

POLÍTICA, ECONOMÍA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



¿Estado-nación o Estado plural?

Pueblos indígenas y el Estado
en América Latina (siglo XXI)

Gaya Makaran
(coordinadora)



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

Coordinador de Humanidades

Dr. Domingo Alberto Vital Díaz

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Secretario Académico

Dr. Mario Vázquez Olivera

Secretario Técnico

Mtro. Felipe Flores González

Departamento de Publicaciones

Gerardo López Luna

¿Estado-nación o Estado plural?
Pueblos indígenas y el Estado
en América Latina (siglo XXI)

COLECCIÓN
POLÍTICA, ECONOMÍA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

29

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Gaya Makaran
(coordinadora)

¿Estado-nación o Estado plural?
Pueblos indígenas y el Estado
en América Latina (siglo XXI)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
MÉXICO 2017

Esta obra se editó gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM, a través del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) que ha permitido desarrollar el proyecto IA 300315 “Estados nación y movimientos indígenas en el sistema mundo, una mirada latinoamericanista”.

¿Estado-nación o Estado plural? : pueblos indígenas y el Estado en América Latina (siglo XXI) / Gaya Makaran (coordinadora). -- Primera edición.

328 páginas.

ISBN 970-32-3582-4 (Colección)

ISBN 978-607-02-9009-1 (Obra)

1. Indios de América Latina -- Política y gobierno. 2. Indios de América Latina -- Condiciones sociales. 3. Características nacionales latinoamericanas. I. Makaran, Gaya, editor.

F1408 E88 2017

Fotografía: Gaya Makaran; mercado Camacho, La Paz, Bolivia, septiembre de 2016.
Diseño de portada: D.G. Marie-Nicole Brutus H.

Primera edición: febrero de 2017.

Fecha de edición: 28 de febrero de 2017.

D.R. © 2017 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C.P. 04510
México, Ciudad de México.

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Torre II de Humanidades, 8° piso,

Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.

Correo electrónico: cialc@unam.mx

<http://cialc.unam.mx>

ISBN: 970-32-3582-4 (colección)

ISBN: 978-607-02-9009-1 (obra)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

| | |
|--------------------|----|
| Introducción | 11 |
|--------------------|----|

EL ESTADO SOBRE LA SOCIEDAD: RESISTENCIAS EN MÉXICO, COLOMBIA Y PERÚ

| | |
|--|----|
| Pensar lo político más allá del Estado, la otra política y la autonomía indígena zapatista | 25 |
| <i>Itzel Mariana Rodríguez Reyes</i> | |
| Resistencia indígena, movimientos estudiantiles y las autonomías neozapatistas | 39 |
| <i>J. Jesús María Serna Moreno</i> | |
| Resistencias indígenas en México: ¿más movimientos, misma organización? | 57 |
| <i>Carlos Abraham Ortega Muñoz</i> | |
| Pueblos indios y movimientos armados en Guerrero, México .. | 73 |
| <i>René David Benítez Rivera</i> | |
| Las acciones colectivas frente a la guerra. El caso del movimiento indígena del Cauca, Colombia | 89 |
| <i>Alexander Gamba Trimiño</i> | |

Etnocidio del pueblo nukak wayari muno en la Amazonía
colombiana 107
Adriana Sosa Solís

Protección y salvaguardia del patrimonio cultural de los pueblos
indígenas en Perú 121
Marta Kania

Indolencia histórica y “política con miedo” en Perú 147
Hugo Rodas Morales

LA SOCIEDAD SOBRE EL ESTADO:
LA PARADOJA PLURINACIONAL
EN BOLIVIA Y ECUADOR

De la retórica del Estado plurinacional a la factualidad
del Estado-nación criollo-mestizo en Bolivia 167
Pablo Mamani Ramírez

Nacionalismo “plurinacional”: el gobierno de Evo Morales
y el Estado-nación en Bolivia 189
Gaya Makaran

El conflicto de intereses entre indígenas y campesinos
en el gobierno del cambio en Bolivia 213
Fabiola Escárzaga

“¡No era para ellos el cambio!” Estado, hegemonía
y dominación patrimonialista en tiempos del MAS 235
Börries Nehe

El movimiento indígena en la agenda electoral boliviana:
un análisis del discurso periodístico de *La Razón*
en las elecciones de 2014 263
Lázaro M. Bacallao-Pino

¿Plurinacionalidad o nacionalismo pluricultural? El proceso
constituyente y las políticas del gobierno de Alianza País
en el Ecuador de la “Revolución Ciudadana” (2007-2013) . . . 279
Pierre Gaussens

Soberanías y espacio de catástrofe en América Latina:
neoextractivismo minero y clasificación socioespacial
de los territorios en el sureste de Ecuador 305
Yaqir Sagal Luna y Blanca L. Hernández Hernández

INTRODUCCIÓN

Las cuestiones étnicas, incluido el tema de la identidad, la diversidad y los reclamos indígenas, han pasado a ser en las últimas décadas una de las principales preocupaciones de la academia y han tomado el lugar privilegiado en las agendas políticas de la mayoría de los estados naciones latinoamericanos. Aunque podría parecer una “moda” pasajera, en realidad se trata nada más que de una nueva etapa en una larga y trágica historia de las relaciones interétnicas en nuestro continente, iniciadas por la conquista y la colonización europea.

