba la creación de un mercado

alternativo de comercialización directa de productos de la ciudad y del campo, que permitiría eludir a los intermediarios mejorando los términos de intercambio tanto para los productores como para los consumidores. Como en el caso del Centro MINKA, entre los miembros del Centro Cultural Túpac Katari habían jóvenes profesionales aymaras.

Este proceso de identificación étnica se desarrolló también, aunque con menos intensidad, en la ciudad de Oruro. Con el apoyo de los padres Oblatos -de origen francocanadiense y por ello, como señala con buen criterio Albó (1990: 371), con una sensibilidad especial hacia los problemas culturales y lingüísticos- la Federación Sindical Departamental estaba impulsando diversas actividades que incluían el uso de una radioemisora y un imprenta cedidas por los religiosos. Como en La Paz, la imagen de Túpac Katari fue asumida como figura movilizadora que desde el presente permitía una vinculación simbólica con las luchas del pasado.

Como vemos, el movimiento katarista en ciernes estaba logrando articularse mediante dos tipos de enlaces. Uno netamente simbólico: 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 era de orden socio-espacial: 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. Tal como señaló Silvia Rivera, la "creciente interacción entre el movimiento cultural de residentes urbanos y el sindicalismo de base del Altiplano constituye uno de los fundamentos del rápido éxito inicial de la propuesta katarista" (Rivera, 1984, 120).

Un importante suceso ocurrido el 15 de noviembre de 1972 mostró con nitidez la capacidad de reelaboración de la memoria anticolonial aymara como ingrediente activo de la formación del katarismo en tanto movimiento de recreación étnica y vinculación del mundo aymara del campo y la ciudad. Ese día, fecha en que se conmemoraba un aniversario más de la inmolación de Túpac Catari, un grupo de comunarios y residentes inauguraron en el pueblo de Ayo Ayo, de la Provincia Aroma, departamento de La Paz, un monumento con la escultura a

cuerpo entero de Túpac Katari (cuyo cuerpo fue descuartizado, al igual que el de Túpac Amaru), quien aparece con los dos brazos en alto, blandiendo en el izquierdo una antorcha encendida y en el derecho un pututo (trompeta indígena hecha con un cuerno de res cuyo sonido es usado como mensaje de convocatoria) y luciendo un vistoso poncho rojo (color que tiene un profundo significado en la mitología andina).

Las dos vertientes iniciales del katarismo: una conformada por "movimientos culturales y políticos de base urbana", y la otra por "la sucesión generacional en las zonas rurales" (Rivera, 1984: 120-121), conformaron un eje rural-urbano de recuperación y recreación étnica aymara vehiculado mediante la formación de una plataforma institucional de reivindicación aymara en la ciudad y en la renovación sindical de tinte katarista en el campo. Este último proceso ocurrió con mayor intensidad en las dos zonas del mundo aymara en que existían ciudades estrechamente relacionadas y físicamente cercanas a su hinterland rural: Oruro y La Paz.

En una ceremonia realizada en la localidad de Tiawanacu, se dio a conocer en 1973 el Manifiesto de Tiawanacu, el cual constituye hasta el presente la más importante sistematización del ideario katarista. Las cinco organizaciones firmantes del Manifiesto fueron el Centro Cultural Tupac Katari, el Centro MINKA, el Centro Cultural PUMA, la Asociación Nacional de Profesores Campesinos y la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia. Haciendo suya una frase que se atribuye al Inca Túpac Yupanqui: "Un pueblo que oprime al otro no puede ser libre", el Manifiesto se formula como una declaración del conjunto de las poblaciones indígenas del país, trazando de manera vibrante y plena de simbolismo su declaración de principios:

"Nosotros los campesinos quechuas y aymaras, lo mismo que los de otras culturas autóctonas del país, decimos lo mismo. Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos. En Bolivia no ha habido una integración de culturas sino una superposición y dominación, habiendo permanecido nosotros en el estrato más bajo y explotado de esa pirámide".

La frase que condensa la indignación ante la permanencia de las condiciones históricas de la opresión colonial, así como la denuncia de los componentes étnicos y políticos de la dominación bajo la República, no puede ser menos ilustrativa: "Somos extranjeros en nuestro propio país".

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:

"Antes de la conquista española, éramos ya un pueblo milenario con virtudes que se desarrollaban dentro de un ambiente altamente socializado... el indio es noble y justo, es sobrio y profundamente respetuoso, es trabajador y profundamente religioso"

Finalmente, el Manifiesto formula la propuesta política de constitución de un movimiento indígena autónomo:

"un poderoso movimiento autónomo campesino... instrumento de liberación...creada, dirigida y sustentada por nosotros mismos".

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. Posteriormente, las diversas corrientes kataristas tuvieron una variada participación electoral, pero nunca lograron conformar un bloque político unificado. El desgaste político del katarismo se reflejó paulatinamente en el declive de su influencia sobre las organizaciones sindicales campesinas, hasta que la conducción de la CSUTCB, la principal organización campesina de Bolivia, fue asumida por dirigentes ligados al movimiento étnico de las tierras bajas.

## **Luchas por el territorio y la dignidad: el despertar de los pueblos indígenas de las tierras bajas**

Paralelamente a la declinación 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 y el norte de Santa Cruz. 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.

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 aymara y quechua.

En el caso del Chaco, el proceso fue impulsado inicialmente por una ONG que durante la segunda mitad de los 70 desarrolló diversas acciones de promoción del desarrollo y reuniones de comunidades, siguiendo el modelo de experiencias similares existentes en el Perú. En 1980, esta institución se constituye de manera formal denominándose "Apoyo Para el Campesino del Oriente Boliviano" (APCOB) -nótese el uso inicial del término "campesino" adoptado en el nombre-. A inicios 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. Como producto de este congreso se constituye la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), organización que desde entonces impulsa la constitución de diversas organizaciones de niveles locales, intermedios y correspondientes a los pueblos indígenas como tales. Así, en 1987 se

constituye la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG). La formación de esta organización ilustra cómo actúan elementos internos y externos en la constitución de las organizaciones. La Asamblea, es apoyada inicialmente por una asociación de profesionales guaraníes (Chumiray, 1992: 62), los que se someten a la estructura organizativa adoptada por la Asamblea, que hace reposar la autoridad en la voz de los mburuvicha, los jefes étnicos tradicionales.

Los objetivos de la organización no se agotaron, sin embargo, solamente en la búsqueda de impulsar sus proyectos locales de desarrollo -construcción de caminos, postas, escuelas, norias, sistemas de agua, etc.- sino también en la reapropiación de la historia Guaraní, activándose la memoria de la resistencia desarrollada a lo largo de siglos, y especialmente de los sucesos que en 1892 enfrentaron a los guaraníes con el ejército federal en la batalla de Kuruyuki, la cual determinó que "lo que no pudo realizar la colonia española lo hizo la República: someter al pueblo guaraní" (Chumiray, 1992: 62). 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 como UNICEF, que apoya uno de los principales logros de la organización: la puesta en marcha de un ambicioso Plan de Educación Bilingüe que se convertiría después en una de las más exitosas experiencias educativas indígenas de Bolivia.

El otro escenario de la emergencia étnica fue la zona del Beni, en la cual se realizaron diversos encuentros y reuniones locales limitadas al nivel de las comunidades y sus cabildos, que cristalizaron a inicios de marzo de 1987 en el Primer Congreso de Cabildos Indígenales Mojeños. El resultado de esta reunión fue la constitución de la Central de Cabildos Indígenas Mojeños. Posteriormente, en noviembre de 1989, a medida que la Central de Cabildos Mojeños iba incorporando también a Cabildos de otros pueblos indígenas de la región, se realiza el Primer Congreso Departamental de Cabildos, Sub-centrales y Pueblos Indígenas del Beni, con la asistencia de delegados de diversos pueblos como los Trinitarios, Esse Ejja, Tacana, Chimán, Chacobo, Yuracaré, Joaquiniana, Movima, Itonoma, Ignaciana, Javeriana, Baure y Sirionó. En esta reunión se constituyó la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB).

Todo este proceso, al igual que en el caso de CIDOB, reposó en gran medida en el impulso de actores externos. La reconstitución de los pueblos indígenas ocurre pues 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 allí 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 -como el BID, BM, ONU, FMI, OIT, UNICEF- que muchas veces financian los proyectos en torno de los cuales se articulan los primeros esfuerzos organizativos.

El intenso proceso organizativo y de revitalización étnica producido en las tierras bajas, se proyectó 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: 220). 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.

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 Sécore, que estaban siendo cada vez más afectados por la acción de los madereros, ganaderos y colonos. 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 (Patzí, 1999: 90). En el caso de Parque Nacional Isiboro-Sécore, 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 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: 106).

Pero el reclamo territorial, que ya aparecía formulado en 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: 107). 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. El soporte de este intenso proceso fueron las asambleas locales y reuniones de dirigentes, que se intensificaron mucho entre los años 1988 y 1990, en que -como señala Zulema Lehm (1999: 112)- se realizaron seis encuentros indígenas en la región del Isiboro-Sécure y siete en la región de Chimanes. Especial relevancia tuvieron los Encuentros de Unidad de los Pueblos Indígenas del Ibiato, Parque Nacional Isiboro-Secure y Bosque de Chimanes, que permitieron la participación de las comunidades sirionó. En el segundo encuentro, realizado en San Lorenzo de Moxos entre el 26 y el 29 de julio de 1990 con la asistencia de 200 delegados indígenas, se decidió la realización de la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad.

A pesar de los esfuerzos del gobierno para impedir la realización de la marcha mediante ofrecimientos que buscaban dividir a las organizaciones, la marcha se inició de acuerdo a lo acordado. El día 16 de agosto, la marcha se inicia desde Trinidad contando con 300 indígenas. Desde el principio, la marcha contó con una amplia cobertura de prensa debido a su novedad y a la importancia de los reclamos. Durante los 40 días que duró el recorrido de

los 700 kilómetros que separan a Trinidad (Beni) de La Paz, la marcha logró despertar la simpatía y apoyo de la opinión pública del país, revelado en las manifestaciones de solidaridad que el paso de la misma produjo en las localidades por las que atravesaba, en las cuales la población no solamente proveía a los indígenas de alimentos, bebidas y ropa, sino también de aplausos y aliento. 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. La variación de la conducta estatal condujo nada menos que al desplazamiento del Presidente de la República Jaime Paz Zamora, acompañado por su gabinete ministerial en pleno y altos representantes de las Cámaras Legislativas y las Fuerzas Armadas hasta Yolosa, zona ubicada casi en el límite entre la puna y los yungas, con la finalidad de negociar directamente las demandas indígenas. Se producen entonces las conversaciones, en las cuales los indígenas dialogan de igual a igual con los más altos representantes del Estado, sin lograr llegar a un acuerdo definitivo, por lo cual las negociaciones se interrumpieron y la marcha continuó, quedando expuesta la maniobra presidencial de intentar evitar el arribo de los indígenas a la sede del gobierno.

