

IDENTIDADES INDÍGENAS Y ETNONACIONALISMO EN LOS ANDES. LOS CASOS DE BOLÍVIA Y ECUADOR

Edwin Cruz Rodríguez*

Recebido em 11/06/2012
Aprovado em 28/09/2012

Resumo: *Este artigo estuda a identificação dos movimentos indígenas em Bolívia e Equador como nações originárias e nacionalidades indígenas, e propõe uma explicação à particularidade do discurso aymara de autodeterminação radical em perspectiva histórica e comparada. A emergência dos movimentos indígenas questionou a integração nacional baseada na asimilación - onde os indígenas deviam deixar de ser se convertendo em cidadãos, camponeses ou mestizos como condição para ser incluídos na nação- e propôs uma forma diferente de integração: o Estado plurinacional. Empero, este projecto é desafiado pelo radicalismo aymara, que propõe a autodeterminação de sua nação num Estado próprio. Este fenómeno explica-se por um conjunto de elementos como a persistencia das comunidades ou ayllus, a experiência histórica de intercâmbios fluídos e percebidos como desiguales entre os aymara e a sociedade nacional, a influência de um discurso radical de esquerda e a percepción dos indígenas como maioria nacional.*

Palavras-chave: *Bolívia, Equador, nações originárias, nacionalidades indígenas, radicalismo aymara*

Abstract: *This paper studies the identification of indigenous movements in Bolivia and Ecuador as First Nations and indigenous nationalities, and poses an explanation for the particularity of the discourse of self radical Aymara historical and comparative perspective. The emergence of indigenous movements challenged the national integration based on assimilation, where the Indians were to cease to be becoming citizens, peasants and mestizos as a condition for inclusion in the nation and raised a different way of integration: the multinational state. However, this project is challenged by the radical Aymara, which raises the self-determination of their nation in a state. This phenomenon is explained by a number of factors such as persistent or ayllu communities, the historical experience of fluid exchanges and perceived as unequal among the Aymara and the national society, the influence of a radical leftist discourse and the perception of indigenous as a national majority.*

Keywords: *Bolivia, Ecuador, First Nations, indigenous nationalities, Aymara radicalism*

*Doutorando em “estudios políticos y relaciones internacionales” de la Universidad Nacional de Colombia. ecruZR@unal.edu.co

Introducción

La declaración de los estados boliviano y ecuatoriano como “Estados unitarios plurinacionales”¹ puede interpretarse como consecuencia de las dinámicas de organización y acción colectiva de los movimientos indígenas, que emergieron desde los 1970s y demandaron la construcción de esta forma de Estado. Aunque el Estado plurinacional aún es un proyecto en construcción, su reconocimiento es un hecho sin precedentes en América Latina, pues no sólo implica que las naciones de estos países, autoconcebidas como mestizas, son heterogéneas, como lo habían ratificado las reformas constitucionales en los 1990s, sino que existen varias naciones bajo un mismo Estado. Las categorías de naciones originarias y nacionalidades indígenas fueron acuñadas por los movimientos indígenas para construir su identidad. Sin embargo, existen diferencias en esa forma de identificación y en las implicaciones que plantea.

Los movimientos indígenas en Ecuador se desarrollaron en torno a dos regiones: la Sierra y la Amazonía. En Bolivia hay, por lo menos, tres procesos: el de los movimientos indianistas y kataristas del Altiplano, los movimientos campesinos de los valles, “etnificados” con el movimiento cocalero, y los movimientos del Oriente. En la Amazonía ecuatoriana y el Oriente boliviano, los repertorios discursivos y demandas de los movimientos son muy similares, así como la relación que estas poblaciones han tenido históricamente con la sociedad nacional y el Estado central. El desarrollo de los movimientos en la Sierra ecuatoriana y el Altiplano boliviano, también guarda similitudes. En ambos casos los movimientos se identifican como nacionalidades indígenas o naciones originarias y reivindican la construcción de un estado plurinacional, la interculturalidad y la descolonización. No obstante, en el Altiplano existe un discurso radical de autodeterminación de la nación aymara y de las naciones originarias, que constituye una particularidad y plantea enormes cuestionamientos a la construcción del Estado plurinacional.

Este ensayo analiza la identificación de los movimientos indígenas como naciones y explica la particularidad aymara en perspectiva histórica y comparada. En la primera parte, se examina el “problema indígena” en la construcción de las naciones boliviana y ecuatoriana y la emergencia de los movimientos indígenas y sus identificaciones como pueblos, nacionalidades indígenas o naciones originarias, con sus

similitudes y diferencias. En la segunda se realiza una comparación entre los movimientos de ambos países para explicar el radicalismo aymara.

La emergencia de los movimientos indígenas, con sus identidades en clave de naciones originarias o nacionalidades indígenas, cuestionó la integración nacional basada en la asimilación -donde los indígenas debían dejar de serlo convirtiéndose en ciudadanos, campesinos o mestizos como condición para ser incluidos en la nación- y planteó una forma distinta de integración: el Estado plurinacional. Empero, este proyecto es desafiado por el radicalismo aymara, que plantea la autodeterminación de su nación en un Estado propio. Este fenómeno se explica por un conjunto de elementos como la persistencia de las comunidades o *ayllus*, la experiencia histórica de intercambios fluidos y percibidos como desiguales entre los aymara y la sociedad nacional, la influencia de un discurso radical de izquierda y la percepción de los indígenas como mayoría nacional.

“Problema indígena” y movimientos indígenas

La construcción de las naciones boliviana y ecuatoriana ha estado marcada por el “problema indígena”, que designa el conflicto por integrar el indígena a la nación. Desde la fundación de las repúblicas, a principios del siglo XIX, esta integración se planteó como una asimilación: el indígena debía dejar de serlo y convertirse en ciudadano, campesino o mestizo, a fin de ser incluido en la comunidad nacional. De esa forma, se tomó como objeto de los proyectos de nación abanderados por las élites, en vez de cómo sujeto de su integración. Sólo hasta la emergencia de los movimientos indígenas, en el último tercio del siglo XX, esta forma de integración fue cuestionada. Entonces, los movimientos forjaron su identidad como pueblos y nacionalidades indígenas u originarias, y plantearon su propio proyecto de integración: el Estado plurinacional.

El problema indígena en la construcción de las naciones

Como sostiene Anderson (1997, p. 23) la nación es “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”. Esta concepción resalta el carácter de artefacto cultural e histórico de la nación, pero descuida el hecho de que tal

construcción tiene lugar en condiciones de conflicto y que no todos los actores o sectores sociales que comprenden una nación comparten un mismo imaginario o imaginan esa comunidad de la misma manera. Por ello cobra pertinencia la pregunta: “¿de quién es la comunidad imaginada?” (Chatterjee, 2000). En efecto, la nación es un constructo cultural de una élite que consigue tornar hegemónico su *proyecto de nación*, o la forma particular como imagina la comunidad nacional (Torres, 1981, p. 105-106).

El “problema indígena” marcó los proyectos de nación en Bolivia y Ecuador desde principios del siglo XIX. Denota el conflicto que supone la integración del indígena, en tanto indígena, a la nación. Las élites de ambos países se empeñaron en esa integración en forma de asimilación, es decir, a condición de que el indígena dejara de serlo y se convirtiera en ciudadano o campesino mestizo.² El indígena se tomó como objeto de iniciativas de los actores hegemónicos más que como sujeto de la integración nacional. Existen por lo menos cuatro intentos, similares en ambos casos, de integrar de esa manera al indígena. Primero, el proyecto criollo independentista intentó integrar al indígena asimilándolo a ciudadano. Luego el proyecto liberal en la segunda mitad del siglo XIX trató de asimilarlo “civilizándolo” e integrándolo al mercado. En el siglo XX el indigenismo intentó una integración desde una perspectiva paternalista, tratando de asimilar los indígenas como campesinos y mestizos. Esta concepción tomaría fuerza con los proyectos del Estado nacional popular en Bolivia, a partir de 1952, y el desarrollismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo. Sólo durante los 90s emergería una concepción pluricultural de la nación que reconocía la heterogeneidad de las poblaciones nacionales.

Los criollos independentistas encontraron en la ciudadanía abstracta la condición para integrar poblaciones étnicamente diversas (Gros, 2000, p. 355). Se orientaron a “igualar” los indígenas a los demás ciudadanos y terminar con las prerrogativas que estas poblaciones tenían en el marco de la administración corporativa colonial (Barragán, 1999, p.50). En agosto de 1825, Bolívar abolió formalmente el sistema de las dos repúblicas erigiendo a los indígenas como ciudadanos libres e iguales. El 25 de diciembre de ese año fue suprimido el tributo estableciendo a cambio un impuesto universal denominado “contribución directa” (Moscoso, 1991, p. 369). Sin embargo,

por distintas razones, en los dos países persistió la estructuración de la sociedad en las antiguas castas.³

En la segunda mitad del siglo XIX se produjeron experimentos modernizadores, encarnados por las élites criollas e inspirados en la ideología liberal y en el positivismo, que atacaron las formas comunitarias de posesión de la tierra y el tributo indígena, legados coloniales percibidos como contrarios a la ciudadanía individual.⁴ Las reformas se inscribían en la contraposición de civilización y barbarie alimentada por prejuicios raciales provenientes de discursos científicos europeos. Los indígenas eran percibidos como raza bárbara o semisalvaje que impedía la construcción de una nación homogénea y civilizada (Platt, 1982, p. 97; Larson, 2002, p. 81; Guerrero, 1994, p. 218). La existencia de las comunidades indígenas y del tributo, que para ellos era la garantía de su lealtad al Estado en el marco del “pacto de reciprocidad” colonial, para los reformadores constituían un impedimento hacia la consecución de una ciudadanía individual universal y el libre juego de las fuerzas económicas del mercado, entonces concebido como productor de civilización.⁵ Con ellas pretendía alcanzarse la integración del indígena a la nación, pero a éste no se le asignaba un rol activo en el proceso.

Los indígenas se insertaron en la política nacional con las revoluciones liberales de fines del siglo XIX y sus gobiernos a principios del XX. El proyecto liberal continuó empeñado por integrar al indio como ciudadano. En Bolivia los indígenas participaron en la Revolución Federal apoyando al Coronel José Manuel Pando. En octubre de 1899, Pando asumió la presidencia iniciando veinte años de hegemonía liberal y paceña. El proyecto liberal de nación persistió y continuó la expropiación de tierras comunales por latifundistas, legitimada por el miedo a la “guerra de razas” (Rivera, 1986, p. 18-21). En Ecuador, los indígenas participaron en la revolución que llevó al poder a Eloy Alfaro, en junio de 1895. Según Iturralde (1995, p. 20-22) el régimen liberal (1895-1920) fue un intento de integración del indio: impulsó la supresión de la contribución especial, renovó la “protección” de la “raza” indígena y, en 1918, abolió el concertaje y la prisión por deudas. Empero, no substituyó el poder local de la hacienda como administrador étnico y no suprimió la división entre “ciudadanos blancos y sujetos indios” (Guerrero, 1993, p. 99-100).

Para mediados del siglo XX, en ambos casos el imaginario hegemónico de nación estaría fundado en la unidad del mestizaje. En Bolivia, el nacionalismo revolucionario de 1952, en cabeza del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), trató de asimilar los indios como campesinos mestizos (Sanjinéz, 2005, p. 17-18). En Ecuador, el período de estabilidad política que se inaugura a partir de 1948 y el auge bananero, permitió el planteamiento de una agenda de integración y desarrollo nacional soportada en una idea de nación mestiza, que tomaría fuerza con el gobierno militar desarrollista en los 70s y la bonanza petrolera (Black, 1999, p. 9; Treverso, 1998). Al igual que en Bolivia, los indígenas fueron asimilados como campesinos mestizos (Chiriboga, 1986, p. 84). Si bien la ideología del mestizaje tuvo más capacidad para articular al indígena en el nacional-populismo boliviano que en desarrollismo ecuatoriano, en ambos casos la integración del indio a la nación tenía como condición que dejara de serlo y se convirtiera en mestizo.

Sin embargo, el nacionalismo revolucionario boliviano, aun basado en el mestizaje, consideraba los indígenas como raíces de la nación. Sus ideólogos reivindicaron el componente indígena de la nación rompiendo la dicotomía civilización/barbarie. El mestizaje implicaba que los fundamentos de la nación no se encontrarían en asimilarse a las “naciones civilizadas”, sino en rescatar lo propio. Era un mestizaje inspirado en el modelo cochabambino: “un campesino parcelario mestizo, castellanizado, e integrado al mercado” (Sanjinéz, 2005, p. 18). El mestizaje también anidó en las élites desarrollistas ecuatorianas. Aquí la integración vía desarrollo desconoció las particularidades de la población indígena, los programas estatales la asumieron como mestiza. El censo de 1950 evitó caracterizar la población con criterios raciales. El presidente Galo Plaza lo justificó diciendo: “todos los ecuatorianos tenemos sangre india”. Las políticas agrarias construyeron las poblaciones indígenas como campesinos y el problema indio se subsumió en el del desarrollo: “el problema indio yacía en la servidumbre, la concentración de la tierra, la inadecuada satisfacción de las necesidades básicas y la falta de educación” (Prieto, 2004, p. 219).