De hecho, la “cuestión étnica”, que con el tiempo fue denominada erróneamente “el problema del indio”, ha constituido desde la formación de las repúblicas latinoamericanas un tema central para los sucesivos gobiernos, vista como una anomalía propia de sociedades semibárbaras y un obstáculo para la formación de estados nacionales “completos”. De esta manera, el Estado latinoamericano se formó en un proceso de imposición cultural, donde un grupo étnicamente ajeno dominó a los múltiples pueblos autóctonos, al imponer su modelo civilizatorio a través de un régimen de explotación y segregación racial.

En el siglo XIX, la élite criolla creyó de manera errada que con el Acta de Independencia se había dado el nacimiento súbito de las naciones latinoamericanas, concebidas como fieles copias de un ideal europeo. Su modelo de nación era excluyente, diseñado

por y para una minoría blanca-mestiza, que negaba la ciudadanía fáctica a los indígenas, considerados un elemento ajeno y enemigo del proyecto nacional. Las repúblicas, en nombre de la igualdad y la ciudadanía universal, negaron la calidad de sujeto al indio como un ser autónomo con derecho a reivindicación política propia.

Las élites latinoamericanas intentaban “inventar” una fórmula que les permitiera convertir sus repúblicas en países “modernos”. Según las épocas, la palabra “moderno” cambiaba de significado, lo inmutable era la convicción de que no se refería a las sociedades latinoamericanas “atrasadas”. Así, el “indio” unas veces era el culpable del subdesarrollo y de la falta de conciencia nacional, y otras se convertía en un elemento básico para la construcción de una identidad nacional propia, siempre y cuando se integrara con la sociedad dominante que, sin embargo, no pensaba admitir su igualdad socioeconómica, al tenerle reservado el escalón más bajo de la jerarquía social.

Lo que caracterizaba todos estos planteamientos acerca de la “cuestión étnica”, desde el darwinismo social hasta el marxismo ortodoxo y el nacionalismo populista, era la inmutable subestimación del indígena como un ser incapaz de actuar por sí mismo. Todos los proyectos, incluso los que planteaban la necesidad de extender el concepto de nación a la población nativa, la trataban como un objeto y nunca como sujeto de los procesos históricos. El hecho de excluir a los indígenas del debate sobre la nacionalidad tuvo como consecuencia el fracaso del proyecto nacional, extranjerizante y alejado de la realidad del país. Al mismo tiempo, las palabras “nación” e “identidad nacional” fueron apropiadas por la sociedad dominante y unidas de manera inseparable con el Estado latinoamericano y sus símbolos republicanos, indudablemente occidentalizados. La identidad nacional se convirtió, de este modo, en una identidad estatal, al ser las identidades étnicas las de resistencia de grupos opuestos al Estado.

La dominación e imposición cultural, étnica y simbólica del blanco-mestizo sobre el indígena iba acompañada por la explotación y marginación económica en un contexto específico del colonialismo interno y de la subordinación periférica al capitalismo mundial, propios de las repúblicas latinoamericanas. El indígena se convirtió, de esta manera, en el último eslabón, el más vulnerable, en la cadena de las relaciones centro-periferia. Su condición étnico-racial se vinculó de manera inseparable con su condición de clase explotada, interpelando no sólo al dominio cultural del criollo, sino, sobre todo, al régimen político y económico del Estado-nación que lo dominaba y, por consecuencia, al sistema mundial en el que dicho Estado se desenvolvía.

Hoy en día, varios estados latinoamericanos están pasando por una importante reforma cuyo objetivo es cambiar estas relaciones desiguales. La etnia que durante siglos ha influido en la vida nacional de las sociedades nuestroamericanas, actualmente marca tanto las políticas estatales y la ideología nacionalista, como también los programas de diversos movimientos sociales que buscan redefinir el concepto de lo nacional, basándolo en la heterogeneidad cultural e identitaria. La mayoría de los países modificaron en los años noventa sus constituciones, incorporando demandas específicas de la población indígena, y declarándose pluriculturales y multiétnicos. Las políticas multiculturales, sin embargo, no sólo no resolvieron “el problema del indio”, sino que lo agravaron tras reducir las demandas indígenas a pura reivindicación cultural, desprovista de la dimensión política y económica. Al mismo tiempo que el Estado-nación declaraba su respeto a la diversidad étnica de la población en un discurso plagado de términos prestados del mismo movimiento indígena, sus políticas económicas neoliberales amenazaban la existencia misma de los pueblos en cuestión. En ningún momento se dejó de lado la tradicional ansia nacionalista de homogeneizar la población a través de su inevitable modernización, que en este caso sería neoliberal. A excepción