Cuando la marcha llega a la zona conocida como la cumbre, a casi 5,000 metros de altura, el número de marchistas había aumentado hasta sumar unas 800 personas de alrededor de quince grupos étnicos, siendo así un mosaico representativo de la propia constitución pluriétnica de la sociedad boliviana. En medio del impresionante escenario de la puna andina, en que el sonar de los pututos y el flamear de las wiphalas acompañaron al frío y al viento, los indígenas de las tierras bajas fueron recibidos por los indígenas de las tierras altas, pues hasta allí se desplazaron diversas representaciones de quechuas, aymaras, urus y chipayas, protagonizando un encuentro multiétnico de alto valor simbólico, que fue sellado mediante la realización del ritual andino de la wilanch'a, que incluye el sacrificio de una llama en agradecimiento a los dioses y en procura de la continuidad de su favor. El significado simbólico de este encuentro es destacado por diversos autores (Albó, 1993: 15; Lehm, 1999: 122; Rivera, 1991: 24). Después de este encuentro, a lo largo de su descenso hasta La Paz la

marcha fue recibida calurosamente por los pobladores urbanos, quienes no ocultaban su interés por conocer a los delegados indígenas de pueblos diferentes a los aymaras y quechuas del altiplano y los valles. Esa expectativa fue aumentada por la amplia cobertura que los medios de comunicación brindaron a la marcha, cuyo éxito fue sellado simbólicamente mediante el arribo triunfal a la Plaza Murillo, en la que se encuentran la sede de los poderes ejecutivo y legislativo, así como la Catedral Metropolitana, en la cual se realizó una misa de acción de gracias a pedido de los propios marchantes, que de esa manera formalizó la ocupación de los espacios simbólicos del poder en el país.<sup>20</sup>

El 24 de septiembre, luego de intensas negociaciones con el gobierno, la marcha llegó a su fin con la entrega de cuatro sendos decretos supremos mediante los cuales el Estado accede al reconocimiento del Territorio Multiétnico Chimanes, del Territorio Indígena Isiboro-Sécure y del Territorio Indígena Sirionó, y además procede a la formación de una comisión encargada de elaborar una Ley de Pueblos Indígenas del Oriente. El éxito de la Marcha por el Territorio y la Dignidad, reflejado 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, generó la intensificación de las relaciones de las organizaciones con diversos actores nacionales e internacionales, y del proceso de identificación étnica entre los indígenas, expresado en la constitución de nuevas organizaciones bajo el impulso de CIDOB, CPIB, APG, etc (Lémuz, 1992: 21). Durante los años siguientes, las organizaciones indígenas orientales hicieron sentir su presencia en el conjunto del movimiento indígena y campesino, mediante su participación en la CSUTCB y el impulso de la propuesta de constitución de una Asamblea de Nacionalidades. Todo este proceso, sin embargo, no estuvo exento de problemas diversos, tanto en torno al liderazgo como a otros aspectos organizativos y administrativos que impidieron la formación de la Asamblea de Nacionalidades como instancia representativa de todos los pueblos indígenas del país.

## **"Causachun coca, wañuchun gringos": el movimiento de los cocaleros del Chapare.**

La década de los 80 no solamente trajo la novedad de la formación de organizaciones representativas de los pueblos indígenas del oriente, sino también la expresión de un fenómeno sumamente complejo que adquirió rápidamente mucha importancia política: en el Chapare, zona del trópico cochabambino que desde hacía décadas se había convertido en una región receptora de colonos, emergió en la segunda mitad de los 80 un poderoso movimiento de defensa del cultivo de la coca formulado en términos de un discurso de contenidos étnicos. De esa manera, Cochabamba volvió a convertirse en un espacio crucial de los procesos étnicos y políticos del país, pero esta vez en un contexto completamente diferente al que durante las décadas de los 50, 60 y 70 había convertido a sus valles en el escenario del sindicalismo rural anti-terrateniente, de la reivindicación de la identidad valluna de "campesino" y de la posterior cooptación militar de esa movilización política e identitaria.

El movimiento del Chapare expresa con claridad las tendencias contradictorias del proceso de articulación del país con el nuevo escenario internacional signado por la globalización: millares de familias de colonos convertidos en campesinos pobres debido a la crisis y el abandono estatal, se ven enfrentados de manera frontal con la política de represión del narcotráfico llevada adelante por el gobierno de los Estados Unidos. De esa manera, los campesinos productores de coca del Chapare, que sin duda representan el eslabón más débil de la cadena del narcotráfico internacional -uno de los "negocios" económica y políticamente más influyentes del mundo globalizado- se ven enfrentados con el Estado más poderoso del planeta, con la mediación de una serie de actores locales, regionales, nacionales y transnacionales. En esa lucha, los campesinos optan por desplegar una identidad colectiva formulada en términos étnicos: se asumen como indígenas, y en ese sentido reivindican a la hoja de coca, no solamente como un elemento central de su redescubierta identidad cultural sino también como un símbolo de la nacionalidad boliviana ante la arremetida de los "gringos".

El Chapare está ubicado al nordeste del departamento de Cochabamba; se trata de una región relativamente extensa, compuesta por 2.5 millones de hectáreas de selva húmeda

tropical, que alberga una población permanente de alrededor de 65,000 personas y una población flotante que alcanza la mitad de esta cifra. Esta característica móvil de su población es resultado de su calidad de zona de colonización y de las características actuales de su economía, en la cual predomina el cultivo comercial de la hoja de coca, desarrollada por millares de familias campesinas. Desde los años 50, fue una de las zonas en las cuales el Estado boliviano puso en marcha diversos programas de colonización, que produjeron varias oleadas de migraciones inducidas y espontáneas de campesinos andinos minifundistas o sin tierras, sobre todo de los valles de Cochabamba. El abandono de los colonizadores por parte del Estado a lo largo de las décadas siguientes, generó la formación de una economía campesina que articuló la producción para el mercado -predominante en las plantaciones ubicadas cerca de la carretera- y para el autoconsumo familiar. A pesar de la reticencia estatal a que se organicen sindicatos, esta forma de organización se extendió rápidamente, constituyéndose en la base de la temprana autonomización política de los colonos.<sup>21</sup>

Desde la segunda de la década del 70, el Chapare se va convirtiendo en un enclave amazónico del narcotráfico, el cual se fue intensificando bajo los sucesivos gobiernos militares de Bánzer y García Meza, convirtiéndose en un verdadero boom durante los años 80, en concordancia con las fluctuaciones internacionales del negocio del tráfico de drogas y su emplazamiento en el trópico boliviano. Durante esos años, las condiciones económicas del país se fueron agravando, generándose la hiperinflación, el aumento del desempleo y -con la aplicación del neoliberalismo a través del decreto 21060- la relocalización de miles de trabajadores mineros y fabriles, muchos de los cuales engrosaron el contingente de migrantes al trópico. En ese contexto de grave crisis nacional los campesinos del Chapare adoptaron una estrategia de sobrevivencia basada en su total conversión en cocaleros, hecho facilitado por la existencia de un mercado en expansión y las ventajas agrícolas y económicas del cultivo de la coca sobre otros cultivos comerciales o de panllevar.<sup>22</sup>

Ante la conversión de la región en un "oasis" cocalero, desde mediados de los 80 el Estado boliviano implementa diversos programas de control de la producción y comercialización de drogas, en asociación estrecha con las políticas del gobierno norteamericano, que proponen la intensificación de la lucha antidrogas como una condición de su ayuda económica.<sup>23</sup> En ese marco,

se elabora en 1986 un Plan Trienal por el cual el gobierno boliviano se comprometió a focalizar su lucha antidrogas mediante la represión del cultivo de coca. La aplicación de ese Plan, que incluyó la creación de la Fuerza Especial de Lucha contra el Narcotráfico (FELCN) y la presencia directa de agentes de la DEA, generó el fin del boom cocalero regional, así como la disminución de la demanda de hoja de coca y la consecuente caída de los precios. Esa situación, que afectó directamente las economías campesinas, fue agravada por la militarización de las zonas cocaleras, la represión indiscriminada atentatoria de los derechos humanos de los campesinos y la formulación de la Ley 1008, promulgada a mediados de 1988, la cual declaró la ilegalidad del cultivo de la coca y creó la Dirección de Reconversión Agrícola encargada de la erradicación de los sembríos.

Todo ello fue respondido por los cocaleros mediante el fortalecimiento de sus organizaciones, la realización de diversas acciones de lucha -como manifestaciones, bloqueos de caminos, etc.- y la formulación de un discurso centrado en la exigencia de respeto de su condición ciudadana, del significado simbólico de la hoja de coca y de la autonomía regional (Viola, 1996: 168-169). La represión indiscriminada de las protestas causó las masacres de Parotani (1987) y Villa Tunari (1988), que tuvieron el efecto de fortalecer a las organizaciones y radicalizar el discurso de los cocaleros. En 1990 las diversas organizaciones logran unificarse en un Comité Coordinador que agrupó a las diversas Federaciones constituidas en los años 70 y 80. En ese contexto se consolida el proceso de creación de una identidad étnica: los cocaleros redescubren o reinventan su indianidad como nicho simbólico que les permite enfrentar -en tanto ciudadanos y como un actor colectivo- la intensificación de las políticas internacionales antinarcóticos. En julio de 1992, Evo Morales fue elegido Secretario Ejecutivo de la Federación Especial de Trabajadores Campesinos del Trópico de Cochabamba, la cual agrupa 25 Centrales y 250 Sindicatos con un total de 20,000 afiliados, constituyéndose en la más importante de las Federaciones de la región y una de las más importantes organizaciones sociales del país.

La identidad asumida por los cocaleros es la de "originarios" -nótese que no se reivindica la palabra "indio" por sus connotaciones de discriminación-, palabra que se convierte en una representación política y socialmente efectiva, más aún cuando es acompañada por un discurso de defensa de la "sagrada" hoja de coca, de reivindicación del territorio, por la

recuperación selectiva de símbolos andinos como la wiphala, pututo, etc., y por una retórica regionalista-nacionalista contra la agresión extranjera "gringa".

El proceso de construcción étnica desarrollado por los chapareños les ha permitido desplegar una identidad compleja, que mezcla rasgos culturales, distinciones de clase, categorías ocupacionales y regionalismo, sirviendo como eficaz delimitador y cohesionador simbólico en las condiciones de enfrentamiento y crispación social (Viola, 1996: 174). Los mecanismos principales de este proceso han sido: a) el cambio del significado y uso de la hoja de coca, la cual ha sido re-sacralizada por el nuevo discurso que enfatiza su valor ritual y cultural como planta "sagrada" y "milenaria", adquiriendo "un papel central en tanto que demarcador simbólico de identidades y de exclusiones" (Viola, 1996: 171), b) la formulación de la noción de territorio, mediante la cual los cocaleros han dejado de entender al Chapare como simple zona de colonización o producción cocalera, por lo cual ahora es un territorio que es defendido ante la agresión externa (boliviana y extranjera) y reclamado como tal ante el Estado, c) la recuperación de los símbolos y ritos andinos (la wiphala, el pututo, la coca, la noción de pachamama -madre tierra-, el rito propiciatorio de la ch'alla, el quechua y el aymara, los mandamientos andinos -ama sua, ama llulla y ama qella, que significan no ser ladrón, mentiroso ni ocioso-, etc.) como demarcadores simbólicos de identidad y alteridad.

La adopción de la palabra "originarios", de otro lado, ha permitido el cambio de las relaciones entre los ex-colonizadores y las poblaciones indígenas amazónicas, cuyas organizaciones representativas han llegado a apoyar las luchas de los cocaleros, como ocurrió en la marcha realizada en 1994 que contó con el respaldo público de la CIDOB.

A lo largo de la década de los noventa, el proceso de cohesión simbólica y construcción de un movimiento social poderoso ha sido la respuesta de las millares de familias cocaleras ante la violencia permanente ejercida en el Chapare por las tropas antinarcóticos, y ante el discurso gubernamental y de los medios de comunicación que buscan presentarlos como delincuentes y narcotraficantes. La ejecución de las políticas antidrogas monitoreadas por el gobierno estadounidense ha generado así un verdadero boomerang que no solamente ha terminado elevando el precio de la hoja de coca -haciendo más atractivo su cultivo- sino que ha

proyectado al movimiento cocalero como un actor político de proyección nacional. Además de ganarse la simpatía de la opinión pública boliviana, que se ha identificado con la defensa de la hoja de coca (Córdova, 1999), el nuevo discurso étnico de los cocaleros les ha permitido "cimentar alianzas con organizaciones nacionales e internacionales" (Viola, 1996: 172), asumiendo un proceso intenso de relacionamiento transnacional cuyo correlato ha sido el peso crucial del movimiento cocalero sobre el conjunto del movimiento campesino-indígena boliviano durante toda la década de los 90.<sup>24</sup>

Entre las más notables manifestaciones del protagonismo de los cocaleros a lo largo de esta década destacan su conversión en la fuerza social predominante al interior de la CSUTCB, la ejecución de diversas acciones de lucha con resonancia nacional -como marchas, paralizaciones, bloqueos de caminos, etc.-, y la participación exitosa en diversos procesos electorales.