En fin, los proyectos hegemónicos de nación no sólo le asignaron un papel pasivo y subordinado al indígena en la construcción de la nación, sino se esforzaron porque abandonara su ser indígena como condición para acercarlo al ideal de nación

homogénea, “civilizada” o mestiza. La emergencia de los movimientos indígenas se orienta a cuestionar ese rol marginal y a plantear como alternativa un proyecto de nación, el Estado plurinacional, con una forma de integración distinta. En este proyecto los indígenas asumen un papel activo, como sujetos, en la construcción de la nación y su integración no implica la asimilación sino el reconocimiento de su diferencia.

Nacionalidades indígenas, naciones originarias: la construcción de identidades indígenas.

El desarrollo de movimientos e identidades indígenas fue posible debido a los profundos cambios estructurales que experimentaron las sociedades andinas en la segunda mitad del siglo XX (Gros, 1999, p. 5-6). La reforma agraria, implementada en Bolivia en 1953 y en Ecuador en 1964 y 1973, tuvo consecuencias paradójicas. Pretendía convertir los indios en campesinos mestizos, pero generó procesos -movilidad social, acceso a la educación y migración- que posibilitaron la emergencia de identidades indígenas (Moreano, 1993, p. 222-224, Pearse, 1986, p. 352). Al liberarse de la hacienda y migrar a la ciudad, los indígenas se enfrentaron a otras formas de discriminación y opresión, y descubrieron incentivos para diferenciarse e identificarse como indígenas. El acceso a la educación formal permitió la formación de una élite intelectual indígena muy influida por las ciencias sociales y con nuevo enfoque que privilegió la diferenciación sobre la asimilación cultural (Bengoa: 2000, p. 82-83, Guerrero y Ospina, 2003, p. 153). Estos actores encontraron un contexto favorable para la movilización caracterizado por los descontentos con las orientaciones del Estado y la crisis de la izquierda en los 80s (Calla, 1993, p. 80, Barrera, 2001, p. 151).

A fines de los 70s y principios de los 80s surgen las principales organizaciones indígenas de nivel nacional. En Bolivia, bajo la hegemonía del movimiento katarista, en junio de 1979 se celebra el Primer Congreso de la Unidad Campesina, en La Paz. Jenaro Flórez, líder del Movimiento Revolucionario Túpac Katari (MRTK), fue electo como secretario ejecutivo de la nueva organización, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) (Rivera, 1986, p. 145). Guiada por una perspectiva étnica, aglutinaba distintos procesos de los movimientos indígenas. En Ecuador, en octubre de 1980 se celebró el “Encuentro de Nacionalidades Indígenas del

Ecuador”, en Sucúa (Ibarra, 1992, p. 141), que reunió la principal organización indígena de la Sierra, Ecuador RunacunapacRiccharimui- Despertar del pueblo indio (ECUARUNARI), fundada en junio de 1972 (Barrera, 2001, p. 91), y la recién constituida en la Amazonía, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENAIE). En 1981 ambas organizaciones confluyeron en el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE), que en 1986 se convirtió en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (CONAIE, 1989, p. 223).

Estas experiencias permitieron a los indígenas acuñar discursos de identidad propios, ya no mediados por las organizaciones de izquierda, la Iglesia o los sectores indigenistas. La emergente intelectualidad indígena se identificó con categorías como pueblos, naciones originarias o nacionalidades indígenas. Así pusieron en cuestión las imágenes racializadas con las que habían sido representados como salvajes o incivilizados, para afirmar su cultura (Ibarra, 1999, p. 77; Pachano, 1993, p. 174). Estas categorías evidencian una concepción que enfatiza rasgos tangibles o “requisitos” que en su perspectiva caracterizan una nación: historia, lengua, territorio y cultura compartidos. Apelando a estos rasgos, los líderes indígenas afirman que son naciones incluso desde antes de la conquista.⁶ Además, con ello pretenden desmarcarse del concepto de “etnias”, para poner su problema en la raíz misma de la construcción de los estados naciones (Ramón y Gámez, 1993, p. 190-191; Chancoso, 1993, p. 136-137). Sin embargo, no son nacionalismos en el sentido moderno del concepto, pues no pretenden conseguir la autodeterminación formando un Estado propio, que coincida con las fronteras de su nación (Gellner, 1988, p. 13; Hobsbawm, 2000, p. 17), sino en el marco de los estados unitarios plurinacionales.

Esa identificación parte de una lectura según la cual en estos países no existe una nación, o la nación mestiza no incorpora los indígenas. En Bolivia, esta tesis fue planteada por Fausto Reinaga, quien en “Mi Patria” (1969) afirmó: “El cholaje boliviano no ha llegado a hacer una nación. Su “nación”, la “nación mestiza” es una ficción... EL SER NACIONAL es el indio. El indio histórico es nación; la única nación” (Bonfil, 1981, p. 72). Recientemente, esta tesis ha sido recogida por el líder aymara Felipe Quispe. En Ecuador, los dirigentes indígenas han planteado una crítica

similar. Para el amazónico AmpamKarakras, “el Estado ecuatoriano representa a una nación supuestamente homogénea, desde el punto de vista de las clases dominantes. Pero, no es esta la realidad, la realidad es plurinacional y el Estado no expresa ese carácter” (Karakras, 1988, p. 637-638).

Tales categorías fueron apropiadas por los movimientos al menos de tres fuentes. Primero, en ambos casos hubo una gran influencia de los discursos de izquierda, en cuyo seno se desarrolla la discusión sobre la “cuestión nacional”. Fausto Reinaga, propugnó por la construcción de un socialismo originario. Ello también está presente en el discurso de la CSUTCB y en las consignas de Felipe Quispe (Zibechi, 2006, p. 151). En Ecuador la categoría de “nación india” apareció en el debate sobre la representación política de los indígenas en los 1940s, en el discurso de parlamentarios comunistas (Prieto, 2004, p. 132). Posteriormente, los dirigentes indígenas, sobre todo en la Sierra, serían influidos por los discursos de izquierda. Segundo, durante los 70s y 80s los movimientos se vieron influidos por el *paíndianismo*. En el discurso de organizaciones como el Consejo Indio Suramericano también apareció la categoría de naciones indias, para justificar la toma del poder en aquellos países donde su población fuera mayoritaria (Chiriboga, 1986, p. 64). Finalmente, tal categoría se decantó por los fluidos intercambios entre los intelectuales indígenas y las ciencias sociales (Moreno y Figueroa, 1992, p. 41; Zalles, 2002, p. 113). Esta influencia es más clara en el caso ecuatoriano donde la concepción de nacionalidades indígenas se inspiró en investigaciones académicas.⁷

En Bolivia, las organizaciones indígenas adoptaron la categoría de nación desde principios de los 80s. En las conclusiones del V Ampliado Campesino, en La Paz (1982), se llamaron “nacionalidades” y demandaron la autodeterminación.⁸ En la Tesis política de la CSUTCB (junio 1983) incluyen las categorías de “naciones y culturas originarias”. Sin embargo, la identificación como naciones entre las organizaciones indígenas no ha tenido la aceptación que consiguió en el movimiento indígena ecuatoriano. Existe una apropiación diferenciada de esa categoría. Las organizaciones del Oriente, como la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), se identificaron como “pueblos indígenas del Oriente”. En el Altiplano se superponen las categorías de pueblos y naciones originarias. La identificación como nación se impulsó

sobre todo por el Consejo Nacional de *Ayllus* y *Markas* del *Qollasuyo* (CONAMAQ), influido por la CONAIE y los indígenas canadienses que se denominan *firstnations*. Empero, no implica la autodeterminación al margen del Estado boliviano. El reconocimiento de derechos colectivos y autonomías se plantea en el marco del Convenio 169 de la OIT (Albó, 1996, p. 356). Así mismo, las organizaciones indígenas del Oriente plantearon en distintos momentos que su lucha era por integrarse al Estado nacional. En 1992 la Asamblea del Pueblo Guaraní (ASP) afirmaba: “Esta organización nació con base en la visión que tenemos de integrarnos a la sociedad nacional” (Asamblea del Pueblo Guaraní, 1992, p. 37). Sin embargo, se trata de una integración distinta a la que primó en períodos anteriores, que reconozca su diferencia cultural y ciertos márgenes de autonomía y territorio (Arias y Molina, 1997, p. 68). Esta posición concilia con aquellos sectores del Altiplano que, como la CSUTCB y el CONAMAQ, propugnan por la construcción de un Estado plurinacional (Albó, 1996, p. 360).

En Ecuador la categoría de nacionalidades indígenas se forjó a principios de los 80s y la incorporaron primero a su discurso las organizaciones de la Amazonía empezando por la CONFENAIE (León, 1993, p. 256). El concepto tuvo gran aceptación y desde 1986 la CONAIE se declaró representante de pueblos y nacionalidades indígenas (CONAIE, 1989, p. 268). El movimiento concilió la ambigüedad de la categoría “nacionalidad indígena” con el carácter unitario del Estado mediante su concepto de plurinacionalidad. Para sus críticos siempre se trató de un intento de desmembrar el Estado (Frank et al, 1992). No obstante, los dirigentes indígenas explicaron reiteradamente que la plurinacionalidad no implicaba fragmentar el Estado o crear estados dentro del Estado, sino una forma de integración nacional distinta de la asimilación, que reconozca su diferencia cultural y espacios de autonomía y autogobierno, como condición para la descolonización y la construcción de relaciones equitativas o de interculturalidad entre las distintas culturas que habitan el país (Karakras, 1988, p. 645; Federación de Centros Shuar, 1988, p. 597; Macas, 199, p. 127; Chancoso, 1993, p. 138).

Así, el Estado plurinacional no implica la autodeterminación en un estado propio, sino una forma de integración distinta a la sociedad ecuatoriana (Guerrero y Ospina, 2003, p. 181; Albán, 1993, p. 198; Karakras, 1988, p. 636; Chancoso, 1993, p.

144). De acuerdo con Andolina (1998, p. 56), la CONAIE es nacionalista en dos sentidos: en un sentido “autonomista” intenta construir nacionalidades indígenas distintas y en un sentido “transformista” intenta “reconstruir la nación ecuatoriana basada en esa pluralidad de nacionalidades”. Ello implica un fuerte cuestionamiento a la manera como se concibió el imaginario nacional ecuatoriano basado en el mestizaje, el cual es desafiado por un tipo de nacionalismo diferente: el plurinacionalismo, cuya característica es ser inclusivo en contraste con el mestizaje que excluyó a los indígenas.

No obstante, en Ecuador las categorías de pueblo y nacionalidad se superponen, lo que tiene implicaciones para sus formas de representación (Lucero, 2003, p. 37). En teoría, las nacionalidades, definidas por idioma, comprenden los pueblos, establecidos según territorio (Almeida y Arrobo, 2005, p.19; Simbaña, 2008, p. 110-111). Empero, en la práctica ambos se definen por relaciones de poder. Ello permite entender las variaciones en el número de pueblos y nacionalidades en distintas coyunturas, tal como lo subrayan Guerrero y Ospina (2003, p. 186) o en los mapas que han realizado tanto los movimientos como los organismos del Estado, estudiados por Pajuelo (2007, p. 131-146). Este fenómeno corrobora el carácter de construcción de identidades basadas en las categorías de pueblos y nacionalidades indígenas y tiene consecuencias sobre su representación política, cuando ambas categorías entran en conflicto.

Así ocurrió con la elección de delegados al Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) en junio de 2000. Al principio trató de hacerse con representación de pueblos y nacionalidades pero las organizaciones no pudieron conciliar en torno al criterio de elección. Para algunas debían estar representados los pueblos, para otras las nacionalidades o las organizaciones. Mientras en la Amazonía existe un número importante de nacionalidades, en la Sierra predomina la nacionalidad Quichua pero hay pueblos significativos como los Otavalo y Saraguro. Así, si se utilizaba el criterio de nacionalidad terminaría beneficiándose a las organizaciones amazónicas mientras las organizaciones y pueblos mayoritarios en la Sierra perderían su representación al ser comprendidos dentro de la nacionalidad Quichua. Finalmente, se acordó que cada pueblo en la Sierra y cada nacionalidad en la Amazonía tendrían un voto en el CODENPE (Lucero, 2003, p. 38). Sin embargo, la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras del Ecuador

(FENOCIN), organización al margen de la CONAIE, argumentó que de esa manera se buscaba aumentar el control de la CONAIE en el organismo, pues esa organización aglutinaba los pueblos “oficialmente” reconocidos (Guerrero y Ospina, 2003, p. 189). Este desacuerdo se proyectó incluso en el último proceso constituyente en el cual, según Simbaña (2008, p. 106), la FENOCIN y la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE) se opusieron a la demanda de plurinacionalidad contenida en el proyecto de la CONAIE afirmando que los indígenas no constituían nacionalidades sino pueblos, y como tal ya estaban reconocidos en la Constitución de 1998.

Así pues, en Bolivia y Ecuador, buena parte de los movimientos indígenas que se identifican como nacionalidades originarias o nacionalidades indígenas comparten el proyecto de construcción del Estado plurinacional. Este concepto apareció por primera vez en Bolivia en la Tesis Política de la CSUTCB de 1983 (Rivera, 1986, p. 199). No implicaba la fragmentación del Estado, sino el reconocimiento de la existencia de distintas naciones indígenas y de autogobierno como condición para alcanzar la descolonización. Era un cambio radical en la forma como se había concebido la integración nacional, ya no como la asimilación del indio sino como el reconocimiento de la diversidad de la sociedad boliviana. En esta nueva forma de integración, los indígenas se atribuyen un rol protagónico.⁹ No obstante, el concepto de Estado plurinacional no fue muy desarrollado en el devenir posterior de los movimientos indígenas bolivianos y, si bien no perdió presencia en el debate público, no se constituyó en el principal eje articulador de su discurso, como en Ecuador.