Este conflicto, y el proceso de construcción étnica implicado en él, ha vuelto a ocupar el primer plano de la opinión pública boliviana durante los años 2001 y 2002, en que las luchas de los cocaleros han confluído con el resurgimiento del nacionalismo comunitario aymara en el altiplano y el desarrollo de identidades urbanas en defensa de recursos básicos, como el caso de la Coordinadora del Agua en Cochabamba.

### **Entre la construcción étnica y el neoliberalismo: De la Asamblea de Nacionalidades al resurgimiento del movimiento aymara.**

En el I Congreso Extraordinario de la CSUTCB, realizado en julio de 1988 en Potosí, la dirección katarista de esta organización fue reemplazada por un nuevo Comité Ejecutivo integrado por dirigentes afiliados a organizaciones políticas de izquierda. Uno de los acuerdos de esta reunión fue la convocatoria a una Asamblea de Nacionalidades, pensada como instancia de representación e "instrumento político" de las diversas nacionalidades existentes en el país. Esta decisión fue ratificada en el IV Congreso Nacional de la CSUTCB, realizado en septiembre de 1989 en Tarija fijándose como fecha de instalación de la Asamblea de Nacionalidades el 12 de octubre de 1992, por ser un día de especial significación para las

organizaciones indígenas, que de esa forma pensaban culminar la "Campaña Continental por los 500 años de resistencia". El objetivo de conseguir un "instrumento político" condujo a la CSUTCB a presionar cada vez más por la reestructuración de la COB. En el VIII Congreso de la COB realizado en Oruro en noviembre de 1989, los dirigentes de la CSUTCB plantearon de manera abierta el pedido de una reestructuración que permita representar adecuadamente a las mayorías campesino-indígenas. La presión de la CSUTCB logró resultados en el IX Congreso Nacional de la COB, realizado en junio de 1992, en el cual se reconoció orgánicamente a la CSUTCB, creándose una secretaría general correspondiente a dicho gremio.<sup>25</sup>

A medida que se acercaba el 12 de octubre, la expectativa por la constitución de la Asamblea de Nacionalidades fue creciendo entre las organizaciones de los pueblos indígenas, los partidos de izquierda y las diversas instituciones que se solidarizaron con dicha convocatoria (ONGs, iglesia, etc.). Para el conjunto del movimiento indígena boliviano, el advenimiento de los 500 años del arribo de Colón a las costas americanas, significó un período de especial significación, que brindó el marco propicio para la intensificación de la conciencia india, la expansión del discurso de reivindicación de las culturas indígenas -no sólo al interior de las organizaciones sino también en el ámbito de la opinión pública- y la denuncia de la permanencia de la situación colonial como sustento del orden estatal y nacional predominante. Todo ello se dio en el marco de la intensificación de las relaciones entre las organizaciones indígenas de todo el continente, que hicieron del 12 de octubre la fecha clave del posicionamiento simbólico y político del movimiento indígena continental. Ese día, en Bolivia se realizaron diversos actos de enorme significación: mientras en la Paz se concentraban más de 20,000 indígenas llegados de todo el país, convocados por la CSUTCB y CIDOB, en los territorios de los guaraníes miles de ellos realizaron un viaje a pie hasta Kuruyuki, lugar en el cual cien años antes se dio la última batalla de la resistencia anticolonial guaraní, que solamente pudo ser diezmada por el Estado republicano. En tanto, Potosí fue escenario de otro acto de enorme sentido simbólico: millares de indígenas se apostaron en la cima y faldas del famoso "cerro rico", cubriéndolo con sus ponchos y polleras, acompañados por el tronar de los pututos y el flamear de las wiphalas; así, el mayor escenario de la atrocidad colonial española fue reapropiado por los descendientes de sus víctimas, y

convertido en el sitio desde el cual se reafirmó simbólicamente la subsistencia y resurgencia del pueblo indio.

En La Paz, la multitudinaria concentración indígena por los 500 años de resistencia pareció recuperar a Chikuyawu, la capital indígena, representada por los millares de indígenas aymaras, quechuas y de diversas nacionalidades del Oriente, que luego de una ceremonia ritual realizaron una marcha que recorrió las calles más importantes, rodeando y envolviendo simbólicamente el centro de la ciudad y sede del gobierno, dirigiéndose posteriormente al Teatro al Aire Libre, en el cual, sin embargo, afloraron las discrepancias y la falta de concordancia entre diversos sectores -sobre todo entre los partidos políticos, las ONGs y las organizaciones indígenas- alrededor de la instalación de la Asamblea de Nacionalidades, la cual lamentablemente no pudo instalarse, en medio de una lluvia que dispersó a los asistentes. De esa manera, el sueño de conseguir un "instrumento político" representativo de todas las nacionalidades del país quedó postergado.

El nuevo gobierno del MNR generó amplias expectativas a nivel interno y fue visto con mucha simpatía en el plano internacional, debido a la presencia del dirigente aymara Víctor Hugo Cárdenas como flamante vicepresidente. 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. Xavier Albó (1993) realizó un detallado trabajo analizando el proceso de recolocamiento de los actores políticos en el escenario político democrático, contexto que condujo a la alianza entre el MNR y el MRTKL, y que posibilitó que por primera vez en la historia del país un indígena acceda a la vicepresidencia y, en ocasión de un viaje al exterior de Sánchez de Losada, asuma interinamente la presidencia en septiembre de 1993. El trabajo de Albó realiza un extenso análisis de los componentes

relativos a las poblaciones indígenas en el "Plan para todos" -como se llamó el plan de gobierno de Sánchez de Losada-Cárdenas- distinguiendo un "eje pluricultural" (compuesto por reformas relativas a la promoción de las organizaciones comunitarias indígenas, el impulso de la educación bilingüe intercultural y la profundización del sentido plural de la democracia a través de la participación y fortalecimiento de los gobiernos locales,) y un "eje socioeconómico" (que enfatizó la reivindicación del rol del Estado al mismo tiempo regulador y promotor de la economía de libre mercado, y el fomento de la agricultura campesina mediante la atención a los problemas de tierra, agua, créditos, tecnología, etc.). Se trataba, pues, de una propuesta que en el marco del neoliberalismo, insertaba algunos temas centrales que el movimiento indígena logró poner en el primer plano de la discusión pública en el país, aunque sin utilizar la noción de plurinacionalidad. Pero la generalidad de las propuestas gubernamentales referidas a los problemas de la tierra, agua y otros componentes productivos y socio-económicos reveló que existía un "techo máximo" al que podía llegar la nueva preocupación social del gobierno del MNR-MRTKL "al seguir enmarcado dentro de un modelo neoliberal y moverse dentro de la tradición policlasista del MNR" (Albó, 1993: 50).

En el seno de la CSUTCB, entre 1992 y 1994 se produjo un verdadero cambio dirigencial evidenciado en el ascenso de un nuevo liderazgo de origen quechua. Los cambios al interior de la CSUTCB fueron consecuencia del protagonismo que alcanzaron las Federaciones de Cocaleros del Chapare (Cochabamba) y de los Yungas (La Paz), y a su vez tuvieron el efecto de contribuir a la mayor presencia y proyección nacional del movimiento cocalero.

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 (Albó y equipo CIPCA, 1999).

Pero la lucha que movilizó al conjunto del movimiento indígena boliviano fue la referida a la promulgación de una nueva ley agraria, la llamada Ley INRA, cuya promulgación generó la convocatoria a una marcha nacional hacia La Paz por parte del conjunto de las organizaciones indígenas y campesinas. A pesar de la rotundidad de la "Marcha del siglo", que concentró a miles de indígenas quechuas, aymaras y amazónicos en el centro de la ciudad, el gobierno aprobó la Ley, generando la división de la precaria alianza que se había constituido en torno a la convocatoria.

En la CSUTCB, cada vez más permeada por la presencia de los diferentes partidos políticos, el agravamiento del conflicto entre las tendencias representadas por los dirigentes quechuas Evo Morales y Alejo Véliz, explotó en el VIII Congreso Nacional, realizado en Trinidad en julio de 1998. A pesar de haberse logrado la aprobación de una Tesis Política unitaria, se produjo una división entre los partidarios de ambas tendencias, debido a la competencia por el control del liderazgo de la Confederación y la subsistencia de rencores subsistentes de la participación electoral. Al poco tiempo de esta ruptura, los bandos en conflicto deciden realizar un nuevo Congreso Nacional con la finalidad de reunificar a la CSUTCB. Este congreso se realizó en octubre de 1998, y ante la subsistencia del enfrentamiento por el liderazgo entre Morales y Véliz, se fue vislumbrando una solución de consenso que consistía en el nombramiento de otro dirigente. De esa manera, el dirigente Felipe Quispe, conocido como el Mallku, resulta elegido como nuevo Secretario Ejecutivo de la Confederación.<sup>26</sup> La elección de Quispe no solamente significó el retorno del liderazgo de la CSUTCB a los aymaras, sino también el inicio de un nuevo período en la historia de la organización y de las luchas étnicas en el país. Desde el momento de la posesión del nuevo cuadro directivo de la CSUTCB, Quispe dejó en claro que su liderazgo era autónomo, logrando su rápida proyección como representante de una corriente sindical que privilegiaba un discurso directo y tajante sobre la vigencia de la nación y el comunitarismo aymara como alternativa frente a la sociedad boliviana dominante, de raigambre blanco-mestiza. Se iniciaba así el ciclo actual de efervescencia étnica aymara, el cual no tardaría mucho tiempo en manifestarse de manera rotunda como una poderosa e inesperada fuerza social de proyecciones inéditas en la sociedad boliviana.

Los conflictos sociales ocurridos en Bolivia durante los dos últimos años muestran que el "sector campesino-indígena" sigue siendo un actor social clave en este país, representando la persistencia de la "otra Bolivia": aquella de profundas raíces históricas, pobre y olvidada (Albó, 2000: 75). El renacimiento del katarismo, bajo el liderazgo del aymara Felipe Quispe, conocido como el Mallku, ha ocurrido 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 aymara de julio de 2001 y en los conflictos con los cocaleros durante los primeros meses del 2002.

El liderazgo del Mallku Felipe Quispe, se ha evidenciado en la participación autónoma de las comunidades aymaras del altiplano en esos conflictos, a través de los bloqueos de caminos, y mediante la formulación de un discurso que enfatiza el carácter originario del pueblo aymara. La capacidad de Quispe para hablar "de igual a igual" con cualquier representante gubernamental, rompiendo la carga colonial de las relaciones entre los dirigentes indígenas y los funcionarios, ha sido uno de los elementos de su impacto en los medios y la opinión pública, como ocurrió cuando señaló: "Hablaré con Banzer de Presidente a Presidente. Yo represento a las comunidades indias, él a la llamada Bolivia".

El movimiento liderado por Quispe, es entendido por algunos analistas como resultado del proceso de resurgimiento del nacionalismo aymara, de hondas raíces históricas. Las movilizaciones del año 2000 permitirían ver la reconstitución de una identidad nacional aymara, un "nacionalismo comunal indígena aymara" (Álvaro García, 2000: 10). Para otros, el liderazgo del Mallku simplemente expresa proyectos trasnochados de resurgencia étnica. Pero no hay duda que el discurso de Quispe tiene una fuerte carga anticolonial, que apunta a las propias raíces históricas de la constitución de la sociedad boliviana, evidenciada cuando señala que

"Seguimos siendo extranjeros en nuestra propia tierra ancestral, coartados de nuestros derechos reales que nos corresponden como ciudadanos, pues, estamos tratados como

"menores de edad" o como "bestias de carga"; somos destinados a los trabajos más forzados y seguimos como semi-siervos" (Quispe, 1999: 149).