Los movimientos coincidían en reivindicar aspectos como el reconocimiento de sus formas tradicionales de gobierno, los derechos colectivos y las autonomías territoriales, entre otros, que podían enmarcarse en la categoría de Estado plurinacional. Sin embargo, cada una de las organizaciones planteó sus reivindicaciones en sus propios términos, sin incluir el Estado plurinacional en su plataforma discursiva. El Estado plurinacional fue reivindicado por organizaciones del Altiplano, las del Oriente articularon sus demandas en torno al concepto de territorio.¹⁰ En parte, ello se explica porque los movimientos indígenas bolivianos no consiguieron un grado de articulación y coordinación similar al que consiguió el movimiento indígena ecuatoriano en la CONAIE. No obstante, esto empezó a cambiar con el “Pacto de Unidad” entre

organizaciones indígenas y sociales que se articularon alrededor del “Estado unitario plurinacional” para plantear una propuesta conjunta a la Asamblea Constituyente, en octubre de 2004 (Orellana, 2005, p. 69). Este proyecto se ha venido desarrollando desde la asunción del gobierno por Evo Morales, en el 2006, durante la Asamblea Constituyente, y con el reconocimiento del Estado plurinacional en la nueva Constitución, pese a la conflictividad que a su alrededor se suscitó. Finalmente, el radicalismo aymara plantea un gran desafío a la construcción del Estado plurinacional. A diferencia de los sectores que proponen el Estado plurinacional como una forma distinta de integración, el radicalismo aymara, representado en dirigentes como Felipe Quispe, plantea la autodeterminación de las naciones originarias (De la Fuente, 2002, p. 87).

En contraste, el movimiento indígena ecuatoriano agrupado en la CONAIE articuló sus demandas bajo la categoría del Estado plurinacional, como un proyecto para forjar la descolonización y la interculturalidad. El Estado plurinacional se presentó como deber ser opuesto al “Estado uninacional burgués” vigente, donde se sintetiza la dominación de clase, la explotación y la opresión cultural (Tituaña, 2000, p. 115). No se concibe como una propuesta sectorial o corporativa de los indígenas, sino como una transformación en la que pueden participar todos los sectores nacionales (Barrera, 2001, p. 189). Implica cambios en el sistema político y en el modelo de desarrollo económico, hacia un modelo respetuoso con la naturaleza y orientado a terminar con la explotación y hacer más equitativas las relaciones entre grupos socioculturales (Macas, 2005, p. 38-39; Simbaña, 2005, p. 204-205). También requiere una redefinición de la división político-administrativa del territorio nacional que concuerde con la distribución geográfica de los pueblos indígenas y pueda garantizarles autonomía territorial, la conformación de nuevos poderes locales, la modificación de los mecanismos de elección de representantes y del sistema electoral mediante circunscripciones especiales, todo ello enmarcado en una autodeterminación tal como lo establece el Convenio 169 de la OIT (Simbaña, 2005, p. 212). Sin embargo, la reivindicación del Estado plurinacional no es sectorial, sino que compromete al conjunto de la sociedad ecuatoriana, pues se trata de la construcción de interculturalidad, entendida no sólo

como el respeto a la diferencia sino como la construcción de relaciones de enriquecimiento mutuo entre las culturas (Chancoso, 2000, p. 35).

La diferencia más importante en las reivindicaciones nacionales de los movimientos indígenas en ambos casos es el discurso de autodeterminación del radicalismo aymara. Sus planteamientos han sido ambiguos desde cuando se acuñó la categoría de nación india por Fausto Reinaga. En su discurso las implicaciones del concepto nunca estuvieron del todo claras y admitía por lo menos dos lecturas. Por un lado, concebía la situación del indio como la de una “nación oprimida” que debía ser liberada, más que integrada. Es decir, el problema no era integrarlo a la nación boliviana sino proyectar una nación india al margen del Estado boliviano. Por ejemplo, en “Mi palabra” (1969) decía: “El indio es una raza, un pueblo, una nación oprimida...El problema del indio no es asunto de asimilación o integración a la sociedad “blanca, civilizada”; el problema del indio es problema de LIBERACIÓN. El indio no puede, no tiene que ser “campesino” de la sociedad “blanca”; el indio tiene que ser un *hombre libre*, en “su” sociedad libre” (Bonfil, 1981, p. 68).

Por otro, en ciertos textos planteaba el problema como la existencia de “dos Bolivias”, donde la población indígena constituía la mayoría. Así, tomaba distancia del concepto de “nación oprimida” y planteaba el problema del indio en el marco de la nación Boliviana. Por ejemplo en “Mi patria” (1969) afirmaba: “En Bolivia hay dos Bolivias: la Bolivia del cholaje y la Bolivia del indio... Y con relación al puñadito de blancos-mestizos, con relación a ese 5% de la población de la república, con relación a esa mínima minoría étnica, minoría lingüística, minoría religiosa, minoría cultural, el indio constituye el 95% de la población del país” (Bonfil, 1981, p. 73). Por consiguiente, ya no se trataba solamente de la liberación del indio, sino también de la liberación de Bolivia: “Luchamos por la liberación de Bolivia... Porque en Bolivia está nuestra PATRIA INDIA... *Bolivia no será libre mientras oprima al indio*. Bolivia será libre, pero a condición de la liberación del indio. Y la liberación del indio será la liberación de Bolivia” (Bonfil, 1981, p. 73). En esta perspectiva, más que una nación india al margen de lo boliviano, se trata de que los indios, en tanto mayoría poblacional, accedan al poder. Así, aunque en los movimientos indígenas esta segunda perspectiva ha tenido preponderancia, en ciertas coyunturas sectores radicales aymaras han

reivindicado la primera: que los indígenas forman una nación que debe autodeterminarse al margen del Estado boliviano.

Ese discurso de autodeterminación toma fuerza en coyunturas críticas. El más radical es el de Felipe Quispe, quien en su libro *Tupajkatari vive y vuelve... Carajo* (1990) llamaba a la lucha armada para llevar a cabo la “Revolución India Comunitaria”, conseguir la autodeterminación de las naciones originarias y destruir el capitalismo, para construir un socialismo basado en el *ayllu* (Zibechei, 2006, p. 151). Durante las protestas de abril y septiembre de 2000 y de junio y julio de 2001, como secretario ejecutivo de la CSUTCB, llegó a afirmar: “Nosotros no seguimos la bandera tricolor de Bolivia que nuestros opresores cargan. Nosotros tenemos la *Wiphala*. También tenemos nuestros propios héroes y mártires. Poco a poco avanzamos para tener nuestra propia constitución política del *Kollasuyo*”.¹¹ Este discurso caló en las bases en esas protestas. Ello explica por qué se expulsaron las autoridades del Estado boliviano de ciertos territorios aymara y se produjeron actos como la Declaración de Achacachi (octubre de 2000), el Manifiesto de *Jach'ak'achiy* el Acta de Constitución de la Nación Aymara Quechua (9 de abril de 2001), suscritos por diversas organizaciones de base que apuntaban a desconocer el Estado boliviano para conseguir la autodeterminación de las naciones originarias.¹² Ello constata el arraigo que en las poblaciones indígenas del Altiplano tiene la identificación como naciones originarias.

Estas reivindicaciones aymaras pueden interpretarse como “etnonacionalismo”, como es definido por Connor (1998, p. XIII): la lealtad a la nación, concebida como la creencia o mito compartido de un origen común del grupo étnico. De esa forma, se puede distinguir entre el nacionalismo, como la lealtad a la nación, y el patriotismo como la lealtad al Estado, admitiendo que ambas lealtades no necesariamente coinciden aunque pueden coexistir en un mismo Estado (Connor, 1998, p. 185). Así, el carácter “separatista” de estos discursos depende del desarrollo de sus luchas y el balance de fuerzas con otros sectores y del complejo equilibrio entre la lealtad a la nación aymara, el nacionalismo aymara, y la lealtad al Estado boliviano, al Estado plurinacional en construcción.¹³ La historia ha demostrado que ambas lealtades tienden a coincidir, pues las fronteras de la patria boliviana coinciden con las de la aymara y los sectores indígenas perciben el Estado boliviano como el Estado de su nación, por eso reivindican

su derecho a acceder al gobierno como mayoría nacional. Sin embargo, es necesario explicar a qué obedece la radicalidad de este discurso que no tiene parangón en América Latina (Valenzuela, 2004, p. 36).

Explicando la particularidad aymara

El discurso nacionalista aymara, como se pudo constatar en coyunturas críticas como las de 2000 y 2001, no se restringe a los intelectuales aymaras, sino que ha tenido una recepción importante en las poblaciones de base. Tal radicalidad no se encuentra ni siquiera en los discursos de las organizaciones indígenas amazónicas que estuvieron por largo tiempo olvidadas por el Estado y, en consecuencia, tuvieron pocos contactos con la sociedad nacional. El radicalismo aymara no puede explicarse por una sola variable o aspecto, pero en perspectiva histórica y comparada se puede destacar una conjunción de elementos explicativos. Así, se explicaría por la existencia de rasgos tangibles de identificación gracias a la persistencia del ayllu, la experiencia histórica de intercambios fluidos y percibidos como desiguales entre los aymara y la sociedad nacional, la influencia de un discurso radical de izquierda y la percepción de los indígenas como mayoría nacional.

Lazos protonacionales y rasgos de entropifuguidad

Entre los teóricos del fenómeno nacional existe un consenso en que los imaginarios nacionales no obedecen a determinados rasgos o esencias de las comunidades humanas, como la lengua, la cultura o el territorio, entre otros.¹⁴ Por eso enfatizan el carácter subjetivo, el imaginario o conciencia nacional (Anderson, 1997, p. 23). Para Connor (1998, p. 45), “el factor esencial para determinar la existencia de una nación no son las características tangibles de un grupo, sino la imagen que éste se forma de sí mismo”.

Sin embargo, aunque rasgos como la lengua, la religión o la pertenencia a una entidad política duradera no son esenciales a la existencia de una nación, no por ello carecen de importancia en los procesos que desencadenan el surgimiento de los nacionalismos. Para Hobsbawm (2000, p. 55-88) existen lazos de identificación “protonacional”, que pueden convertirse en rasgos de identificación nacional sin que

entre uno y otro medie un vínculo causal necesario. Algunos de ellos -como la lengua o la religión- pueden ser inventados por el movimiento nacionalista o el Estado. El protonacionalismo no conduce al nacionalismo “lógica e inevitablemente” e incluso pueden entrar en contradicción, pero la existencia de lazos protonacionales facilita la tarea del nacionalismo (Hobsbawm, 2000, p. 86). Para Gellner (1988, p. 91) se trata de rasgos de “entropifuguidad”, formas de clasificación de poblaciones que persisten en la sociedad industrial a pesar de la homogeneidad cultural, que empieza por la alfabetización en el sistema educativo estatal. Los “rasgos entropífugos” tienden a concentrar individuos en un sector de la sociedad, pero la fortaleza o debilidad con que sean asumidos como rasgos de identificación depende de factores contingentes como las barreras de comunicación o su distribución irregular. La presencia de lazos protonacionales o rasgos entropífugos entre los aymara del altiplano se explica por la persistencia de sus comunidades o *ayllus*, pese a los distintos intentos del Estado por acabarlas.

Una primera hipótesis es que la existencia de rasgos tangibles de la cultura aymara en el Altiplano, si bien no implica necesariamente la emergencia de un discurso de autodeterminación, sí asegura una base sobre la cual sustentar tales demandas. En ciertas regiones donde persisten con fuerza los *ayllus*, rasgos como las costumbres, la memoria colectiva de pertenecer a un mismo territorio y la lengua,¹⁵ entre otros, se han mantenido con persistencia y son más fácilmente perceptibles que en otras regiones, como la Sierra Ecuatoriana. Más aún, mientras en el Altiplano boliviano las comunidades persistieron desde principios del siglo XIX, en la Sierra las comunidades se reinventaron con el proceso de “comunalización” a partir de los 1930s.

El problema de las comunidades se retrotrae a los inicios mismos de la República. Como antes se afirmó, con el establecimiento de esta forma de gobierno a principios del siglo XIX, los criollos independentistas intentaron terminar con el régimen de las “dos repúblicas” coloniales, erigir los indios en ciudadanos libres e iguales y, en consecuencia, acabar sus formas de propiedad comunal. Este proyecto se frustró tempranamente y en ambos países persistió de facto la división en “dos repúblicas” y la estructuración de la sociedad en castas justificada en distinciones raciales. Sin embargo, de acuerdo con Larson (2002, p. 46), mientras en Bolivia el

“pacto colonial” se restableció por completo, manteniendo el tributo indígena y los derechos corporativos de los indígenas a él asociados (propiedad comunal de la tierra, representación corporativa, entre otros), en Ecuador se restableció a medias. En efecto, la imposición de la “contribución personal de indígenas” (1828) en Ecuador garantizó a los indígenas la posesión de parcelas y sitios de uso común, tal como en Bolivia, pero se prosiguió con el arrendamiento de los terrenos “sobrantes” a mestizos (Moscoso, 1991, p. 373), lo cual condujo a mayor presión sobre las propiedades comunales.

De hecho, en Bolivia el tributo indígena, que era la garantía de la existencia del “pacto colonial” no sería abolido sino hasta 1876, mientras en Ecuador la abolición definitiva se produjo en 1857. Ello explica parcialmente por qué las comunidades indígenas del altiplano boliviano tuvieron mayor capacidad para resistir la extensión del latifundio con las reformas agrarias liberales de mediados de siglo XIX. Como sostiene Guerrero (1993, p. 94), la abolición del tributo en Ecuador tuvo como principal consecuencia acabar con el orden de castas colonial que había sido suscrito formalmente por el Estado republicano al clasificar sus habitantes en blancos e indígenas. Sin embargo, la abolición del tributo sólo implicó un cambio en la manera como se extraía el excedente a los indígenas, ya que al mismo tiempo se reactivó el trabajo obligatorio mediante la “contribución subsidiaria” vigente desde 1825, con graves perjuicios para la vida comunitaria. Según Pearse (1986, p. 320), luego de la Ley de Exvinculación (1874) en Bolivia, las dos terceras partes de los indígenas se convirtieron en campesinos serviles pero un tercio de las comunidades permaneció. Ello permite inferir que las comunidades del Altiplano tuvieron gran capacidad de sobrevivencia pese a las reformas. En contraste, en Ecuador a las comunidades se les dificultó más mantener su vida colectiva. A los hacendados se les encargó la administración de conciertos, ya no empadronados ni supeditados al Estado como tributarios. El poder de la hacienda cobijaba comunidades y la Iglesia jugaba un papel de administrador similar mediante el recaudo de diezmos y primicias en el marco de la “administración étnica privada” (Guerrero, 1993, p. 99).

Ello puede explicar el activismo de las comunidades del altiplano a fines del siglo XIX. El descontento de los indígenas bolivianos en los años 1880s obligó al gobierno conservador a hacer algunas concesiones que les permitieron resistir de

diversas maneras.¹⁶ Eso permitió que los indígenas empezaran una “campaña de papel” por la defensa de sus tierras (Larson, 2002, p. 156), en la que acudían a la justicia para acreditar sus propiedades con títulos coloniales. Quienes se beneficiaron al final de ese descontento de los indígenas fueron los liberales. Indígenas y liberales empezaron a coincidir desde 1886, en cabeza del Coronel José Manuel Pando y el líder Aymara Pablo Zárate Willka; esa alianza se prolongaría hasta la Revolución Federal de 1899 (Larson, 200, p. 163-164). Los aymaras se involucraron en la guerra civil aliados con los liberales y persiguiendo sus propios objetivos, ligados a la restitución de tierras (Platt, 1990, p. 290). Sin embargo, el desarrollo del conflicto trastocó en rebelión indígena. El parteaguas de la historiografía especializada en el período que mejor señala el hecho es la “Masacre de Mohoza”, en febrero de 1899. Allí un grupo de indígenas ejecutó a un escuadrón del ejército federal de 120 soldados. Los líderes liberales en la guerra, que antes habían instado a los indígenas a combatir a los conservadores, empezaron a hablar de “rebelión” indígena y solicitaron ayuda militar para pacificar las sublevaciones (Platt, 1990, p. 298-299).

Los indígenas ecuatorianos también fueron activos en este período. Un número indeterminado de ellos participó en las “montoneras” que llevaron al poder al General Alfaro, a quien consideraban como un “runa” (indio) que velaba por sus derechos, en junio de 1895 (Iturralde, 1995, p. 20-22). Sin embargo, gracias a la persistencia de las comunidades, los aymaras habían alcanzado mayor autonomía respecto de los liberales, en comparación con sus homólogos ecuatorianos, pues mientras estos participaron en la Revolución Liberal supeditados a las élites de uno u otro partido, los aymaras pudieron plantear un proyecto político propio en cabeza del líder Zárate Willka. Rivera (1986, p. 16), afirma que uno de los objetivos de los rebeldes indígenas, “no siempre planteados en forma explícita”, era la “construcción de un gobierno indio autónomo bajo la autoridad de su máximo líder”.

La persistencia de los *ayllus* en el Altiplano les permitió a los indígenas bolivianos llevar a cabo un proceso organizativo autónomo bien entrado el siglo XX, cuando empiezan a tomar fuerza los discursos indigenistas, en contraste con los indígenas ecuatorianos que en el mismo periodo se organizaron tutelados por sectores de la izquierda emergente. Desde mediados de los 1910s empezaron a surgir brotes

rebeldes en el Altiplano, cuya organización y demandas tenían como base el *ayllu*, frente a la amenaza de expansión latifundista, y combinaban métodos violentos con jurídicos y legales (Rivera, 1986, p. 25-26). En agosto de 1930 se fundó la “Sociedad República del *Kollasuyo*” bajo liderazgo de Eduardo Nina Quispe, también director de escuelas indígenas. La Sociedad planteó una “renovación de Bolivia” y mejor trato para los comunarios. Nina Quispe abogó ante el Presidente de la República por una reforma agraria que reconociera los títulos coloniales de propiedad comunal (Arze, 1986, p. 617). Más adelante, en junio de 1941, en Tiawanaku, el entonces diputado del MNR, Fausto Reinaga, fundó el Partido Agrario Nacional (PAN) o Asociación Nacional Bolindia, que unas décadas más tarde se convertiría en el Partido Indio de Bolivia (Dandler y Torrico, 1986, p. 152-153).

En contraste, en Ecuador los indígenas empezaron a organizarse tutelados por la izquierda emergente. Desde comienzos de los 1920s, el Partido Socialista empezó a organizar los indígenas en Cayambe alrededor de la demanda de derechos laborales y la recuperación de tierras. El Partido Socialista se dividió en dos tendencias: en 1931 se formó el Partido Comunista y en 1933 el Partido Socialista Ecuatoriano. El primero se centró en la formación de sindicatos obreros y campesinos en un proceso que concluiría, en 1944, con la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), que plantearía demandas en clave campesina articuladas a la lucha por la tierra.

Finalmente, mientras a mediados del siglo XX las comunidades bolivianas se fundieron con el sindicalismo agrario en el marco de la reforma agraria, en Ecuador, las poblaciones indígenas empezaron un proceso de reinención de sus comunidades a partir de su conversión en comunas. En efecto, en el Altiplano existió una fusión entre las comunidades o *ayllus*, que se negaron a desaparecer con las reformas agrarias del siglo XIX, y los sindicatos agrarios, a partir de la reforma agraria de 1953. En ese entonces, los Comandos Rurales del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) constituyeron la base de la reforma, organizaron los primeros sindicatos agrarios, basados en la experiencia de los mineros, articulados clientelamente al partido. La reforma fortaleció la sindicalización porque daba posesión provisional de las tierras que los campesinos tuvieran en usufructo, mientras se procedía a la afectación legal de las

haciendas, siempre y cuando constituyeran un sindicato (Pearse, 1986, p. 348). En regiones donde persistía el *ayllu*, éste se ajustó al sindicato (Albó, 1990, p. 362).

En contraste, en Ecuador las comunidades prácticamente desaparecieron con las reformas del siglo XIX. De acuerdo con Korovkin (2002, p. 20-21), con la reforma agraria de 1964 los huasipungueros perdieron su lucha por la tierra, pero fue una victoria “político organizativa” porque generó un proceso en el cual las comunidades indígenas empezaron a acogerse a la Ley de Comunas de 1937. Ésta se había promulgado bajo el gobierno del General Enríquez Gallo, de influencia socialista, y se convirtió en una garantía jurídica mínima para la defensa de los derechos territoriales de los indígenas. Pese a la retórica indigenista en que se inspiraba, la Ley pretendía una modernización de las formas tradicionales de organización promoviendo cooperativas y empresas en el interior de las comunidades. Empero, con el tiempo se verificó una tendencia contraria hacia el reforzamiento de la organización tradicional (Wray, 1993, p. 15). Constituidas en comunas, las comunidades accedían a mecanismos de “autogobierno” con capacidad de representación y gestión de recursos, necesarios para emprender luchas por la tierra o protegerse del asedio de terratenientes. En 1961 se habían acogido a la Ley 1192 comunidades y una población de 403.734 personas (Chiriboga, 1986, p. 80). Así, se produjo una reinvención de las comunidades. Como sostiene Figueroa (1996, p. 192), ello implicó una apropiación de la categoría de “comunidad” y el inicio del proceso de formación de una identidad propia.

En suma, la reivindicación nacionalista del radicalismo aymara tiene una base importante en los rasgos tangibles de su cultura, la conciencia de pertenecer a un territorio, la religiosidad, la lengua, entre otros, que se han conservado gracias a la persistencia de las comunidades o *ayllus*, en contraste con el caso de la sierra ecuatoriana, donde las comunidades más que persistir se reinventaron en el siglo XX. Sin embargo, si bien este aspecto puede ser necesario, no es suficiente para explicar el radicalismo aymara.

Intercambios desiguales

La segunda hipótesis es que los aymara han tenido intercambios, sociales, económicos, culturales, permanentes con la sociedad nacional, que han sido percibidos

como desiguales y han conducido a tensiones que los llevan a reafirmar sus diferencias con la sociedad nacional en vez de relegarlas y olvidarlas. Esto permite explicar en parte por qué los pueblos amazónicos o del Oriente de ambos países carecen de reivindicaciones radicales, pues hasta hace muy poco no tuvieron contactos fluidos con sus respectivas sociedades nacionales.

El enfoque cibernético de Deutsch, que fue el paradigma dominante durante buena parte del siglo XX para explicar la formación de las naciones, sostenía que el proceso de modernización llevaba inevitablemente a la desaparición de los particularismos étnicos y la asimilación de los grupos culturales minoritarios por el dominante. Ello se explicaba por el incremento en las comunicaciones, los intercambios entre los distintos grupos y la movilidad social horizontal y vertical (Jaffrelot, 1993, p. 210-211). Sin embargo, investigaciones posteriores han planteado hipótesis distintas y más matizadas. De acuerdo con Connor (1998, p. 54), “cuando no nos ocupamos de variaciones dentro de un solo grupo cultural sino de varios grupos culturales distintos y autodiferenciados, el aumento de los contactos, como ya se ha dicho, tiende a generar tensiones en lugar de armonía”. Esta hipótesis está basada en la idea de que los avances en transportes y comunicaciones fortalecen la percepción de las diferencias entre grupos étnicos o culturales diferenciados, más que promover su desaparición. Se podría agregar que estas diferencias pueden convertirse en antagonismos de acuerdo a coyunturas críticas o situaciones políticas particulares. Vale decir, en ello también opera una “estructura de oportunidades políticas” (Tarrow, 1997), que hace que la formulación de discursos como el de los radicales aymaras sea “rentable” políticamente en un momento dado.

Los intercambios entre la sociedad nacional y los aymaras no han sido armónicos. Como hemos visto, los discursos de los intelectuales aymaras denuncian la opresión y explotación a la que han estado sometidos por las élites políticas blanco-mestizas. Esta imagen negativa de los mestizos tiene su correlato en la imagen que éstos tienen de los indígenas, particularmente de los aymaras. En la memoria de las élites bolivianas está presente la historia de las sublevaciones indígenas y el sentimiento de amenaza permanente de una “guerra de razas”. Rivera (1986, p. 21) llama la atención sobre la persistencia de la “pesadilla del asedio indio” que tiene origen con la rebelión

katarista y el sitio de La Paz a fines del siglo XVIII, pero se recrea en distintos momentos de la historia Boliviana, como el levantamiento de Zárate Willka o el Primer Congreso Indígena durante el gobierno de Villarroel (1945), en la representación que los sectores urbanos se hacen del indio y, específicamente, las élites mestizas. Teniendo en cuenta que en Bolivia la población indígena es mayoritaria, se puede comprender que el menor brote de descontento haya sido percibido por los gobiernos como una amenaza a la estabilidad del Estado y los haya llevado a emplear la fuerza. Más aún, en Bolivia está presente una tradición de represión de la protesta social que no desapareció totalmente con el retorno a la democracia a principios de los 80s, y surgió con fuerza durante la revitalización de los movimientos indígenas en los segundos gobiernos de Bánzer (1997-2001) y Sánchez de Lozada (2002-2003).

En Ecuador, los indígenas, excepto en la Amazonía, también han tenido contactos fluidos con la sociedad nacional. Sin embargo, estos han sido, en comparación, menos conflictivos. Los indígenas se perciben como una minoría que, hasta hace poco, en el discurso gubernamental debía asimilarse a la cultura mayoritaria. Era un imaginario paternalista que los consideraba incapaces de llevar a cabo acciones políticas por sí mismos. Por ejemplo, la principal reacción de las élites frente al levantamiento de 1990 no fue la represión desmedida, como ha ocurrido en repetidas ocasiones en la historia boliviana, sino la denuncia de que los indígenas habían sido manipulados.¹⁷ Ello puede explicar los bajos costos de la protesta para el movimiento indígena ecuatoriano.