El discurso identitario que sustenta el nuevo ciclo de movilización indígena aymara, se efectúa a través de la recuperación del sentido anticolonial de las luchas indígenas - ejemplificada en la imagen de Tupak Katari- y en el uso de los símbolos andinos -como la whiphala o bandera multicolor del Tahuantinsuyu, la defensa de la coca, la realización de ritos propiciatorios, la recuperación de los territorios ancestrales y la defensa de la lengua indígena-. Pero sobre todo parece desplegarse una impugnación profunda del modelo nacional impuesto en la sociedad boliviana:

"jamás nos hemos fundido en ese "crisol de la bolivianidad" sino que somos y seguimos manteniéndonos con nuestra propia identidad histórica-cultural, basada en nuestras formas de trabajo comunitario y aún continuamos con nuestro propio idioma, cultura, religión, territorio, ideología, hábitos, costumbres, leyes ancestrales; por todo ello el "comunitarismo y el colectivismo de los Ayllus" todavía sobrevive en nuestras comunidades pese a las constantes arremetidas en contra nuestra, tanto de la Colonia como de la República y de la Reforma Agraria de 1953" (Quispe, 1999: 152).

### **La encrucijada del presente**

Durante los últimos años, los movimientos indígenas bolivianos –encabezados por el movimiento cocalero y el movimiento comunal aymara- 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 basadas de tipo nacional, y no así de tipo étnico particularista.<sup>27</sup> Eso ha generado momentos graves de enfrentamiento que durante el gobierno del actual presidente, Gonzalo Sánchez de Losada, ya causaron alrededor de un centenar de muertos. Desde los sucesos del “febrero negro” de este año, en que ante el intento de un paquetazo gubernamental se desató un levantamiento popular –que incluyó una huelga policial y un enfrentamiento a balazos

entre militares y policías en plena Plaza Murillo, el centro del poder político y simbólico del país- 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. Para este nuevo escenario, en el que el movimiento indígena adquiere un protagonismo sin precedentes, han confluído la crisis del modelo estatal emenerista nacido con la revolución del 52 y la crisis mundial del neoliberalismo.

## **5. ECUADOR**

### **Origen de la movilización indígena**

Las profundas transformaciones sociales ocurridas en el 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 de primer y segundo grado (correspondientes a los niveles comunal, cantonal y provincial) 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, de filiación comunista.

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. León Zamosc (1993) ha señalado, justamente, que las comunidades fueron la "base orgánica de la acción colectiva" a lo largo de este período, hecho ocurrido debido a la "combinación de una serie de factores que tuvieron sus raíces en los cambios socioeconómicos y políticos de los últimos treinta años", entre los cuales pueden destacarse cuatro: a) la crisis del régimen hacendario, b) el papel de mediación cumplido por las comunidades y cabildos indígenas, c) la presencia creciente de agentes

externos en el campo, como iglesias y organizaciones de promoción del desarrollo estatales y privadas, y d) la maduración de una nueva élite intelectual y dirigencial indígena.

El desarrollo de este proceso de cambios brindó las condiciones para la primacía de la adscripción a lealtades de tipo primordial redescubiertas o reinventadas; es decir, para el surgimiento de una renovada identidad étnica expresada en un discurso propio y un proceso organizativo sin precedentes. Ello desembocó en la formación de las dos organizaciones regionales que impulsarían posteriormente la formación de la CONAIE: ECUARUNARI ("Despertar de los indígenas del Ecuador") constituida en 1972, y la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana), constituida en 1980. Estas dos organizaciones 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.

Todos estos sucesos ocurrieron sobre un trasfondo caracterizado por un intenso proceso de cambios estructurales, como la desintegración del régimen agrario tradicional y la tendencia a la modernización de la economía, la sociedad y el Estado impulsada por los sucesivos booms del banano y del petróleo, durante las décadas del sesenta y setenta, respectivamente. En este marco se insertan las reformas agrarias, especialmente la de los años setenta, que como parte del afán modernizador del Estado buscaba allanar el camino de una doble transformación: "alentar a un buen sector de los terratenientes a modernizarse y, paralelamente, establecer una base de pequeños productores que contribuyeran a la producción y a la ampliación del mercado nacional" (Zamosc, 1993: 282).

### **Irrupción en el escenario nacional**

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. En 1986 se realiza la primera propuesta de cambios constitucionales, presentada por intermediación del Partido Socialista, que incluía

la declaración del 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: 43).

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. Ello fue señalado claramente por el Dr. Luis Macas, líder histórico del levantamiento:

"los indígenas luchamos porque nuestra propuesta de Estado plurinacional cree una sociedad nueva, con un nuevo modelo de Estado, y que se constituya una auténtica nación, donde estemos representados todos" (Macas, 1991: 26).

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 y 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, intensificando los contactos de las organizaciones indígenas ecuatorianas con sus pares de otros países; 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 insurgía 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: 17).

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 sin ambages la demanda de reconocimiento de las nacionalidades indias<sup>28</sup>, apelando a una revalorización del pasado, y diseñando una serie de tareas concretas para la consolidación de los pueblos y nacionalidades indígenas.

### **Años de lucha y complejización organizativa**

1992 fue un año clave para el movimiento indígena debido a la realización de múltiples actividades alrededor de la "Campaña continental por los 500 años de resistencia indígena" que permitió la intensificación de las relaciones con otras organizaciones del resto del mundo.<sup>29</sup> También ese año, se logró la adjudicación de más de un millón de hectáreas a las organizaciones del Pastaza por el gobierno de Rodrigo Borja, luego de la marcha indígena realizada por la OPIP (Organización de los Pueblos Indígenas del Pastaza).

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 (CONAIE, s/f). 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, nuevamente le cerró el paso a la solicitud de reformas. Pero desde el Ejecutivo se dan 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. 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. (CONAIE, 1994).

Aunque el resultado de este levantamiento podría leerse 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 desplace entre ambas "al calor de cada coyuntura" (Ospina, 1998), se puede ubicar este 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.<sup>30</sup> Los principales cambios fueron:

- a) 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);
- b) 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

## **El asedio al poder**

En Enero de 1996 ocurrieron dos hechos de mucha importancia. El primero fue 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". El segundo, la decisión de la Asamblea Nacional de la CONAIE de dar el salto a la participación en la vida política oficial del país, mediante la resolución de mantener su independencia de los partidos políticos e impulsar el Movimiento de Unidad Nacional Pachakutic-Nuevo País. Si el primero de estos cambios significaba un avance real hacia la posterior aprobación de la propuesta plurinacional, el segundo expresaba la voluntad de la CONAIE de empujar ese avance desde dentro del juego político, y no solamente como un actor social externo.

Las condiciones para estos cambios habían sido impuestas al Estado en 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 movilizadados en las ciudades, se opuso frontalmente a este referéndum, proponiendo la realización de una Asamblea Constituyente.

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, obtiene un reconocimiento importante, aunque no suficiente para la efectivización de la propuesta de realización de una Asamblea Constituyente. Por primera vez en la historia del Ecuador, fueron elegidos más de 70 dirigentes indígenas para diferentes cargos públicos (como Congresistas, Alcaldes, Concejales, etc.), siendo los principales logros del Movimiento la obtención de 8 cúreles en el Congreso y el triunfo en diferentes alcaldías importantes como Cotacachi, Guaranda, Archidona y Cuenca.

La derrota del candidato Freddy Elhers, un popular periodista conductor de un programa dominical de mucho rating que fue el candidato del Movimiento Pachacutik-Nuevo País, fue resultado de la confluencia de diversos factores, como la resistencia de muchos sectores ante la conversión del movimiento indígena en actor político, el mantenimiento relativo del arraigo de los partidos tradicionales de centro y derecha en zonas de la Sierra inclusive, la campaña de acusaciones nacionalistas contra Elhers por estar emparentado con una familia de diplomáticos peruanos, etc. Pero el principal factor fue la propia figura de Abdalá Bucaram, quien desarrolló una campaña enfilada a catalizar el rechazo popular a la denominada "oligarquía". Ni siquiera las propias organizaciones indígenas pudieron resistirse a la seducción del discurso supuestamente anti-oligárquico de Bucaram (que en realidad era la expresión de una fracción de la propia oligarquía), pues decidieron respaldarlo para la segunda vuelta a cambio del compromiso de éste para convocar a una 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.<sup>31</sup>

Durante el accidentado y corto gobierno de Bucaram, el punto de agenda en el cual se avanzó más fue la creación del Ministerio Étnico Cultural, que luego fue rechazado por las organizaciones indígenas, debido a su carácter excluyente y burocrático (Comisión de Constitución del Ministerio Étnico Cultural, 1996). De otro lado, a pesar de la agudización de los problemas internos de la CONAIE, que llegaron a un punto crítico en diciembre de 1996 con la existencia de dos direcciones paralelas, se constituyó el Frente Patriótico, compuesto por la propia CONAIE, el Frente Popular, la Coordinadora de Movimientos Sociales y el FUT. Este Frente promovió las protestas contra el gobierno de Bucaram, que el 5 de Febrero de 1997 se convirtieron en un auténtico desborde civil pacífico que terminó con su derrocamiento.

Solamente con el derrocamiento de Bucaram se dieron las condiciones para que el nuevo y frágil gobierno interino de Fabián Alarcón convocara a una Asamblea Constituyente. Asimismo, para la formación de una entidad que pudiese reemplazar al Ministerio Étnico y ser

administrada con la participación directa de los dirigentes indígenas, la que se denominó Consejo Nacional de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros (CONPLADEIN, 1997).

Las discrepancias entre el gobierno y el movimiento indígena y popular-urbano articulado alrededor del Frente Patriótico no tardaron en estallar, sobre todo debido a la modalidad de conformación de la Asamblea. El resultado fue la convocatoria a dos Asambleas paralelas: una oficial convocada por el gobierno con el nombre de Asamblea Nacional Constituyente, y una no oficial promovida por las organizaciones con el nombre de Asamblea Nacional Constituyente del Pueblo, que se instaló el 12 de Octubre de 1997 con el preámbulo de la "Caminata Nacional por un Estado plurinacional", la cual trasladó a los asambleístas de todo el país hacia Quito. Luego de un trabajo de dos meses y medio desarrollado mediante cinco comisiones, el 19 de Diciembre se aprobó la "Constitución del Pueblo", la cual reconoció la plurinacionalidad del Estado ecuatoriano, constituyéndose en un documento político no oficial pero de alto valor simbólico para el movimiento indígena (Asamblea Nacional Constituyente del Pueblo, 1997).

La Asamblea Nacional Constituyente oficial se instaló el 20 de Diciembre de 1997, es decir al día siguiente de la aprobación de la denominada "Constitución del Pueblo". Aunque fue un espacio en el cual los representantes indígenas presionaron y negociaron para la aprobación de su propuesta principal (la tesis de la plurinacionalidad), ésta no fue aprobada debido a que en los debates los constituyentes de los partidos de derecha se rehusaron a utilizar la noción de "nacionalidades" para referirse al reconocimiento de los derechos colectivos indígenas por considerarla separatista, prefiriendo las denominaciones de "pueblos" y "etnias". 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.<sup>32</sup>

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 y los controvertidos sucesos del 21 de Enero del 2000. Los dos levantamientos mencionados se realizaron como respuestas directas a las medidas del gobierno. El de marzo, que se extendió durante cuatro días y logró la participación amplia de la población indígena de la Sierra y Amazonía, fue la respuesta ante la congelación de las cuentas bancarias y el decreto del feriado bancario. El de julio fue la respuesta al reajuste del precio de la gasolina, que de acuerdo a las medidas del gobierno debía corresponder a la cotización del dólar, con reajustes mensuales. De manera coyuntural, 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.