Sin embargo, el mayor contraste se produce al comparar la relación que han tenido las poblaciones indígenas de la Amazonía y el Oriente con las sociedades nacionales en ambos países. En ambos casos estos territorios estuvieron por largo tiempo olvidados por el Estado, pero ello no redundó en demandas radicales. Durante el siglo XIX la administración de la Amazonía y el Oriente fue delegada por los Estados a misiones de la Iglesia católica. Es decir, la república conservó las disposiciones de la administración colonial respecto a este territorio (García Jordán, 2001, p. 23; Turjillo, 2001, p. 20). A mediados del siglo XVIII se establecieron las misiones de franciscanos y jesuitas. Los jesuitas llegaron a Tena-Achidona (hoy Amazonía ecuatoriana) en el siglo XVII hasta su expulsión en 1767. La región amazónica estuvo en ese período bajo

el control de los misioneros, algunos comerciantes y un gobernador. La misión tenía el poder, pues adjudicaba la mano de obra indígena que permanecía bajo su administración en reducciones. Estas tenían como objeto evangelizarlos, “civilizarlos” y destinarlos al trabajo (Trujillo, 2001, p. 21).

En Bolivia, entre 1825 y 1880, se realizaron numerosas expediciones oficiales y privadas de bolivianos y extranjeros que buscaban mejor conocimiento de la región. Desde la administración de Andrés de Santa Cruz las misiones católicas se vieron como el medio más idóneo para reducir los “bárbaros”. El gobierno del General Ballivián (1841-47) diseñó el primer plan integral para conocimiento, ocupación y control territorial con instrumentos (colonias militares y religiosas) y otras medidas. Sin embargo luego hubo una “dejación” respecto a la región por parte del Estado que llevó en 1867 a la cesión de cerca de 250.000 km² del territorio amazónico en el marco del “Tratado de Amistad, Límites, Negociación, Comercio y Extradición” firmado entre el Brasil y el gobierno de Mariano Melgarejo (García Jordán, 2001, p. 252-253) y, más adelante, a la derrota en la Guerra del Pacífico que significó la pérdida de acceso al mar y la amputación de cerca de 120.000 km² (García Jordán, 2001, p. 299). Con los liberales (1899-1920) otra vez se perdió parte del territorio con Brasil en la Guerra del Acre (1899-1903). Querían insertar a Bolivia en el “concierto de las naciones civilizadas”, por eso los orientes adquieren importancia económica, gracias a la riqueza que guardan, y política, porque allí podían demostrar su capacidad para construir nacionalidad y defender la soberanía nacional. Sin embargo, siguieron considerando las misiones como el mejor medio para “civilizarlos” y en ellas concentraron los esfuerzos apoyándolas con fuerzas militares. La secularización de las misiones sólo se produciría bien entrado el siglo XX, con el reglamento de misiones de 1939 (García Jordán, 1998, p. 48).

Algo muy similar ocurrió en Ecuador donde, luego de la Independencia, las misiones operaron igual como en la Colonia y vieron aumentado su poder con el retorno de los jesuitas por invitación de García Moreno (1859-1875), en cuyo proyecto nacional la educación de la Iglesia era fundamental para la “civilización” de los indígenas. En los 1880s la región se tornó ingobernable debido al auge cauchero, el cual no generó riqueza como el cacao pero fomentó la migración de mano de obra hacia la región. Los

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

A mediados del siglo XX los estados empezaron a orientar su accionar a estas regiones. Sin embargo, en general las concibieron como territorios baldíos, anulando de facto la existencia de comunidades indígenas. En el Oriente boliviano con la reforma agraria de 1953 los denominados “grupos selvícolas” quedarían protegidos por el Estado y su propiedad sería inalienable, pero nunca se fijaron criterios y sus tierras fueron tituladas a terceros. Los pueblos indígenas fueron perdiendo el control del espacio por el avance de la economía nacional, la ganadería y las obras de infraestructura, la explotación de recursos naturales y las políticas de colonización (Balza, 2001, p. 29). Algunas comunidades fueron absorbidas como pobres en las urbes y otras demandaron del Estado el reconocimiento de un territorio propio. En Ecuador, hasta los 60s el Estado delegó la administración de la Amazonía a elites locales y misiones religiosas (Chiriboga, 1986, p. 80). En la Ley de reforma agraria y colonización de 1964, la región fue considerada como un territorio baldío (Federación de Centros Shuar, 1988, p. 517). En gran parte la colonización fue espontánea, los colonos se posesionaban y se organizaban para legalizar sus tierras. Empero, hubo programas de colonización dirigida y semidirigida, sin mayor éxito generalmente por falta de recursos, en 1972, 1976 y 1977 (Trujillo, 2001, p. 53).

El encuentro de las poblaciones amazónicas con sus sociedades nacionales no se produjo sino muy recientemente. La Marcha por el Territorio y la Dignidad, en agosto de 1990, representó el “descubrimiento” de los indígenas del Oriente boliviano. El entonces presidente Jaime Paz Zamora, al encontrarse con ellos pocos kilómetros antes de llegar a La Paz, dijo: “antes conocíamos sólo la cultura aymara y quechua (...) ahora conocemos a los pueblos indígenas del Beni, Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija” (Arias y Molina, 1997, p. 68). En el mismo sentido, los indígenas amazónicos ecuatorianos

emergen como problema para el Estado tras la guerra con Perú, en 1941, cuando se diseñan planes militares para colonizar la región. Sin embargo, incluso en 1955 se firmó entre el gobierno de Velasco Ibarra y la misión salesiana un convenio para la “civilización de las tribus indígenas jíbaras” (Federación de Centros Shuar, 1988, p. 534). Más tarde se convirtieron en un problema para la integración nacional con los hechos trágicos de enero de 1956, cuando un grupo de indígenas, al parecer no contactado, asesinó cinco misioneros evangélicos norteamericanos, y de julio de 1987, cuando otro grupo asesinó dos misioneros católicos –monseñor Labaka y la Monja Inés Arango- quienes pretendieron mediar entre los indígenas y las compañías petroleras, si bien ambos hechos tuvieron un significado distinto para la sociedad nacional (Rival, 1994).

En fin, el radicalismo aymara también se explica en buena parte por los intercambios fluidos y desiguales con la sociedad nacional boliviana mestiza. La ausencia de intercambios fluidos de las poblaciones amazónicas con las sociedades nacionales en ambos países no ha llevado a reivindicaciones radicales sino, por el contrario, a demandas de integración a la nación, como antes se mostró.

Influencias radicales

Una tercera hipótesis es que el radicalismo aymara se explica parcialmente por la fuerte influencia de discursos de izquierda radical. Fueron estos discursos los que articularon con fuerza la demanda de autodeterminación de los pueblos en la primera mitad del siglo XX. Los líderes aymara han planteado su lucha en términos de revolución, articulada a la construcción de un socialismo comunitario, e incluso experimentaron la lucha armada. En contraste, las organizaciones indígenas amazónicas en ambos casos recibieron principalmente el influjo de la Iglesia católica, algunas iglesias evangélicas y ONGs, actores menos beligerantes frente al Estado. Incluso el movimiento indígena de la Sierra ecuatoriana, aunque también recibió el influjo de la izquierda, tuvo influencias más plurales.

Las relaciones de los movimientos indígenas con la izquierda en Bolivia no han sido armónicas. La izquierda reivindicó las raíces étnicas de la nación, por ejemplo, en *La justicia del inca* (1924) del socialista Gustavo Navarro (Tapia, 2005, p. 342-343).

Pero este discurso sucumbió para dar paso a prácticas de vanguardismo y subordinación de los campesinos a los obreros. Ello “imposibilitó que las potencialidades culturales y nacionales fueran incorporadas a la luchas sociales”, pues la Central Obrera Boliviana (COB) ubicó el campesinado dentro de la pequeña burguesía y siempre compartió la visión de las élites respecto a los indígenas de tierras bajas: tribus incivilizadas o salvajes (Arias y Molina, 1997, p. 69). La concepción que el sindicalismo tenía del campesinado puede apreciarse en el hecho de que los dirigentes del katarismo siempre tuvieron puestos secundarios en la COB (Espasandín, 2007, p. 307). Sin embargo, como anteriormente se mostró, los intelectuales aymaras fueron ampliamente influidos por los discursos revolucionarios y articularon a su programa la construcción de un socialismo comunitario.

Más aún, los aymaras intentaron realizar su proyecto por la vía armada. Entre 1989 y 1994 surgen guerrillas étnicas que reivindican la autodeterminación de las naciones originarias: Las Fuerzas Armadas de Liberación Zárate Willka (FAL-ZW) y el Ejército Guerrillero Tupackatari (EGTK). Sin embargo, no prosperaron porque eran grupos urbanos y de clase media que despertaban la suspicacia del campesinado, carecieron de la capacidad articuladora de los nuevos populismos como los de Conciencia de Patria (CONDEPA) y Max Fernández, y la persistencia de la comunidad aymara impidió la penetración de Sendero Luminoso pese a que algunos de los miembros de estos grupos mantuvieron contacto (Arias y Molina, 1997, p. 71-72).

En contraste, el movimiento indígena de la Sierra ecuatoriana, aunque tuvo una influencia fuerte de izquierda, tuvo también influencias plurales. Desde los 40s la FEI, organizada por el Partido Comunista, venía mediando por los intereses de los indígenas en el marco de la “administración étnica privada”. Funcionó como una suerte de “aparato indigenista no estatal”, un organismo de mediación o “ventriloquia política” mediante el cual los conflictos podían acceder al sistema político (Guerrero, 1993, p. 103). Sin embargo, era una organización clasista, donde las reivindicaciones étnicas eran secundarias (Moreno y Figueroa, 1992, p. 84-85). Entre 1960 y 1963 aumentó la agitación de la FEI en la Sierra y empezó a proponerse la reforma agraria (Iturralde, 1995, p. 29). El descontento en esos años fue canalizado con la formación de la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), supeditada a la Iglesia

católica, en 1965 (Zamosc, 1993, p. 282). Sectores progresistas de la Iglesia también contribuyeron a la organización de los indígenas, sobre todo en la diócesis de Riobamba (Chimborazo) en la época de Monseñor Leonidas Proaño (Ibarra, 1996, p. 297).

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

Nuevamente, el contraste más marcado es con los movimientos indígenas de la Amazonía y el Oriente. En el Oriente boliviano, la organización indígena fue auspiciada principalmente por ONGs. En efecto, entre 1978 y 1982 se realizan los primeros acercamientos, iniciados por la Capitanía Guaraní del Izoceño en cabeza de Don Bonifacio Barrientos, quien contactó las autoridades guaraníes, ayoreo, chiquitanos y guarayos (Zolezzi, 1989, p. 25). Estos cuatro pueblos, con el apoyo de la ONG Ayuda Para el Campesinado Boliviano (APCOB), conformaron en 1982 la CIDOB sobre una plataforma común: organización y autonomía, territorio, educación y salud (Pessoa, 1998, p. 175; Hirsch, 2003, p. 88).

En la Amazonía ecuatoriana las poblaciones indígenas se organizaron tempranamente con el apoyo de la Iglesia. En 1961 arrancó el proceso con un curso para la formación de dirigentes ofrecido por la misión salesiana. La Federación de Centros Shuar se organizó por la presión de colonos sobre sus tierras, la formación de poblados Shuar de tipo no tradicional entre los 50s y 60s, el crecimiento de los shuar bilingües y la presencia de misiones itinerantes, y en 1954 obtuvo personería jurídica (Gnerre y Bottasso, 1986, p. 18). En 1967 comenzó un programa radial en lengua shuar, desde las Escuelas Radiofónicas Populares de Riobamba, y en 1968 empezó a funcionar Radio Federación, emisora de alcance nacional que impulsó más escuelas. A partir de 1969 la Federación empieza un proceso de autonomización en relación con los salesianos (Federación de Centros Shuar, 1988, p. 570-571), hasta alcanzar tal influencia que podía

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

En fin, la influencia de izquierda radical, aunada a los demás factores mencionados, explica parcialmente el radicalismo aymara, pues sus principales dirigentes se socializaron en esa tradición de pensamiento. En contraste, el movimiento indígena de la Sierra ecuatoriana, si bien recibió el influjo de la izquierda, también estuvo influido por ONGs e iglesias. Estos actores también jugaron un rol preponderante en la organización de las poblaciones indígenas del Oriente y la Amazonía.

Conciencia de mayoría poblacional

Finalmente, es necesario adicionar un cuarto aspecto para explicar el radicalismo aymara. Los discursos de los intelectuales aymara se caracterizan por reivindicar a los indígenas, incluyendo los quechuas y otros pueblos originarios y nacionalidades, como el grupo poblacional mayoritario, a diferencia de los grupos indígenas del Oriente y la Amazonía en ambos países, e incluso, de los indígenas serranos en Ecuador. Tal reivindicación está basada en prácticas y rasgos tangibles de su cultura y vida cotidiana y se ha fortalecido con los datos del censo nacional de 2001, que al utilizar el criterio de “autoclasificación” encontró que más del 60% de la población se define como indígena, aymara, quechua u originario. Todo ello les ha servido para denunciar la opresión por un grupo minoritario.

La discusión sobre la magnitud de población indígena en ambos países es interminable. Estos datos están inmersos en la lucha entre los movimientos indígenas, sus adversarios y el Estado, por presentar las poblaciones como mayoría o minoría nacional. Sin embargo, en los censos bolivianos los indígenas aparecen como la mayoría. El primer censo se realizó en 1900 usando el término “raza” para clasificar a la población, definida por el color de la piel y la localización geográfica, la población indígena alcanzaba el 48,5%. El censo de 1976 utilizó el criterio de hablantes de un idioma nativo, la población indígena era el 68%. El de 1992, otra vez por idioma, arrojó que la población indígena era el 58,3%.

En contraste, los censos ecuatorianos han arrojado que la población indígena es minoritaria. El primer censo nacional se realizó en 1950, también se introdujo el criterio lingüístico y arrojó que el 14% de los habitantes eran quichua hablantes. El censo nacional de 1990 preguntaba sobre la lengua hablada en el hogar pero “no permitió una respuesta múltiple, dando lugar a posibles subestimaciones, ya que la población bilingüe quichua-castellano o castellano-quichua podría ser considerada como indígena” (Sánchez-Parga, 1996, p. 18). El criterio del idioma fue duramente criticado porque no todas las poblaciones que se consideraban indígenas hablaban una lengua autóctona ni todos los que las hablaban se consideraban indígenas. Así, permitía registrar a quienes hablaban una lengua indígena pero no a los indígenas. Por eso habló de “etnocidio estadístico” cuando esto ocultaba la magnitud de la población (Bonfil, 1981, p. 21).

Finalmente, los censos de 2001 en ambos países introdujeron como criterio la “autoclasificación”. La población boliviana se calculó en 8.274.325 habitantes. El 62%, de 15 años y más, se autoidentificó como indígena u originario. Los quechuas representan el 30,7%, los aymara un 25,2% y juntos el 55,9%. (Valenzuela, 2004, p. 13). En Ecuador el 6,1% de la población de 15 años o más se autoclasificó como indígena, el 77,7% como mestiza y el 10,8% como blanca (León Guzmán, 2003, p. 117). Estos datos tendieron a confirmarse en el censo del 28 de noviembre de 2010, en el que el 7% de los ecuatorianos se autoclasificaron como indígenas, el 7.2 como afrodescendientes y el 55% como mestizos.

Así pues, un aspecto que contribuye a la formulación del discurso de autodeterminación radical aymara se debe a la conciencia de mayoría poblacional entre los indígenas bolivianos. Para autores como Silvia Rivera (2007, p. 104) esta conciencia mayoritaria se ha moderado en los últimos años. En su perspectiva, organizaciones como el CONAMAQ han sido cooptadas por los organismos internacionales de cooperación y el Estado. Por eso tienen menor disposición para la protesta y sus planteamientos son menos radicales. Ello ha traído aparejado un tránsito de una lógica de mayorías, en la que la fuerza del movimiento radicaba en presentarse como mayoría nacional, predominante durante la formación de la CSUTCB y los Katarismos, a una lógica de minorías, donde la gestión de recursos en clave de cooperación hace necesario el plantearse como minoría nacional. En contraste el radicalismo aymara continúa

planteando que los indígenas constituyen una mayoría poblacional oprimida por una élite blanco-mestiza. En fin, esta conciencia de grupo poblacional mayoritario, aunado a las demás características anotadas, puede explicar el radicalismo aymara. Sin embargo, esta hipótesis debe conjugarse con el estudio de las relaciones que estos grupos han tenido con el Estado, dado que el “peso demográfico” de un grupo étnico por sí solo no implica necesariamente que éste formule demandas radicales.¹⁸

Corolario

Este ensayo analizó la identificación de los movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador como naciones originarias y nacionalidades indígenas, y formuló explicaciones para la particularidad del discurso aymara de autodeterminación radical. Esas identificaciones cuestionaron la integración nacional basada en la asimilación y permitieron a los indígenas plantear una forma de integración distinta: el Estado plurinacional. Empero, este proyecto, que no supone la autodeterminación de las poblaciones indígenas en un Estado propio, es desafiado por el radicalismo aymara.

El “problema indígena” se retrotrae a los procesos de construcción de estas naciones a comienzos del siglo XIX y designa el conflicto por integrar el indígena a la nación. En la historia de ambos países la integración se planteó por parte de las élites como asimilación: el indígena, tomado como objeto y no como sujeto de la integración, debía dejar de serlo, convirtiéndose en ciudadano, campesino o mestizo, como condición para ser incluido en la comunidad nacional. Los proyectos de nación de las élites de ambos países le asignaron un papel pasivo y subordinado al indígena en la construcción de la nación y se esforzaron porque dejara de serlo para acercarse al ideal de nación “civilizada” o mestiza.

Esta forma de integración sería cuestionada en el último tercio del siglo XX con la emergencia de los movimientos indígenas, como consecuencia de los procesos de modernización de las sociedades andinas. La reforma agraria, aunque pretendía convertir a los indios en campesinos mestizos, generó procesos de movilidad social, acceso a la educación y migración a las ciudades, que posibilitaron el desarrollo de élites indígenas quienes empezaron a diferenciarse y plantear su propio discurso identitario. Para ello acudieron a categorías como pueblos, naciones originarias y

nacionalidades indígenas, que desafiaban las imágenes racializadas con que se los había representado como salvajes o incivilizados.

Estas reivindicaciones no constituyen fenómenos de nacionalismo en el sentido moderno del término porque no buscan la autodeterminación en un Estado propio sino en el marco del Estado plurinacional unitario. Estas categorías parten del diagnóstico de que las naciones ecuatoriana y boliviana no existe una sola nación, pues la nación mestiza no incorpora los indígenas, y plantea construir un Estado plurinacional, que a su vez conlleva el proyecto de descolonización e interculturalidad, entendida como la construcción de relaciones equitativas y de aprendizaje mutuo entre las culturas que habitan estos países. Empero, este proyecto es desafiado por el radicalismo aymara que, a diferencia de los demás movimientos y organizaciones indígenas, plantea la autodeterminación de las naciones originarias en un Estado propio, al margen de la nación boliviana. Este fenómeno puede explicarse, al menos, por la conjunción de cuatro elementos.

Primero, por la existencia de rasgos tangibles de identificación, protonacionales o entropífugos, como consecuencia de la persistencia de las comunidades o *ayllus* en el Altiplano boliviano. En contraste, en la región que guarda más similitudes, la Sierra ecuatoriana, las comunidades más que persistir se reinventaron con el proceso de comunalización a partir de los 1930s. Segundo, por la existencia de intercambios permanentes y percibidos como desiguales entre las comunidades aymara y la sociedad nacional boliviana. Ello explicaría por qué los pueblos amazónicos y del Oriente no tienen reivindicaciones radicales, pues hasta hace muy poco no tuvieron contactos fluidos con sus respectivas sociedades nacionales. Tercero, por la influencia de discursos de la izquierda radical sobre los procesos políticos de los aymara, que los llevaron a plantear su lucha en términos de revolución, para construir un socialismo comunitario, e incluso a experimentar la lucha armada. En contraste, tanto las organizaciones indígenas de la Sierra ecuatoriana, como las de la Amazonía y el Oriente, recibieron influencias más plurales por parte de iglesias y ONGs, menos beligerantes frente al Estado. Finalmente, por la conciencia entre las poblaciones indígenas bolivianas de constituir la mayoría poblacional, lo que les permite denunciar la opresión por una minoría blanco mestiza. Sin embargo, su carácter “separatista”

dependerá del complejo balance entre la lealtad a la nación y el pueblo bolivianos, muy arraigado entre las poblaciones indígenas, y la lealtad a las naciones originarias, particularmente la aymara.

Referências bibliográficas

ALBÁN GÓMEZ, Ernesto. “La propuesta indígena y sus derivaciones legales”. En Cornejo Penacho, Diego (Ed.). **Los indios y el Estado país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador. Contribuciones al debate.** Quito: AbyaYala, 1993. p. 191-213.

ALBÓ, Xavier. “De Mnristas a Kataristas a Katari”. En Stern Steve J. (Comp.). **Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes. Siglos XVIII al XX.** Lima: IEP, 1990. p. 357-389.

_____. “Nación de muchas naciones: nuevas corrientes políticas en Bolivia”. En González Casanova Pablo y Roitman Rosenman Marcos (Eds.). **Democracia y Estado multiétnico en América Latina.** México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades - UNAM-La Jornada Ediciones, 1986. p. 321-366.

ALMEIDA, Ileana. “Consideraciones sobre la nacionalidad kechua”. En Tinajero Fernando (estudio introductorio y selección). **Teoría de la cultura nacional.** Quito: Banco Central del Ecuador - Corporación Editora Nacional, 1986. p. 323-356.

ALMEIDA, Ileana y Arrobo Rodas. “Multiplicar los espacios de la autonomía indígena”. En Almeida Ileana, Arrobo Rodas Nidia y Ojeda Segovia Láutaro, **Autonomía indígena frente al Estado nación y la globalización neoliberal.** Quito: AbyaYala, 2005. p. 15-140.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.** México, FCE, 1997.

Andolina, Rober. “El proyecto político de la CONAIE como lucha anticolonial. Una (otra) reconsideración de nación y ciudadanía en Ecuador”. En Almeida Ileana y Arrobo Rodas Nidia (Coords.). **En defensa del pluralismo y la igualdad. Los derechos de los pueblos indios y el Estado.** Quito: Fundación Pueblo Indio del Ecuador-AbyaYala, 1998. p. 49-66.

ARIAS DURÁN, Iván y MOLINA, Sergio. “De la nación clandestina a la participación popular”. En República de Bolivia-Ministerio de Desarrollo Humano-Secretaría Nacional de Participación Popular. **El pulso de la democracia. Participación ciudadana y descentralización en Bolivia**. Caracas: Nueva Sociedad, 1997. p. 59-74.

ARZE AGUIRRE, René. “Guerra y conflictos sociales. El caso rural de Bolivia en la campaña del Chaco (1932-1935)”. En Deler J.P. y Saint-Geours Y. (Comps.). **Estados y naciones en los andes. Hacia una historia comparativa: Bolivia, Colombia, Ecuador, Peru**. Lima: IEP-IFEA, 1986. v.II. p. 607-634.

Asamblea del Pueblo Guaraní. “Asamblea del Pueblo Guaraní”. En Liberman, kitula y Godínez, Armando (Coords.). **Territorio y dignidad. Pueblos indígenas y medio ambiente en Bolivia**. Caracas: ILDIS-Bolivia-Nueva Sociedad, 1992. p. 37-39.

Balza Alarcón, Roberto. **Tierra, territorio y territorialidad indígena. Un estudio antropológico sobre la evolución en las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena chiquitano de la ex reducción jesuita de San José**. Santa Cruz de la Sierra: APCOB-SNU-IWGIA, 2001.

BARCLAY, Federica. “Sociedad y economía en el espacio cauchero ecuatoriano de la cuenca del río Napo (1870-1930)”. En García Jordán Pilar (Ed.). **Fronteras, colonización y mano de obra indígena. Amazonía andina (siglos XIX-XX). La construcción del espacio socioeconómico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia (1792-1948)**. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Universitat de Barcelona, 1998. p. 125-238.

BARRAGÁN ROMANO, Rosana. **Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)**. La Paz: Fundación Diálogo, 1999.

BARRERA, Augusto, 2001. *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*. Quito, OSAL-CIUDAD-AbyaYala.

Bengoa, José. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: FCE, 2000.

BLACK, Chad. **The making of an indigenous movement: culture, ethnicity and post-marxist social praxis in Ecuador**. Albuquerque New Mexico: University of New Mexico-Latin American Institute, 1999.

BONFIL BATALLA, Guillermo. **Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina.** México: Nueva Imagen, 1981.

CALLA ORTEGA, Ricardo. “Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia (1973-1991)”. En VVAA, **Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos.** Lima: IFEA-IEP, 1993. p. 57-81.

CHANCOSO, Blanca. “Damos la cara”. En Cornejo Penacho, Diego (Ed.). **Los indios y el Estado país. Pluriculturalidad y multietnicidad en el Ecuador. Contribuciones al debate.** Quito:AbyaYala, 1993 pp. 135-151.

CHANCOSO, Blanca. “Aportes a la discusión”. En García Fernando (Coord.). *LAS SOCIEDADES INTERCULTURALES: UN DESAFÍO PARA EL SIGLO XXI.* Quito: FLACSO, 2000. p. 33-38.

CHATTERJEE, Partha. “Whose imagined community”. En BalakrishnanGopal (Ed.), *Mapping the nation.* London: Verso, 2000.

CHIRIBOGA, Manuel. “Formas tradicionales de organización social y actividad económica en el medio indígena”. VVAA. **Del indigenismo a las organizaciones indígenas.**s.l. AbyaYala, 1986. p. 29-90.

CONAIE, **Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo. Segunda edición revisada y aumentada.** Quito: Ediciones Tincui-CONAIE, 1989.

CONNOR, Walker. **Etnonacionalismo.** Madrid: Trama, 1998.

DANDLER, Jorge y TORRICO, Juan. “El Congreso Nacional Indígena de 1945 y la rebelión campesina de Ayopaya (1947)”. En Calderón Fernando y Dandler Jorge (Comps). **Bolivia: la fuerza histórica del campesinado.** Ginebra: UNRISD-CERES, 1986. p. 135-204.

De la Fuente, Manuel. “Del reino del neoliberalismo a la insurgencia de los indígenas y campesinos: La posibilidad de construir una nueva Bolivia”. En OSAL. n. 8, septiembre, p. 83-88, 2002.

DEMÈLAS, Marie-Danielle. **La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX.** Lima, IEP, 2003.