Pero la espiral de crisis y el reordenamiento de las fuerzas sociales del país en dos bloques claramente diferenciados (el de los sectores propietarios y el gobierno, por un lado, y el del movimiento indígena y otras organizaciones sociales, por otro) alcanzó su punto más álgido el 21 de enero del 2000. Ese día, en el marco de una movilización indígena el presidente Mahuad fue derrocado y suplantado durante algunas horas por un triunvirato en el que participó Antonio Vargas, el dirigente máximo de la CONAIE. Sin embargo, durante la madrugada del 22 de Enero, el triunvirato fue también derrocado luego de la deserción del General Mendoza, y en reemplazo de Mahuad fue impuesto el vice-presidente Gustavo Noboa, quien tuvo que juramentar su cargo ante los jefes militares, en el Ministerio de Defensa.

No existe una imagen consensual de lo que realmente ocurrió el 21 de Enero del 2000.<sup>33</sup> Sin embargo, las diferentes versiones de los acontecimientos, elaboradas desde la óptica del gobierno de Mahuad, de los coroneles insurgentes, de la CONAIE, de los movimientos sociales urbano-populares, de los grupos institucionales, de los medios de prensa, etc., han sido dadas a conocer en una serie de libros publicados desde entonces.<sup>34</sup> Para

el movimiento indígena, lo que resulta claro es que ese día su asedio al poder llegó al punto más alto en términos políticos, sociales y simbólicos: los hechos parecían la continuación real de la simbólica Asamblea Constituyente del Pueblo: la concentración indígena en el Parque El Arbolito, la toma del Congreso y, finalmente, la imagen de Antonio Vargas en el balcón de Carondelet como figura principal del triunvirato.<sup>35</sup>

### **Crisis y recomposición**

Después del 21 de Enero, el liderazgo de Antonio Vargas enfrentó problemas y cuestionamientos diversos, sobre todo en relación con su participación en el fugaz triunvirato, el fracaso de la iniciativa de recolección de firmas para la consulta popular, la poca acogida del levantamiento indígena convocado para septiembre, etc. La deslegitimación de Vargas expresaba no solamente los problemas internos de la CONAIE, sino la propia pérdida de credibilidad del conjunto del movimiento indígena en la opinión pública del país: una década después del levantamiento indígena con el que irrumpió en la escena política del Ecuador, el movimiento era visto como parte del propio sistema político contra el cual emergió.

A lo largo del año 2000, el gobierno de Noboa continuó la aplicación de políticas neoliberales. En diciembre, se dictaron una serie de medidas como parte de un paquete económico monitoreado directamente por el FMI, que incluían el alza del 75% del costo de los pasajes y de más del 100% del costo del gas. La única respuesta en las calles fueron algunas protestas pequeñas y aisladas realizadas por sectores estudiantiles en Quito, ante las cuales el presidente Noboa señaló sarcásticamente que la solución ante el alza del gas era el uso masivo del kerosene. Pero desde Enero del 2001, se registran protestas indígenas en Cotopaxi, con graves enfrentamientos. Estos sucesos, y el rechazo de un recurso de amparo formulado por la CONAIE, que había sido aceptado por un juez disponiendo la ilegalidad de las alzas, generaron la convocatoria por parte de las mayores organizaciones indígenas del país -CONAIE, FEINE, FENOCIN, CONFEUNASSC, FEI Y FENACLE- a un levantamiento indígena desde el 27 de Enero, que se prolongó hasta el 7 de Febrero, y que enfrentó al gobierno -sobre todo a su "línea dura" representada por los Ministros de Gobierno y de Defensa, respaldada por las Cámaras Empresariales de Guayaquil y Quito- con el conjunto del

movimiento indígena, que por primera vez aparecía unificado pero al mismo tiempo solitario frente al conjunto de la sociedad nacional.

Los tres frentes principales del levantamiento fueron la Universidad Salesiana en Quito -donde se apostaron miles de indígenas que fueron impedidos de tomar el Parque El Arbolito-, el callejón interandino central -especialmente las Provincias de Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo, Bolívar, etc., que fueron escenario de fuertes enfrentamientos con bloqueos de carreteras y paralización de las ciudades- y la región amazónica del Napo. Durante la primera semana y media, el levantamiento transcurrió en medio de un verdadero diálogo de sordos entre el gobierno y las organizaciones indígenas, con un clima de tensión y conflictividad acrecentado por las sombras del 21 de Enero del 2000. Pero los sucesos ocurridos en el Napo el 5 de Febrero, con el resultado de varios muertos, decenas de heridos y una asonada popular que -en medio de rumores de que el ejército se disponía a realizar una masacre- terminó con la quema del Aeropuerto y de varios locales estatales en la ciudad del Tena, impusieron la necesidad de llegar a un acuerdo que pusiera fin al levantamiento, el cual se había convertido en el más violento de todos los realizados a lo largo de la década.

Dos días después de los sucesos del Napo, el 7 de Febrero, el gobierno y las organizaciones indígenas firman un acuerdo de 22 puntos por el cual se ponía término al levantamiento, se rebajaba el precio de gas, se descartaba la introducción del queroseno y se procedería a la instalación de mesas de trabajo para la negociación en torno a los precios de los pasajes, la capitalización del Banco de Fomento y la Corporación Financiera Nacional, la recuperación de los recursos entregados a la banqueros y la cartera vencida de los bancos intervenidos por la AGD, el Plan Colombia, el manejo de aduanas y el Servicio de Rentas Internas, etc.

A lo largo de los siguientes meses, el diálogo entre las organizaciones y el levantamiento fue implementado, pero sin que en las meses de discusión se logren mayores acuerdos. La estrategia gubernamental ha sido la de distraer a las organizaciones indígenas, haciéndoles creer que participan en mesas de negociación real. Esto se ha evidenciado con el

caso de los combustibles y las rentas internas: mientras los representantes indígenas exponían sus propuestas en las mesas de negociación, el gobierno dictaba unilateralmente las medidas que, supuestamente, se están negociando.

La ironía de este bloqueamiento de las conversaciones, es que los indígenas no negociaban sus propias demandas étnicas, sino más bien a los problemas del conjunto de la sociedad ecuatoriana; a pesar de ello, la confluencia entre la movilización indígena y las expectativas generales de la sociedad ecuatoriana, que alcanzó su punto más alto durante los últimos años, no parece encontrar un canal de reencuentro. Esta situación se ha mantenido a lo largo de todo el año 2001; aunque el mayor logro del movimiento ha sido de tipo interno, pues se resolvieron los conflictos al interior de la CONAIE mediante la elección de un nuevo grupo de dirigentes.

Durante los primeros meses del 2002, los intentos del gobierno por aplicar alzas sobre los precios de los combustibles han sido respondidos inmediatamente con la amenaza de convocatoria a un paro indígena, lo cual ha hecho retroceder las intenciones gubernamentales.

### **La incertidumbre actual**

Las últimas elecciones condujeron a la dirigencia principal del movimiento indígena a compartir el gobierno con el actual presidente, Lucio Gutiérrez. 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 del FMI, generando el reclamo de sus aliados indígenas. Esta situación acaba de terminar con la expulsión de los representantes indígenas del gobierno, quienes dejan atrás una experiencia de más de 200 días que ha afectado al conjunto del movimiento y ha ocasionado fricciones entre las diferentes organizaciones de nivel intermedio.

La situación resultante es de una verdadera incertidumbre, ya que los dirigentes históricos del movimiento indígena ecuatoriano se vieron envueltos en una experiencia gubernamental que, a ojos del resto del país, significó una conducta de oportunismo político. Para los dirigentes

indígenas, en cambio, se ha tratado de una experiencia fundamental, pero que sobre todo les ha enseñado que en adelante no aceptarán ser parte de alianzas en las cuales no se sientan representados por sus propios líderes.

## 6. PERU

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. Lo que ocurre es que presenta contenidos diferentes, que no necesariamente se expresan en términos de la reivindicación de la indianidad.

De acuerdo a algunos autores como Xavier Albó (2000), la inexistencia de un movimiento indígena en la sierra peruana responde a la peculiaridad de algunos procesos estructurales ocurridos en el país. En primer lugar, la magnitud de la migración indígena de la sierra a la costa, así como la existencia de un fenómeno que podríamos denominar como "desindianización": la experiencia de la migración a Lima, que ha sido mucho más intensa en términos demográficos que en los casos de Quito y La Paz, y que además implicó 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" abandonando sus rasgos indígenas. Un segundo factor es la apropiación de los símbolos étnicos indígenas por parte de las élites criollas y mestizas a lo largo del siglo XX, y cuyo resultado habría sido que las poblaciones indígenas peruanas se quedaron –a diferencia de sus similares del Ecuador y Bolivia- sin los mecanismos y referentes que les habrían permitido imaginarse como comunidades étnicas.<sup>36</sup> Un tercer factor sería la influencia de la violencia política, que eclipsó el surgimiento de demandas étnicas a lo largo de la década del 80, proceso que fue acentuado durante la década siguiente por el régimen autoritario de Alberto Fujimori, que –a contracorriente de la tendencia internacional- no alentó una

democracia multiétnica ni tomó en cuenta la heterogeneidad cultural del país, desalentando la formación de identidades étnicas y acentuando los procesos de desindianización.

Carlos Iván Degregori (1993, 1998 y 1999), por su parte, ha propuesto considerar como factor explicativo central el proceso de desaparición de lo "indio" en los niveles inferiores de la pirámide social peruana. Aunque en el Perú la dimensión étnica sigue presente, se manifestaría de manera diferente, constituyendo uno más de los variados niveles de identidad de la población. 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, buscando "derrumbar las fronteras interétnicas que el gamonalismo se empeñaba en mantener selladas" (1993: 121). De ese modo, conforme 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, como ocurre con la identidad del "cholo".<sup>37</sup> Otro factor anotado por Degregori es la fuerte influencia de la izquierda radical marxista, que impulsó el desarrollo de discursos exclusivamente clasistas, arrinconando la posibilidad de imaginar demandas étnicas y la conformación de organizaciones étnicas.<sup>38</sup> De esa manera "conforme las fronteras se volvían más porosas y las identidades étnicas se tornaban más fluidas, los escalones inferiores de la pirámide étnica peruana comenzaron a volverse evanescentes, a difuminarse y desaparecer" (1993: 120).

Por su parte, en un artículo dedicado a señalar la existencia de algunos núcleos iniciales para la formación de una conciencia étnica en la sierra peruana, Rodrigo 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 ocurre en Ecuador, los profesionales peruanos de origen indígena no se asumen como indios, más aún cuando la educación es vista como un 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.

Estas hipótesis, que ponen el énfasis en factores sociales y culturales, contrastan con la elaboración de Rodrigo Sánchez (1994 y 1996), quien propone considerar -tomando los casos del Ecuador y Perú- las diferencias geográfico-ecológicas de los dos países, sobre cuyas bases se habrían configurado procesos agrarios y de integración étnica también diferentes, pues

“la integración indígena a la sociedad nacional en el Ecuador se produce de tal manera que ésta no desdibuja los rasgos situacionales ni los primordiales de los grupos étnicos. Al contrario, fortalece la identidad y el protagonismo indígenas. En el Perú, en cambio, esta integración resulta devastadora en la medida en que hace más difícil la distinción empírica y, aún, ideológica o instrumental de los sectores indígenas. Con ello parecen anularse las posibilidades de desarrollo y expresión de la identidad étnica" (Sánchez, 1994: 361).

La tesis mencionada pone el énfasis en la existencia de condiciones estructurales que habrían moldeado el vaciamiento de la identificación étnica en la sierra peruana. Pero es necesario enfatizar el carácter construido y fronterizo de la identidad étnica, así como el hecho de que la etnicidad no es una mera invención o artefacto, sino que es una construcción que si bien se despliega con base en algunos factores de larga data, ocurre en contextos propicios de conflictividad social y lucha simbólica desencadenantes de nuevos *regímenes de representación*.