ESPASANDÍN LÓPEZ, Jesús. “El laberinto de la subalternidad. Colonialidad del poder, estructuras de exclusión y movimientos indígenas en Bolivia”. En Iglesias

Turrión Pablo y Espasandín López Jesús (Coords.). **Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político**. España: El Viejo Topo, 2007. p. 285-328.

Federación de Centros Shuar. “Solución original a un problema actual. Texto seleccionado”. En Malo González Claudio (estudio introductorio y selección), **Pensamiento indigenista del Ecuador**. Quito: Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, 1988, pp. 505-605.

FIGUEROA, José. “Las comunidades indígenas: artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo”. En **Revista Colombiana de Antropología**, v. XXXIII, p. 185-219, 1996.

FRANK, Erwin; PATIÑO, Ninfa y RODRÍGUEZ MARTA (Comps.). **Los políticos y los indígenas. Diez entrevistas a candidatos presidenciales y máximos representantes de partidos políticos en Ecuador sobre la cuestión indígena**. Quito, AbyaYala-ILDIS, 1992.

GARCÍA JORDÁN, Pilar. “¿De bárbaros a ciudadanos? Tutela, control de mano de obra y secularización en las misiones de Guarayos (Amazonía norboliviana), 1871-1948”. En García Jordán Pilar (Ed.). **Fronteras, colonización y mano de obra indígena. Amazonía andina (siglos XIX-XX). La construcción del espacio socioeconómico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia (1792-1948)**. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Universitat de Barcelona, 1998. p. 21-124.

GARCÍA JORDÁN, Pilar. **Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia. 1820-1940**. Lima: IEP-IFEA, 2001.

GELLNER, Ernest. **Naciones y nacionalismo**. Madrid, Alianza, 1988.

GNERRE, Mauricio y BOTASSO, Juan. “Del indigenismo a las organizaciones indígenas”. En VVAA. 1986. **Del indigenismo a las organizaciones indígenas** .s.l. AbyaYala, 1986. p. 7-27.

GROS, Christian. “Ser diferente por (para) ser moderno o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina”. En **Análisis Político**, n. 36, p. 3-20, enero- abril, 1999.

_____. “De la nación mestiza a la nación plural: el nuevo discurso de las identidades en el contexto de la globalización”. En Sánchez Gonzalo y WillsMaria Emma (Comps.).

Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro. Bogotá: ICANH-IEPRI-Ministerio de Cultura, 2000. p. 351-363.

GUERRERO, Andrés. “La desintegración de la administración étnica en el Ecuador. De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990”. En VVAA, **Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas.** Quito: AbyaYala-CEDIME., 1993. p. 91-109.

_____. “Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la «desgraciada raza indígena» a fines del siglo XIX”. En Muratorio Blanca (Ed.). **Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos siglos XIX y XX.** Quito: FLACSO, 1994. p. 197-252.

GUERRERO CAZAR, Fernando y OSPINA PERALTA, Pablo. *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los andes ecuatorianos.* Buenos Aire: Clacso, 2003.

HIRSCH, Silvia Maria, “The emergence of political organizations among the Guaraní Indians of Bolivia and Argentina: A comparative perspective”. En: Langer Erick y Muñoz Elena (Eds.). **Contemporary indigenous movements in Latin America.** Washington: Scholarly Books, 2003. p. 81-101.

HOBBSAWM, Eric. **Naciones y nacionalismo desde 1780.** Barcelona, Crítica, 2000.

IBARRA, Alicia. **Los indígenas y el Estado en el Ecuador.** Quito: AbyaYala, 1992.

_____. “Los indios del Ecuador y su demanda frente al Estado”. En González Casanova Pablo y Roitman Rosenman Marcos (Eds.). **Democracia y Estado multiétnico en América Latina.** México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades- UNAM-La Jornada Ediciones, 1996. p. 293-320.

IBARRA, Hernán. “Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador”. En **Ecuador Debate**, n. 48, p. 71-94, diciembre, 1999.

IRUROZQUI VICTORIANO, Marta. «**A bala, piedra y palo**». **La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952.** Sevilla: Diputación de Sevilla, 2000.

ITURRALDE, Diego. “Nacionalidades indígenas y Estado nacional en Ecuador”. En Ayala Enrique (Ed.). **Nueva historia del Ecuador. Ensayos Generales 2.** Quito: Corporación Editora Nacional-Grijalbo, 1995. v. 13. p. 9-58.

JAFFRELOT, Christophe. “Los modelos explicativos del origen de las naciones y del nacionalismo. Revisión crítica”. En Delannoi Gil y Taguieff Pierre-André (Comps.). **Teorías del nacionalismo**. Barcelona: Paidós, 1993. p. 203-254.

KARAKRAS, Ampam. “Las nacionalidades indias y el Estado ecuatoriano”. En Malo González Claudio (estudio introductorio y selección). **Pensamiento indigenista del Ecuador**. Quito: Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, 1988. p. 635-646.

KOROVKIN, Tanya. **Comunidades indígenas, economía de mercado y democracia en los andes ecuatorianos**. Quito: CEDIME-IFEA-AbyaYala, 2002.

LARSON, Brooke. **Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas**. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú-IEP, 2002.

LEÓN GUZMÁN, Mauricio. “Etnicidad y exclusión en Ecuador: una mirada a partir del censo de población de 2001”. En **Iconos. Revista de ciencias sociales**, n. 17, p. 116-132, septiembre, 2003.

LEÓN, Jorge. “La insurrección imaginaria”. En VVAA, **Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas**. Quito:AbyaYala-CEDIME, 1993. p. 231-271.

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

LUCERO, José Antonio. “Locating the "Indian Problem": Community, Nationality, and Contradiction in Ecuadorian Indigenous Politics”. En **Latin American Perspectives**, v. 30, n.1, enero, p. 23-48, 2003.

MACAS, Luis. “Tenemos alma desde 1637”. En Cornejo Penacho, Diego (Ed.). **Los indios y el Estado país. Pluriculturalidad y multietnicidad en el Ecuador. Contribuciones al debate**. Quito: AbyaYala, 1993. p. 11-133.

_____. “La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales”. En: Dávalos, Pablo (comp): **Pueblos indígenas, Estado y democracia**, Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MILLER, David. **Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural**. Buenos Aires, Paidós, 1997.

MOREANO, Alejandro. “El movimiento indio y el Estado multinacional”. En Cornejo Penacho, Diego (Ed.). **Los indios y el Estado país. Pluriculturalidad y**

multietnicidad en el Ecuador. Contribuciones al debate. Quito:AbyaYala, 1993. p. 215-156.

MORENO YAÑEZ, Segundo y FIGUEROA, José. **El levantamiento del Inti Raymi de 1990.** Quito, FESO-AbyaYala, 1992.

MOSCOSO, Martha. “La tierra: espacio de conflicto y relación entre el Estado y la comunidad en el siglo XIX”. En Bonilla Heraclio (Comp.). **Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX.** Quito: Ediciones LibriMundi-Enrique GrosseLuemern-FLACSO, 1991. p. 367-390.

ORELLANA, René. “Asamblea constituyente. Inventario de protestas campesino indígenas, sus características y procedimientos”. En León, Jorge (Ed.). **Participación política, democracia y movimientos indígenas en los andes.** La Paz: IFEA-Embajada de Francia en Bolivia-PIEB, 2005. p. 53-73.

PAJUELO TÉVEZ, Ramón. **Reinventando comunidades imaginadas.** Lima, IFEA, 2007.

PACHANO, Simón. “Imagen, identidad, desigualdad”. En Cornejo Penacho, Diego (Ed.). **Los indios y el Estado país. Pluriculturalidad y multietnicidad en el Ecuador. Contribuciones al debate.** Quito: AbyaYala, 1993. p. 171-189.

PEARSE, Andrew. “Campesinado y revolución: el caso de Bolivia”. En Calderón Fernando y Dandler Jorge (Comps). **Bolivia: la fuerza histórica del campesinado.** Ginebra, UNRISD-CERES, 1986. p. 313-361.

PESSOA, Vicente. “Procesos indígenas de participación política y ciudadanía en los espacios de gobierno y desarrollo municipal”. En V. Alta; D. Iturralde y M. A. López-Bassols (Comps.). **Pueblos indígenas y Estado en América Latina.** Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, AbyaYala, 1998. p. 169-203.

PLATT, Tristán. **Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí.** Lima, IEP, 1982.

_____. “La experiencia andina del liberalismo boliviano entre 1825 y 1900. Raíces de la Rebelión de Chayanta (Potosí) durante el siglo XIX”. En Stern Steve J. (Comp.). **Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes. Siglos XVIII al XX.** Lima: IEP, 1990. p. 261-303.

- PRIETO, Mercedes. **Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador poscolonial 1895-1950**. Quito: FLACSO-AbyaYala, 2004.
- RAMÓN VALAREZO, Galo y Gamez Barahona, Elva. “Hay nacionalidades indias en el Ecuador?”. En VVAA, **Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas**. Quito:AbyaYala-CEDIME, 1993. p. 187-206.
- RIVAL, Laura. “Los indígenas ecuatorianos en la conciencia nacional: alteridad representada y significada”. En Muratorio Blanca (Ed.). **Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos siglos XIX y XX**. Quito: FLACSO, 1994. p. 253-292.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia 1900-1980**. Ginebra, UNRISD, 1986.
- _____. “Que el pasado sea futuro depende de lo que hagamos en el presente. Enseñanzas de la insurgencia étnica en Bolivia”. En Iglesias Turrión Pablo y Espasandín López Jesús (Coords.). **Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político**. España: El Viejo Topo, 2007. p. 101-128.
- SANCHEZ-PARGA, José. **Población y pobreza indígenas**. Quito: CAAP, 1996
- SANJINÉS, Javier. **El espejismo del mestizaje**. La Paz: IFEA-Embajada de Francia-PIEB, 2005.
- SANTANA, Roberto. **¿Ciudadanos en la etnicidad? Los indios en la política o la política de los indios**. Quito: AbyaYala, 1995.
- SIMBAÑA, Floresmilo. “Plurinacionalidad y derechos colectivos”, En Dávalos Pablo (Comp.). **Pueblos indígenas, Estado y democracia**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 197-215.
- _____. “La plurinacionalidad de la nueva Constitución”. En Borja Raúl (Ed.). **Análisis nueva Constitución**. Quito: ILDIS-Friedrich Ebert Stiftung-La tendencia, 2008. p. 102-117.
- TAPIA, Luís. “Izquierda y movimiento social en Bolivia”. En Rodríguez Garavito Cesar A. Et al (Eds.). **La nueva izquierda en América Latina. Sus orígenes y trayectoria futura**. Bogotá: Norma, 2005. p. 339-358.
- TARROW, Sydney. **El poder en movimiento**. Madrid: Alianza, 1997.

TITUAÑA MALES, Auki. “Autonomía y poder local: el caso de Cotacachi, Ecuador”. En García Fernando (Coord.). **Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI**. Quito: FLACSO, 2000. p. 107-118.

TORRES RIVAS, Edelberto. “La nación: problemas teóricos e históricos”. En Lechner Norbert (ed.). **Estado y política en América Latina**. México: Siglo XXI, 1981. p. 87-132.

TORRES GALARZA, Ramón. “Constitución política y derechos indígenas en Ecuador”. En Sánchez Enrique (Comp.). **Derechos de los pueblos indígenas en las Constituciones de América Latina. Memorias del seminario internacional de expertos sobre régimen constitucional y pueblos indígenas en países de Latinoamérica**. Bogotá: Disloque Editores, 1996. p. 99-111.

TREVERSO YEPES, Martha. **La identidad nacional en Ecuador. Un acercamiento psicosocial a la construcción nacional**. Quito: AbyaYala, 1998.

TRUJILLO MONTALVO, Patricio. **Salvajes, civilizados y civilizadores. La Amazonía ecuatoriana el espacio de las ilusiones**. Quito: Fundación de Investigaciones Andino-amazónicas-AbyaYala, 2001.

VALENZUELA FERNÁNDEZ, Rodrigo. **Inequidad, ciudadanía y pueblos indígenas en Bolivia**. Santiago de Chile, CEPAL, 2004. (Serie Políticas Sociales 83).

WRAY, Alberto. “El problema indígena y la reforma del Estado”. En VVAA, **Derecho, pueblos indígenas y reforma del Estado**. Quito, AbyaYala, 1993. p. 9-69.

YASHAR, Deborah J. **Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge**. New York, Cambridge University Press, 2005.

ZALLES CUETO, Alberto. “De la revuelta campesina a la autonomía política: la crisis boliviana y la cuestión aymara”. En **Nueva Sociedad**, n.182, p. 106-120, noviembre-diciembre, 2002.

ZAMOSC, León “Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana”. En VVAA, **Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas**. Quito: AbyaYala-CEDIME., 1993. p. 273-304.

ZIBECHI, Raú. **Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

ZOLEZZI, Graciela. “La recuperación de contactos entre pueblos nativos”. En Riester, Jürgen y Zolezzi, Graciela (Eds.). **Identidad cultural y lengua. La experiencia guaraní en Bolivia**. Quito:AbyaYala, 1989. p. 22-47.

Notas

¹ Artículo 1: “Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías”. El Artículo 1 de la nueva Constitución Política ecuatoriana, también ratificada mediante referéndum en octubre de 2008 por el 63.86% de votos, afirma: “El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada”.