Quiero sugerir, a manera de hipótesis, que el fenómeno de emergencia étnica vinculado a la intensificación de los procesos de globalización contemporáneos, no encuentra un correlato favorable en el caso de la sierra peruana debido a la inexistencia de fronteras étnicas tangibles o con cierto grado de visibilidad. Ello no ocurre, en cambio, en la amazonía peruana, donde sí existen fronteras étnicas que pueden ser representadas, y por lo tanto reafirmadas o delimitadas en términos de semejanzas y diferencias étnicas. En la sierra del Perú, por el contrario, las representaciones de identidad no responden prioritariamente a contenidos étnicos, ya que es difícil la delimitación simbólica de los límites culturales. Las fronteras identitarias resultan mucho más porosas, abiertas y en ese sentido permisivas que en

los casos del Ecuador y Bolivia, donde las poblaciones indígenas siguieron el camino de atrincherarse en su indianidad como medio para hacer frente a la discriminación y la exclusión étnica, mientras que en el Perú el camino a seguir fue el de la desindianización, porque la porosidad de las fronteras étnicas lo permitieron.

## Notas

(1) Los más altos niveles de la participación política indígena han ocurrido desde el año 2001.

(2) Ver sobre todo Van Cott, 1994, y NACLA, 1996.

(3) Hablo de globalidad en el sentido de Beck (1998: Cáp. VI), como la tendencia actual hacia la conformación de una sociedad mundial multidimensional, policéntrica, contingente y política.

(4) Para el caso del Ecuador, destacan los textos de Santana (1995), Almeida y otros (1993), Lentz (1997), Trujillo (1994), Guerrero (1993), Guerrero (comp., 2000), Ibarra (1987), Ramón (1993) y Varios (1991 y 1993). Para el caso de Bolivia, destacan los de Rivera (1993, 1984 y 1983), Albó (1990, 1993), Hurtado (1986), Gordillo (2000 y 1998), Lehm (1999), Patzi (1999), Rocha (1999), Ticona (2000), Calla, Pinelo y Urioste (1989), Dandler (1983), Calderón y Dandler (1986).

(5) Una excepción notable, aunque solamente se refiera a los casos de Ecuador y Bolivia, sin considerar por ello a la región centroandina como conjunto, es la valiosa tesis de Robert James Andolina (1999). Ocurre lo mismo con los importantes trabajos de Rodrigo Sánchez sobre Ecuador y Perú (1994, 1996), y de Carlos Iván Degregori sobre Bolivia y Perú (1994, 1999); por ello, resulta central el aporte de Xavier Albó (2000), que sí asume el reto de comparar los tres países.

(6) Justamente por eso, no existe un concepto único de representación, pues se trata de una noción que actualmente resulta central para perspectivas tan disímiles como la semiótica, la psicología social, la antropología simbólica, los denominados estudios culturales o la más reciente historia cultural (Hall, 1997).

(7) Sobre estos peligros y la necesidad de un enfoque más provechoso, desfeticizante de la idea de globalización, se ha extendido Daniel Mato (1999 y 2001)

(8) Como Hannerz (1998) y Borón (1999), a los cuales podrían añadirse Ianni (1998 y 1999), Amin (1997), Alvarez y Escobar (1998), Appadurai (2001), Beck (1998), Giddens (2000), Ortiz (1997), entre otros.

(9) Esta noción ha sido propuesta por Daniel Mato, quien propone entender la globalización como un "concepto de época" que permite analizar los actuales "tiempos de globalización", caracterizados por "la acentuación de las interrelaciones e interdependencias entre diferentes pueblos del mundo, sus culturas e instituciones propias del ya antiguo proceso de globalización, a la vez que por el desarrollo de una más extendida conciencia de la importancia de dicho proceso". (Mato, 1994: 20)

(10) David Maybury-Lewis (1997) insiste en esta idea, proponiendo desvincular la noción de etnicidad respecto de las categorías "indio" e "indígena", a fin de poder considerarla como una cualidad humana.

(11) Son varias las nociones elaboradas para dar cuenta de la recreación constante de contenidos, discursos y estrategias culturales en el marco de las interacciones culturales entre lo global y lo local, propias de estos tiempos de globalización, entre ellas: hibridación (García Canclini, 1990), domesticación (Tobin, 1992), Glocalización (Robertson, 1995), localización (Long, 1996), creolización (Hannerz, 1998), indigenización (Appadurai, 2001).

(12) Para un ejemplo del enfoque "primordialista" de la etnicidad, puede consultarse la bibliografía antropológica clásica sobre grupos étnicos, y para el enfoque "instrumentalista" Koonigs y Silva (1997). Para el caso de la discusión sobre la nación y el nacionalismo, la primera corriente la representa Anthony Smith (1988), mientras que la segunda ha sido expuesta por Hobsbawm y Ranger (1987).

(13) Comunicación personal de Hugo Blanco, Setiembre de 2001.

(14) Parece, además, que esta palabra fue adoptada al tomar contacto con representantes de los pueblos originarios canadienses. Comunicación de

(15) La noción de colonialidad del poder ha sido formulada por Aníbal Quijano para describir la prolongación contemporánea de las bases coloniales que sustentaron la expansión capitalista temprana. Se trata, según Quijano, del principal patrón de organización del poder, sobre todo en sociedades con poblaciones indígenas mayoritarias, como es el caso de los andes (Quijano, 2000).

(16) En el caso ecuatoriano, dicho proceso fue iniciado por grupos como los Shuar y Huaorani, siendo muy importante la influencia de los religiosos salesianos, alcanzando su punto organizativo más alto con la conformación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) en 1980, y la realización de una marcha hacia la ciudad de Quito en 1992 (CONAIE, 1989). En el Perú, la primera organización fue el Congreso Amuesha constituido a fines de los sesenta. En un lapso de 15 años, entre 1969 y 1984, se conformaron más de 50 organizaciones, agrupadas en dos centrales: Asociación Interétnica de la Selva Peruana (AIDSESP) y la Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana (CONAP) (Montoya, 1992: 68). En Bolivia, el despertar étnico de los pueblos de las tierras bajas ocurrió más tardíamente, y en gran medida por influencia de las organizaciones de los otros dos países, constituyéndose en 1981 la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) y en 1982 la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), que fueron seguidas por muchas otras organizaciones que alcanzaron su punto más alto de reconocimiento público con la Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1991 (Lehm, 1999). Cabe remarcar que en el caso amazónico pudo constituirse un referente multinacional: la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), constituida en 1984 y que agrupa organizaciones del Brasil, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela.

(17) Baso estas ideas en mis conversaciones con Miguel Tankamash, fundador de la Federación Shuar y primer Presidente de la CONAIE (Quito, octubre de 2002).

(18) Nombrada también como "cholo", aunque en menor medida, ya que esta denominación, como la de "indio", arrastra connotaciones raciales y de discriminación.

(19) Como señala Gonzalo Rojas, la marcha "conmocionó a la sociedad urbana acostumbrada a asociar lo indígena con los Andes exclusivamente" (1992: 5). Semejante opinión tiene Natalia Camacho, para quien la marcha "permitió que los pueblos originarios de la Amazonía y del Chaco bolivianos se dieran a conocer frente a un país donde, hasta entonces, "hablar del indígena era referirse únicamente al hombre andino" (Castro, cit. en Camacho, 1999: 14).

(20) Como señala Xavier Albó, los colonizadores de las zonas del Beni en la Paz, del Chapare en Cochabamba y del norte tropical de Santa Cruz, reprodujeron muy rápidamente la organización andina de los sindicatos, a pesar de la prohibición estatal que buscaba evitar la politización, que no pudo evitar que los colonos se organizaran en sindicatos incluso para defenderse del propio Instituto Nacional de Colonización. (Albó, 2000b: 91). Similar opinión tiene Andreu Viola, quien señala que "el resentimiento de los colonos contra el Instituto Nacional de Colonización se tradujo en la organización de sindicatos que se distinguieron por su actitud marcadamente crítica hacia el gobierno, y que se convirtieron, con el tiempo, en la única autoridad reconocida en la región" (Viola, 1996: 168). Este mismo autor llama la atención sobre cómo en Bolivia el *modus vivendi* de las comunidades ha logrado absorber el modelo del sindicato, indigenizándolo, por lo cual propone denominarlo "sintikatu", como es la pronunciación aproximada de los hablantes quechuas y aymaras (Viola, .

(21) Como señala Roberto Laserna (1999: ix), las ventajas del cultivo de la coca sobre otros productos agrícolas son muchas, ya que se trata de un cultivo permanente que permite dos o tres cosechas anuales, siendo una planta resistente a las plagas y apta para suelos pobres. A esas características agrícolas se suman varias ventajas económicas, pues el cultivo de coca es más exigente en mano de obra que en capital, permite el fácil almacenamiento y transporte, tiene un mercado creciente y su comercialización permite el acceso a dinero en efectivo. Todos estos factores resultan de mucha atracción para los campesinos, más aún en condiciones de agravamiento de la crisis económica del país.

(22) Uno de los mecanismos para ello fue la política de certificación implementada mediante una Ley de 1986 por el gobierno estadounidense, mediante la cual se condiciona el ingreso de fondos internacionales a los países productores de coca y cocaína, pudiendo bloquearse los préstamos y la ayuda económica en caso del aumento del narcotráfico, a través de instituciones financieras transnacionales como el Banco Internacional para la Reconstrucción y el Desarrollo (BIRF), la Agrupación Internacional de Desarrollo (AID), el Banco Interamericano de Desarrollo (DIB), etc. (Patzí, 1999: 87). De allí que los Estados de los países productores de coca como Bolivia, debido al enfoque de la política estadounidense que concentra la lucha antidrogas en la represión de la producción de la hoja de coca más que en el control de los niveles superiores del narcotráfico, resulten empujados hacia la situación de tener que enfrentar a sus propios ciudadanos: los campesinos cocaleros (Laserna, 1999: ix). De esa manera quienes en realidad son el eslabón más débil de la compleja cadena de producción y comercialización de la droga, resultan siendo los afectados directos de la guerra internacional antidrogas, pues para los campesinos el cultivo de coca "sigue siendo, ante todo, estrategia de sobrevivencia" (Albó, 2000: 93).

(23) Viola destaca la importancia de las relaciones transnacionales establecidas por los cocaleros: "Las movilizaciones de 1992 marcaron un punto de inflexión en la estrategia de las organizaciones sindicales del Chapare. Algunos de sus dirigentes (especialmente Evo Morales) comenzaron a participar muy activamente en reuniones internacionales de pueblos indígenas (Managua, 1992; Oaxtepec, Morelos, 1993; La Habana, 1994), donde pudieron establecer contactos con líderes indígenas continentales y conseguir declaraciones públicas de reivindicación de la hoja de coca por parte de personalidades tan célebres como la Premio Nobel de la Paz Rigoberta Menchú. Al mismo tiempo, dichos dirigentes estrecharon vínculos con los productores de hoja de coca de otros países andinos, organizando encuentros internacionales como el del Cusco (1993), que incluyó actos de reafirmación cultural como la *Ch'alla* (rito andino propiciatorio) realizada por los delegados en las ruinas de Machu Picchu. La ofensiva a nivel internacional fue acompañada de una mayor influencia en el seno de organizaciones nacionales como la COB y la CSUTCB, y se ha traducido en un apoyo masivo e incondicional a las movilizaciones en defensa de la coca" (Viola, 1996: 170). Por su parte, Albó (1993: 18-19) también destaca la importancia de la participación de los dirigentes cocaleros en los encuentros internacionales de los pueblos indígenas. A nivel de la región andina, ello se reflejó en

la constitución del Consejo Andina de Productores de Coca (CAPC) en el marco del II Encuentro Cocalero realizado en Cusco en 1993, en el cual Evo Morales fue elegido Presidente de esa organización.

(24)La importante crónica de este congreso escrita por Arias (1991), reproduce los debates entre los representantes de la CSUTCB y la COB, permitiendo apreciar la originalidad y alto nivel ideológico de los argumentos de los dirigentes de la CSUTCB para reestructurar la COB. Esto también es resaltado por Albó (2000: 109) y por Ticona (2000: 123), que destacan la crítica implícita en los discursos al cerrado clasismo de los partidos de izquierda. Algunos de los argumentos reproducidos por Arias (1991) fueron los siguientes: "La teoría viene de afuera, de Europa ¿Por qué no teorizamos aquí? Estas teorías que vienen nos hacen emborrachar. Entonces estamos repitiendo como borrachos lo que hemos aprendido. Parece que no tenemos capacidad de teorizar nuestra propia realidad" (Discurso anónimo). "Somos nosotros los que estamos defendiendo la hoja de coca, los recursos naturales, el oro, las maderas...mientras nuestros compañeros proletarios, con tal que les den un salario justo, les basta y se callan. No ven lo nacional" (Discurso de Juan de la Cruz Villca). "¿qué están haciendo los campesinos en las minas? ¿Porqué se han ido allí?... Ahora que se ha roto el espejo europeo donde se peinaban, se miraban y funcionaban, ese espejo se ha roto, no tienen otro camino. Si quieren seguir peinándose y funcionando, tienen que mirarse en nosotros. Mírense en nosotros. Nosotros somos ustedes, ustedes son nosotros, y así juntos vamos a avanzar. Hemos vivido 500 años de sangre, pero también 500 años de esperanza. Que la sangre no tape la esperanza" (Discurso de Félix Cárdenas).

(25)Felipe Quispe fue dirigente de la Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas, vertiente del ala radical del katarismo que nació como una escisión del MITKA, desarrollando un discurso inflamado de indianismo, basado en el proyecto de la autodeterminación de las nacionalidades indígenas, para lo cual propusieron el desarrollo de acciones violentas. Posteriormente, los miembros de este grupo constituyeron el Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK), el cual inició sus acciones armadas en junio de 1991 con el colgamiento de tres gallos rojos en la ciudad de El Alto (Patzí, 1999: 82), acción que replicaba el inicio de la lucha armada de Sendero Luminoso en el Perú en Mayo de 1980, anunciada con el colgamiento de perros muertos en las calles de Lima y la destrucción de ánforas electorales en la comunidad de Chuschi, Ayacucho. A lo largo de los meses siguientes, el EGTK desarrolló algunos atentados dinamiteros, y aunque logró cierta simpatía entre sectores aymaras del altiplano paceño, estuvo muy lejos de convertirse en un movimiento guerrillero indígena. Con la detención paulatina de sus pocos miembros, fue rápidamente desarticulado, lo que culminó en agosto de 1992, fecha en la cual fue capturado el líder del grupo, el Mallku Felipe Quispe. Unos días después, al ser presentado ante la prensa, una conocida periodista le preguntó por las razones de su insurrección, ante lo cual Quispe respondió diciendo que se había alzado en armas "porque no quiero que mi hija sea tu empleada, por qué sólo nosotros tenemos que ser barredores, cargadores de los q'aras" (Diario *Presencia*, 19 de agosto de 1992). Nótese la violenta carga simbólica que esta respuesta transmitió al denunciar la correspondencia entre diferencia étnica y desigualdad social imperante en la sociedad boliviana, quebrando al mismo tiempo la distancia formal con la periodista, la cual termina simbolizando a los q'aras, es decir al fragmento blanco-mestizo y dominante del país. Esta respuesta, que causó honda impresión en la opinión pública, es citada por Yaksic y Tapia (1997: 65), Patzi (1999: 83), y Albó (1993: 32), pero ninguno repara en su complejidad discursiva. Debido a sus antecedentes políticos, la elección de Quispe como principal representante de la CSUTCB fue vista con desconfianza por muchas organizaciones y medios de prensa.

(26)Esto es válido incluso para las fracciones más radicales del movimiento comunal aymara altiplánico.

(27)"el Ecuador es una sociedad plurinacional en formación y que debemos desarrollarla teniendo en cuenta los procesos de desarrollo ininterrumpidos de los Pueblos y Nacionalidades indígenas" (CONAIE, 1994: 6).

(28)La realización de esta campaña continental, en rechazo a las celebraciones oficiales del llamado "descubrimiento de América", buscaba destacar los 500 años de resistencia de los pueblos indígenas del continente. Fue acordada en un encuentro continental de organizaciones indígenas realizado en 1987 en Quito. En ella, además, se acordó adoptar el uso de la palabra indígena Abya Yala para nombrar al continente americano, por cuanto el nombre de "América" invisibiliza toda la historia anterior a la invasión europea iniciada por Colón el 12 de octubre de 1492. Posteriormente, se realizaron los Encuentros Continentales del Movimiento Indígena, Negro y Popular, el primero de los cuales se realizó en Colombia en 1988, el segundo en Guatemala en 1990 -en el cual se proclamó la convocatoria de Rigoberta Menchú al Premio Nobel de la Paz que le fue otorgado en 1992, el tercero en Nicaragua en 1992 y el cuarto en Bolivia en 1994.

(29)Sobre este levantamiento véase Guerrero (1994). Sobre el proyecto indígena véase CONAIE (1994).

(30)"Acta del acuerdo entre las organizaciones indígenas -CONAIE, FEINE, FENACLE- y el binomio presidencial Abdalá Bucaram-Rosalía Arteaga". Quito, 2 de Julio de 1996.

(31)En opinión del jurista Julio César Trujillo, los constituyentes "rehuyeron la discusión y el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas sobre los territorios en que habitan" (Trujillo: 2000: 19).

(32)Varias entrevistas que pude realizar el 2001 a dirigentes indígenas mostraron la variedad de opiniones sobre lo ocurrido entonces, que terminó con la división de la propia dirigencia indígena.

(33)Alvarez (2001), Dietrich (2001), Herrera (2001), Lascano (2000), Lucas (2000), Pazmiño (2000), Ponce (2001), Saad (2000), Saltos (2000), El Comercio (2000).

(34)Un hermoso cuadro pintado por un artista indígena recoge este suceso: sobre un fondo de muchos colores, que transmite la impresión de un arco iris, la imagen del cielo y de tierra firme -que aparece desplegada en varios planos paralelos- están cubiertas por una luminosidad creciente que recubre las escenas cotidianas de la vida indígena y las figuras de diversos animales con una vitalidad excepcional. En uno de los planos aparece representada la plaza grande, repleta por una muchedumbre multicolor enfervorizada por la presencia de los miembros del triunvirato en el frontis del Palacio de Carondelet, entre los cuales destaca, agitando una wiphala, el dirigente máximo de la CONAIE.

(35)Este fenómeno de apropiación mestiza y criolla de los símbolos y la memoria indígena, ha sido estudiado ejemplarmente para el caso del Cusco por Marisol de la Cadena (1995). Este caso resulta ejemplar por ser el lugar de origen de los Incas, cuyo recuerdo es apropiado por las élites criollas y mestizas que para tal fin construyeron representaciones como el Inti Raymi o Fiesta del Sol, y hegemonizaron el ciclo festivo y ritual de origen incaico. Esto contrasta con lo ocurrido en Ecuador y Bolivia, donde las élites siempre rechazaron cualquier símbolo del pasado indígena, y recién actualmente, como parte de la emergencia étnica, se asiste a un proceso de recuperación y reinención de las fiestas y el ceremonial religioso indígena. De otro lado, cabe anotar que en Ecuador y Bolivia no existen regiones donde a pesar de lo arraigado del sistema de hacienda, existieron fronteras étnicas permeables, como ocurrió en la sierra peruana -en regiones como Cusco y Ayacucho- donde los "mestizos" y "blancos" solían hablar, cantar y sentir en quechua.

(36) Aunque la palabra “cholo” alude a dejar de ser indio, el uso de esta palabra también puede estar cargado de discriminación, pues resulta más “cholo” quien se encuentra más abajo en la pirámide económica y social. Aníbal Quijano (1980), quien realizó un estudio pionero sobre el fenómeno de la cholificación a mediados de los años 60, señaló que consistía en un proceso de desindianización masiva que implicaba la tendencia a la formación de una nueva cultura nacional más democrática e inclusiva.

(37) Las principales organizaciones agrarias peruanas han asumido siempre un discurso formulado en términos clasistas y campesinistas, como la Confederación Campesina del Perú (CCP) y la Confederación Nacional Agraria (CNA), sin dejar resquicios para la formulación de demandas étnicas.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Agudo, Ximena y Mato, Daniel 2000 "Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización: una perspectiva analítica en desarrollo", en Mato, Daniel; Agudo, Ximena y García, Illia (coordinadores), *América Latina en tiempos de globalización II. Cultura y transformaciones sociales*. CIPOST-UNESCO, Caracas.

Albán, Ernesto y otros 1993 *Los indios y el Estado-país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate*. Ed. Abya Yala, Quito.

Albó, Xavier 2000 "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.

Albó, Xavier 1993 *¿...Y de kataristas a MNRistas? La sorprendente y audaz alianza entre aymaras y neoliberales en Bolivia*. UNITAS-CEDOIN, La Paz.

Albó, Xavier 1991 "El retorno del indio", en *Revista Andina* N° 18. Cusco.

Albó, Xavier 1990 "De Mnristas a Kataristas", en Steve Stern (compilador), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes*. IEP, Lima.

Albó, Xavier y Equipo CIPCA 1999 *Ojotas en el poder local. Cuatro años después*. CIPCA-PADER-Ed. HISBOL, Cuadernos de Investigación N° 53, La Paz.

Almeida, José 1993 "El levantamiento indígena como momento constitutivo nacional", en Varios, *Sismo étnico en el Ecuador*. CEDIME, Quito.

Alvarez, Vladimiro 2001 *El golpe detrás de los ponchos*. Editorial Edino, Quito.

Alvarez, Sonia y Escobar, Arturo 1998 "Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements", en Alvarez, Sonia; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (eds.), *Cultures of Politics. Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements*. Westview Press, Boulder and Oxford.

Asamblea Nacional Constituyente del Pueblo 1997 *Proyecto de constitución del Estado Plurinacional del Ecuador*. CONAIE, Quito.

Amin, Samir 1997 *Los desafíos de la mundialización*. Siglo XXI Editores-UNAM, México.

Andolina, Robert James 1999 *Colonial Legacies and Plurinational Imaginaries: Indigenous Movement of Politics in Ecuador and Bolivia*. Tesis, University of Minnesota.

Appadurai, Arjun 2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Arias, Iván 1991 "COB: la hoz frente al martillo", en *Cuarto Intermedio*. N° 21, Cochabamba.

Beck, Ulrich 1998 *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Paidós, Barcelona.

Bernal, Angélica 2000 "De la exclusión étnica a derechos colectivos: una análisis político del Ecuador", en Angélica Bernal (compiladora), *De la exclusión a la participación. Pueblos Indígenas y sus derecho colectivos en el Ecuador*. Abya Yala, Quito.

Borón, Atilio 1999 "Pensamiento único y resignación política", en *Nueva Sociedad* N° 163, Caracas.

Calla, Ricardo 2000 "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.

Camacho Balderrama, Natalia 1999 "La marcha como táctica de concertación política (Las marchas cocaleras de 1994 y 1995)", en Roberto Laserna (coordinador), *Empujando la concertación. Marchas campesinas, opinión pública y coca*. CERES-PIEB, La Paz.

Calderón, Fernando y Laserna, Roberto 1995 *Paradojas de la modernidad. Sociedad y cambios en Bolivia*. CERES-Fundación Nuevo Milenio, La Paz.

Calderón Fernando y Dandler, Jorge (comps.) 1986 *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. La Paz, UNRISD-CERES.

Calla, Ricardo; Pinelo, José y Urioste, Miguel 1989 *CSUTCB: debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades*. CEDLA, La Paz.

Córdova Eguívar, Eduardo 1999 "La opinión pública y el problema de la coca", en Roberto Laserna (coordinador), *Empujando la concertación. Marchas campesinas, opinión pública y coca*. CERES-PIEB, La Paz.

CONAIE 1994 *Proyecto político de la CONAIE*. Quito.

CONAIE, s/f "Proyecto de reformas a la Constitución Política del Ecuador". Quito.