² La asimilación implica la pérdida de sus valores, costumbres, lengua y otras manifestaciones culturales para asumir y adaptarse a la cultura dominante, “es un proceso de pérdida y reemplazo cultural”. En contraste, la integración supone una relación entre grupos culturales distintos en condiciones de respeto e igualdad, en la cual pueden mantener su identidad, lengua, costumbres y valores culturales (Bengoa, 2000, p. 303).

³ Por ejemplo, en el Congreso Constituyente de Bolivia, en diciembre de 1826, se afirmó el principio de igualdad de todos los ciudadanos en cuanto a los derechos civiles sin que ello implicara igualdad en cuanto a derechos políticos (Demélas, 2003, p. 365). Así, el proyecto nacional de los criollos bolivianos establecía una distinción entre los “bolivianos”, quienes podrían disfrutar de los derechos civiles, y los “ciudadanos”, que además podían elegir y ser elegidos. De acuerdo con Larson (2002, p. 73), el nacionalismo de los criollos ecuatorianos era “un nacionalismo conservador a partir de fragmentos de colonialismo”, no aspiraba a incorporar los indígenas a la nación por medio del mestizaje, sino mantenía las distancias legadas por el período colonial acuñando políticas y discursos de protección que les asignaba un lugar subordinado en la construcción de la nación.

⁴ El 5 de octubre de 1874 se profirió lo que Platt (1982, p. 15) denominó la “primera reforma agraria”: la Ley de Exvinculación, que pretendía crear campesinos parcelarios, a los ojos de los reformadores superiores a los colonos de hacienda. La ley extinguía jurídicamente la comunidad indígena, prescribía parcelación de tierras e individualización de propiedad y cambiaba la contribución indígenal por un impuesto universal sobre la tierra (Larson, 2002, p. 155). Esto implicaba una ruptura definitiva con el “pacto de reciprocidad” colonial, pues el Estado republicano se desligó de la protección que venía ejerciendo sobre la comunidad. En Ecuador fue el auge económico de la exportación del cacao en la Costa lo que posibilitó las reformas modernizantes en la segunda mitad del siglo XIX. La renta del tributo había empezado a disminuir desde los 1840s y fue finalmente suprimido, durante el gobierno del general José María Urbina, en 1857. Los “indios”, como se les denominaba oficialmente, pasaron a ser contribuyentes formalmente en igualdad de condiciones con los ciudadanos no indígenas (Larson, 2002, p. 75). Desde entonces esa categoría desaparecería por completo de los documentos y discursos estatales (Guerrero, 1994, p. 214). En 1865, 1867, 1868 y 1875 se produjeron reformas legislativas sobre enajenación de tierras baldías que amenazaron la comunidad.

⁵ En la perspectiva de los reformadores la existencia de las comunidades se percibía como el mantenimiento de lealtades corporativas contrarias a la idea de ciudadanía individual en condiciones de igualdad (Irurozqui, 2000, p. 369). En Ecuador, las reformas tenían un claro objetivo integrador. Buscaban, como afirmaba la legislación que suprimía el tributo, “dejar a los individuos de esta clase igualados a los demás ecuatorianos en cuanto a derechos fundamentales que la carta constitucional les impone y les concede” (Torres, 1996, p. 101). Igual que en el caso boliviano, esa igualación era incompatible con la persistencia de la comunidad.

⁶ El dirigente ecuatoriano Luís Macas afirma: “Reivindicamos el concepto de nacionalidad porque cumplimos los requisitos de ser una nacionalidad. Por ejemplo, en nuestro caso, los Quichuas tenemos una lengua, un territorio –que desgraciadamente no está definido- tenemos nuestro asentamiento, aunque reducido, tenemos una creencia religiosa. Es decir, concurren todos los elementos de lo que es una nacionalidad, una cultura, un pueblo” (Macas, 1993, p. 113). El líder aymara Felipe Quispe, dice: “Bolivia no tiene nada. Bolivia está anclada sobre nuestro territorio, Bolivia no tiene su propio idioma porque ese

idioma es de los españoles, yo mismo estoy hablando ese idioma. No tiene su propia religión, la religión que han traído es muy sangrienta, usted entra a una iglesia y ahí va a estar sacrificado un señor, ese pobre está torturado, está pura sangre, ese tipo de religión tiene. Nosotros, sin embargo, tenemos nuestras wak'as, nuestras illas, nuestros mallkis, pachakamac, el padre sol, la madre luna, la Pachamama, todos los uywiris (los que te crían), no hay tal sangre, nuestra religión no es sanguinaria”. Entrevista a Felipe Quispe Huanca realizada en la sede de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en Miraflores, La Paz, Bolivia, el 13 de julio de 2005. En http://www.pusinsuyu.com/html/felipe_quispe.html

⁷ Sobre todo el trabajo de Almeida (1986), cuya primera edición es de 1979, influido por concepciones marxistas, que a su vez se inspiraba en el trabajo de Yury Zubritsky sobre los pueblos indígenas incas-quechuas.

⁸ “...demandamos el reconocimiento de nuestros derechos a la autodeterminación política como nacionalidades mayoritarias aymara, quechua, tupiguaraníes y chapacos” (Rivera, 1986, p.194).

⁹ En la Tesis Política de la CSUTCB se afirma: “Debemos decir basta a una falsa integración y homogeneización cultural que pretende despersonalizarnos a través de la castellanización forzosa, la aculturación y la alienación. La CSUTCB debe convertirse en expresión cada vez más fiel y unitaria de esta diversidad... Nuestra lucha tendrá que orientarse a que esta diversidad se exprese en todos los ámbitos de la vida nacional. Porque no queremos parches ni reformas parciales, queremos una liberación definitiva y la construcción de una sociedad plurinacional y pluricultural que, manteniendo la unidad del Estado, combine y desarrolle la diversidad de naciones aymara, quechua, tupiguaraní, ayoreode y todas las que la integran. No puede haber una verdadera liberación si no se respeta la diversidad plurinacional de nuestro país y las diversas formas de autogobierno de nuestros pueblos” (Rivera, 1986, p. 211).

¹⁰ Las organizaciones del Oriente, identificadas como organizaciones de “pueblos indígenas” no articularon sino recientemente en sus plataformas discursivas las categorías de nación y Estado plurinacional. En el altiplano las organizaciones reivindicaron con más vehemencia estas categorías. Al igual que la CSUTCB, el CONAMAQ reivindica la construcción de un Estado plurinacional.

¹¹ www.narconews.com/felipeles.html.

¹² El Manifiesto de **Jach'ak'achi, inspirado en la Declaración, reproduce el discurso de los documentos fundacionales respecto al tema de la nación y afirma la restauración del Qollasuyu**: “Nuestro pensamiento nos guía hacia la restauración del Qullasuyu, como un modelo de Nación-Estado, aunque los valores de la civilización y cultura occidentales, permanentemente nos ocasionan enfrentamientos fratricidas, provocados por los agentes de la politiquería criolla y de la iglesia cristiana, históricos aliados para la explotación y el exterminio físico y cultural del indio... Nosotros, ¿somos la otra Bolivia? No. Nosotros somos el Qullasuyu. Los gobiernos bolivianos hablan de "integrarnos" a la civilización y a la nación boliviana. ¿A cuál civilización y cuál nación se refieren? La nación boliviana como tal no existe por sí misma, somos nosotros los que le damos a Bolivia la identidad cultural que tiene ante el mundo, sabiendo que los "bolivianos" no son más que un remedo de las culturas occidentales”. http://www.funsolon.org/Temas%20consulta/TERRITORIO/manifiesto_jachakachi.htm. El Acta de Constitución de la Nación Aymara Quechua, contiene una retórica más radical pero también maneja un concepto de autodeterminación ambiguo con referencia al Convenio 169: “Denunciamos que Bolivia fue asentada sobre una parte de nuestro milenario QULLANA o QULLASUYU y los bolivianos pugnaron por nuestra desaparición física y cultural, los gobiernos racistas nos han hecho una guerra permanente para aniquilarnos. Pero hemos sobrevivido al genocidio sistemático de españoles y bolivianos. El gobierno clandestino de Mallkus, Jilaqatas y Amawt'as de JACH'A UMASUYU ha sobrevivido en el tiempo y en el espacio. Nuestro Pueblo encabezado por sus Mallkus, Jilaqatas y Amawt'as, ha mantenido sus instituciones políticas y sociales, ahora tenemos el orgullo de Manifestar ante los Pueblos soberanos del mundo y ante las Naciones Unidas (O.N.U.), que el Pueblo Aymara de Umasuyu vivimos un nuevo Pachakuti con GOBIERNO AUTONOMO, porque en 2000 nos hemos liberado de la Subprefectura, de la Policía y de otras formas represivas, sacaplatas y corruptas del gobierno republicano. ...En mérito a nuestra lucha por la Tierra, Territorio y Libre Determinación, hoy resurge el Gobierno Aymara-qhuchwa de acuerdo con el Convenio 169/1989 de la O.I.T., para hacer respetar nuestra PACHAMAMA y defender nuestros recursos naturales, que son la constante codicia de los “cuarenta ladrones” que en concomitancia con los grandes saqueadores de allende las fronteras explotan nuestras riquezas polucionando los ríos, el aire y la tierra”.

http://www.funsolon.org/Temas%20consulta/TERRITORIO/acta_quichwa121001.htm

¹³ Como sostiene Connor (1998, p. 77), “el problema de cómo dar cabida a la heterogeneidad étnica dentro de un único Estado gira en torno al equilibrio de fuerzas creado por dos lealtades: la lealtad a la nación y la lealtad al Estado. Los numerosos movimientos separatistas violentos que han tenido lugar en el transcurso de las dos últimas décadas, tanto en el Primer Mundo, como en el Segundo y en el Tercero, dan sobrado testimonio de que cuando ambas lealtades entran en conflicto irreconciliable, la lealtad al Estado siempre sale vencida. Mas no siempre se percibe la situación de esa manera: cuando los pueblos habitan su propio Estado nación o cuando constituyen un elemento tan fuertemente dominante en un Estado multinacional como para percibir ese Estado como el de su nación (por ejemplo, los ingleses, los chinos, los taiwaneses, los taiwaneses), las dos lealtades se confunden y se refuerzan. El caso de las minorías nacionales es aquel en que la percepción de ambas lealtades tiene más posibilidades de entrar en conflicto”.

¹⁴ Por ejemplo: la identidad irlandesa sobrevivió a la muerte de su lengua, el gaélico. Como afirma Connor (1998, p. 46), “la identidad nacional puede sobrevivir a transformaciones sustanciales de la lengua, la religión, el estatus económico y cualquier otra manifestación tangible de su cultura”. En el mismo sentido afirma Miller (1999, p. 39): “...es un error comenzar desde la posición de un observador exterior que intenta identificar a las naciones escrutando para ver qué personas tienen atributos comunes tales como la raza o la lengua. Es más, puede que encontremos gentes que comparten uno o más de estos atributos, y que sin embargo no constituyan una nación porque ellos mismos no piensan que formen una (los austriacos y los alemanes, por ejemplo). Por otra parte, si tomamos a aquellos pueblos que por el reconocimiento mutuo y las creencias compartidas constituyen naciones, no hay una única característica (como la raza o la religión) que tengan todos sus ciudadanos en común”.

¹⁵ De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda de 2001, el 36,9% de la población indígena habla aymara, mientras un 55,19 habla quechua y 68,92 español.

¹⁶ En noviembre de 1883 se aprobó la Ley Pro-indiviso que excluía de escrutinio las tierras comunales que acreditaran posesión de títulos coloniales y creó procedimientos jurídicos dispendiosos para los hacendados que quisieran legalizar sus tierras (Larson, 2002, p. 156).

¹⁷ Luego del levantamiento de 1990 el presidente Rodrigo Borja afirmó el 7 de junio en el diario La Hora: “...cuanto más necesitamos la unidad nacional, agitadores irresponsables están manipulando a los indígenas de la Sierra, para que cometan actos de violencia que conspiran contra el avance económico del Ecuador, y sobre todo contra la provisión de alimentos para las ciudades del país” (León, 1994, p. 32-33).

¹⁸ Por ejemplo, “en el Perú, en contraste con la situación del Ecuador y Bolivia, no existe un movimiento indígena de proyección nacional. Solamente en la Amazonía viene ocurriendo, desde hace tres décadas, un activo proceso de movilización étnica... Lo que resulta impresionante es la inexistencia de un movimiento étnico en la Sierra, a pesar de ser el área de mayor presencia indígena –cuantitativamente hablando– en toda la región centroandina, evidenciada en la existencia de más de siete mil comunidades indígenas de habla quechua y aymara” (Pajuelo, 2007, p. 28). Tal situación puede explicarse por la temprana y compleja articulación de lo indígena en una identidad nacional-popular fuerte bajo el gobierno de Juan Velasco Alvarado que, entre otras cosas, llegó a oficializar el quechua en 1969. Por otra parte, de acuerdo con Yashar (2005, p. 246-247), en Perú se operaron cambios en los regímenes de ciudadanía similares a los que motivaron la politización de las identidades étnicas y la aparición de movimientos indígenas en países como Ecuador y Bolivia. Sin embargo, no pudieron darse otras dos condiciones necesarias para el surgimiento de tales movimientos: la existencia de redes intercomunitarias y de espacio público asociativo. En parte esto último se explica por la existencia de un conflicto armado interno.