CONAIE-FEINE-FENACLE 1996 "Acta del acuerdo entre las organizaciones indígenas y el binomio presidencial Abadalá Bucaram-Rosalía Arteaga". Quito, 2 de Julio.

CONPLADEIN 1997 "Consejo Nacional de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros. Propuesta borrador". Quito.

Chumiray, Guido 1992 "La experiencia de la Asamblea del Pueblo Guaraní", en *Futuro de la comunidad campesina*. CIPCA, Cuadernos de investigación N° 35, La Paz.

Dandler, Jorge 1983 (1969) *Sindicalismo campesino en Bolivia. Cambios estructurales en Ucureña*. CERES, La Paz, 2da. ed.

Degregori, Carlos Iván 1993 "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú", en Varios, *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. IEP-IFEA, Lima.

Degregori, Carlos Iván 1994 "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.

Degregori, Carlos Iván 1999 "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, pp. 157-181.

Dietrich, Heinz y otros 2001 *La cuarta vía al poder*. Abya Yala, Quito.

EL COMERCIO 2000 *21 de Enero, la vorágine que acabó con Mahuad*. El Comercio, Quito.

Escobar, Arturo 1998 *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Grupo Editorial Norma, Bogotá.

Franco, Carlos 1991 *La otra modernidad*. CEDEP, Lima.

García Canclini, Néstor 1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.

García, Alvaro 2000 "¿Bolivia es una nación?", en *Así es*, N° 2. La Paz, diciembre.

Giddens, Anthony 2000 *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus, Madrid.

Gordillo, José 2000 *Campesinos revolucionarios en Bolivia. Identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964*. Plural Editores-PROMECA-UMSS-Universidad de la Cordillera, La Paz.

Gordillo, José (coordinador), 1998 *Arando en la historia. La experiencia política campesina en Cochabamba*. UMSS-CERES-Plural Editores, Cochabamba.

Guerrero, Andrés 2000 "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura", en Guerrero, Andrés (compilador), *Etnicidades*. FLACSO, Quito.

Guerrero, Andrés (compilador) 2000 *Etnicidades*. FLACSO, Quito.

Guerrero, Andrés 1993 "De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990", en Alberto Adrianzén et. al., *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima, IEP-IFEA, 1993.

Guerrero, Andrés 1995 "El levantamiento nacional de 1994: discurso y representación", en *Memoria* N° 5, Marka, Quito.

- Grueso, Libia; Rosero, Carlos y Escobar, Arturo 1998 "The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast Region of Colombia", en Alvarez, Sonia; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (eds.), *Cultures of Politics. Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements*. Westview Press, Boulder and Oxford.
- Hall, Stuart (ed) 1997 *Representation: Cultural representations and signifying practices*. London, Sage Publications.
- Hannerz, Ulf 1998 *Conexiones transnacionales*. Madrid, Universidad de Valencia.
- Herrera Arauz, Francisco 2001 *Los golpes del poder*. Abya Yala, Quito.
- Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence 1987 *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hurtado, Javier 1986 *El katarismo*. Ed. Hisbol, La Paz.
- Ibarra, Alicia 1987 *Los indígenas y el estado en el Ecuador*. Ed. Abya Yala, Quito.
- Ianni, Octavio 1998 *La sociedad global*. Siglo XXI Editores, México.
- Ianni, Octavio 1999 *La era del globalismo*. México, Siglo XXI Editores.
- Koonings, Kees y Silva, Patricio (editores) 1999 *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*. Ediciones Abya Yala, Quito.
- Koonings, Kees y Silva, Patricio 1997 *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*.
- Larson, Brooke 2000 *Cochabamba. (Re) construcción de una historia*. La Paz, AGRUCO-CESU, UNMSS.
- Laserna, Roberto 1999 "Prólogo", en Roberto Laserna (coordinador), *Empujando la concertación. Marchas campesinas, opinión pública y coca*. CERES-PIEB, La Paz.
- Lascano, Mario 2000 *La Noche de los coroneles*. Editorial Kees, Quito.
- Lavaud, Jean-Pierre 1998 *El embrollo boliviano. Turbulencias sociales y desplazamientos políticos, 1952-1982*. IFEA-UNSS-Hisbol, La Paz.
- Lehm, Zulema 1999 *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía Boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad*. APCOB-CIDDEBENI-OXFAM América, La Paz.
- Lémuz, Carlos 1992 "Dinámica de las organizaciones de los pueblos indígenas", en *Nuevos aportes. Revista de antropología* N° 1, Vol. 1, enero-abril, La Paz.
- Lentz, Carola 1997 *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la sierra ecuatoriana*. Editorial Abya Yala, Quito.
- Long, Norman 1996 "Globalization and localization: new challenges to rural research", en H. Moore (ed.), *The Future of Anthropological Knowledge*. Londres and New York, Routledge.

Lucas, Kintto 2000 *La rebelión de los indios*. Quito, s/e.

Macas, Luis 1991 "El levantamiento indígena visto por sus protagonistas", en Macas, Luis y otros, *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Abya Yala-ILDIS, Quito.

Macas, Luis y otros 1991 *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Abya Yala-ILDIS, Quito.

Mato, Daniel 1994 "Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias", en Daniel Mato (coord.) *Teoría y Política de la Construcción de Identidades y Diferencias en América Latina y el Caribe*. UNESCO-Nueva Sociedad, Caracas.

Mato, Daniel 1995 *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*. Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Mato, Daniel 1996 "On the Theory, Epistemology, and Politics of the Social Construction of "Cultural Identities" in the Age of Globalization", en *Identities* 3 (1-2).

Mato, Daniel 1997 "On Global and Local Agents and the Social Making of Transnational Identities and Related Agendas in "Latin" America", in *Identities*, 4 (2).

Mato, Daniel 1999 "Sobre la fetichización de la globalización", en *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, Vol. 5, Nº 1. Caracas.

Mato, Daniel 1999b "Globalización, representaciones sociales y transformaciones sociopolíticas", en *Nueva Sociedad* Nº 163. Caracas, septiembre-octubre.

Mato, Daniel 2000 "Not "Studying the Subaltern," but Studying *with* "Subaltern" Social Groups, or, at Least, Studying the Hegemonic Articulations of Power", en *Neplanta: Views from South*, 1.3. Duke University Press.

Mato, Daniel 2001a "Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización", en Daniel Mato (compilador), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. CLACSO-UNESCO-CIPOST/UCV, Caracas

Mato, Daniel 2001b "Desfetichizar la globalización: basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores", en Daniel Mato (comp.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización II*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO.

Maybury-Lewis, David 1998 "Vivir con la etnicidad: la necesidad de un nuevo paradigma", en Lourdes Arizpe (editora), *Dimensiones culturales del cambio global*. Universidad Autónoma de México, México.

Montoya, Rodrigo 1998 "Movimientos indígenas en la Amazonía: potencialidades y límites" en Montoya, Rodrigo, *Multiculturalidad y política. Derechos indígenas, ciudadanos y humanos*. Sur, Casa de Estudios del Socialismo, Lima.

NACLA, Report on the Americas 1996 "Gaining ground: The indigenous movement in Latin America", March.

Ortiz, Renato 1997 *Mundialización y cultura*. Alianza Editorial, Madrid.

Patzi Palco, Félix 1999 *Insurgencia y sumisión. Movimientos indígena-campesinos (1983-1998)*. Colección Comuna, Muela del Diablo Editores, La Paz

Pazmiño, Gustavo 2000 *Lo que debió pasar*. Quito, s/e.

Ponce, Javier 2001 *Y la madrugada los sorprendió en el poder*. Ed. Planeta, Quito.

Pratt, Mary Louise, *Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo*. Washington, Centro Cultural del BID.

Quijano, Aníbal 2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires.

Quijano, Aníbal 1980 *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Mosca Azul Editores, Lima.

Ramón, Galo 1993 *El regreso de los runas. La potencialidad del proyecto indio en el Ecuador contemporáneo*. COMUNIDEC-Fundación Interamericana, Quito.

Rivera Cusicanqui, Silvia 1993 "La raíz: colonizadores y colonizados", en Xaviel Albó y Raul Barrios (coords.), *Violencias encubiertas en Bolivia*. CIPCA-ARUWIYIRI, La Paz.

Rivera Cusicanqui, Silvia 1991 *Pachakuti: los aymaras de Bolivia a medio milenio de colonialismo*. Ediciones Aruwiyriri, Serie Cuadernos de Debate N° 1, La Paz.

Rivera Cusicanqui, Silvia 1984 *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia, 1900-1980*. CSUTCB-Hisbol, La Paz.

Rivera Cusicanqui, Silvia 1983 "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento "katarista": 1970-1980", en René Zavaleta Mercado (comp.), *Bolivia hoy*. Siglo XXI Editores, México.

Rocha, José Antonio 1999 *Con el ojo de adelante y con el ojo de atrás. Ideología étnica, el poder y lo político entre los quechua de Cochabamba, 1935-1952*. UCB-UMSS-Plural Editores, La Paz.

Rojas, Gonzalo 1992 "El movimiento étnico-campesino en Bolivia: retos y posibilidades de la democracia en 1992". Ponencia presentada a la XVII Conferencia de LASA, Los Angeles.

Robertson, Roland 1995 "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity", en M. Featherstone, S. Lash y R. Robertson (eds), *Global Modernities*. Londres, Sage.

Saad, Pedro 2000 *La caída de Mahuad*. Ed. El Conejo, Quito.

Saltos, Napoleón 2000 *La rebelión del arco iris*. Quito, Fundación José Peralta.

Sánchez, Rodrigo 1996 "Evolución agraria y protagonismo indígena: los casos de Perú y Ecuador", en *Revista de sociología* Vol 9, N° 10. Lima, UNMSM.

Sánchez, Rodrigo 1994 "Procesos culturales e identidad étnica en Ecuador y Perú", en *Allpanchis*, Año XXVI, N° 43/44, Cusco.

Santana, Roberto 1995 *Ciudadanos en la etnicidad. Los indios en la política o la política de los indios*. Ed. Abya Yala, 1995.

Smith, Anthony 1988 *The Ethnic Origins of Nations*. Blackwell Publishers, Oxford.

Ticona, Esteban 2000 *Organización y liderazgo aymara, 1979-1996*. Universidad de la Cordillera-AGRUCO, La Paz.

Trujillo, Julio César 2000 "Derechos colectivos de los pueblos indígenas: conceptos generales", en Angélica Bernal (compiladora), *De la exclusión a la participación. Pueblos Indígenas y sus derechos colectivos en el Ecuador*. Abya Yala, Quito.

Trujillo, Jorge León 1994 *De campesinos a ciudadanos diferentes. El levantamiento indígena*. CEDIME, Quito.

Vallejo, Raul 1996 *Crónica mestiza del nuevo Pachacutik. (Ecuador: del levantamiento indígena de 1990 al Ministerio Etnico de 1996)*. University of Maryland, College Park, Working paper N° 2, Maryland.

Van Cott, Donna Lee (ed.) 1994 *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. St. Martin Press-The Inter-American Dialogue, New York.

Varios 1991 *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Abya Yala-ILDIS, Quito.

Varios 1993 *Sismo étnico en el Ecuador*. CEDIME, Quito.

Viola Recasens, Andreu 1996 "¡Causa chun coca, wañuchun gringos! Etnicidad e invención de tradiciones en el Chapare (Bolivia)", en Carlos Caravantes (coordinador), *Antropología social de América Latina*. Actas del VII Congreso de Antropología Social, Zaragoza.

Yacsik, Fabián y Tapia, Luis 1997 *Bolivia: modernizaciones empobrecedoras, desde su fundación a la desrevolución*. Muela del Diablo Editores-SOS FAIM, La Paz.

Yúdice, George 1997 *Globalización de la cultura y nueva sociedad civil*. CIPOST, Colección Cátedra de Estudios Avanzados N° 1, Caracas.

Zamosc, León 1993 "Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana", en Varios, *Sismo étnico en el Ecuador*. CEDIME, Quito.

---