de Ecuador y Bolivia, que han intentado implementar, gracias a la movilización de sus sociedades, un nuevo modelo estatal: el plurinacional, que suponía un cambio radical en la forma Estado-nación hasta entonces dominante. Este proyecto, como se verá en el presente libro, se encuentra en una grave crisis, sin haber logrado la refundación estatal propuesta.

Más allá de la mirada del Estado, encontraremos diferentes movilizaciones indígenas y populares que, a pesar de su diversidad, están unidas por el esfuerzo común de “reconquistar” el poder político y el control sobre los recursos y el territorio. Esta tendencia se sustenta en la conciencia histórica de los pueblos originarios que se consideran “dueños legítimos” de las tierras de Abya Yala, y quienes deducen sus derechos políticos de la “tradición milenaria”. Las identidades indígenas actuales son relativamente nuevas, aunque los movimientos que las sustentan tienen referentes históricos de larga data, y se construyen de manera dinámica en oposición al discurso oficial, aprovechando creativamente elementos de su pasado histórico y de sus culturas. Contrastada con estas identidades vivas y pujantes, la identidad nacional propuesta por las élites dominantes, parece ser obsoleta y estéril. Así, los pueblos indígenas se convierten, en las últimas décadas, en actores principales de las transformaciones políticas y socioeconómicas de los estados naciones latinoamericanos, y en un importante autor de utopías y proyectos sociales alternativos al modelo capitalista.

No hay que olvidar que las relaciones entre el Estado-nación latinoamericano y las poblaciones indígenas deben ser, no obstante, siempre entendidas e interpretadas en el contexto más amplio que el nacional o regional, el del sistema-mundo,¹ es decir el actual sistema capitalista mundial. El mundo constituido por los estados naciones tal como lo conocemos desde el Tratado de

¹ Véanse por ejemplo las obras de Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo, una introducción*, México, Siglo XXI, 2006 y *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido: una ciencia para el siglo XXI*, México, Siglo XXI, 2001.

Westfalia, de mediados del siglo XVII, está cediendo lugar a un sistema global contemporáneo en el cual las relaciones entre actores pierden las características territoriales propias del mundo preglobal. Hoy, los estados naciones parecen prisioneros de las decisiones de otros actores internacionales más complejos y colectivos, que han acumulado un poder creciente desde la posguerra hasta nuestros días. Esta nueva situación se debe a una diversidad de causas: la concentración económica y el poderío militar mundial, la vertiginosidad de los cambios tecnológicos; la liberalización de los mercados financieros y el flujo de información en grandes unidades no hacen más que reflejar que el principio de la soberanía de los estados es cada vez más difuso y elástico. Los países latinoamericanos, además de los problemas comunes para todos los estados actuales, se ubican en una posición de “periferia”, de suministradores de materias primas y de mano de obra barata a las potencias centrales, hecho que dificulta todavía más cualquier proyecto de emancipación y cambio de régimen nacional vigente.

Al inicio de la segunda década del siglo XXI, los fenómenos anteriormente expuestos están ganando un peso nuevo y carecen todavía de una reflexión sistemática y regional por encima de las particularidades locales, dada la actualidad y la velocidad de cambios que se están produciendo tanto en los estados latinoamericanos, como en el sistema-mundo. Estamos ante la crisis inminente de formas y modelos que hasta hace poco se creían incuestionables y cuya base teórica fue elaborada a partir de los años ochenta del siglo pasado, con frecuencia desde unas posiciones involucradas, carentes de distancia y objetividad necesaria.

El presente libro es un intento, los lectores decidirán si logrado, de responder a las urgencias de investigación de estos días, de repensar y reinterpretar la realidad latinoamericana, con el especial hincapié puesto en el Estado-nación y las sociedades indígenas, desde una mirada latinoamericanista que, aunque no desconoce ni rechaza los planteamientos foráneos, tiene una clara

preferencia por el pensamiento enraizado y comprometido con América Latina. Su objetivo es poner un granito de arena más en el debate sobre el Estado latinoamericano actual, partiendo desde las propuestas y experiencias indígenas-populares de las últimas dos décadas. El hecho de enmarcar las siguientes investigaciones en el periodo más reciente de la movilización indígena, de ninguna manera pretende sugerir que ésta iniciara sólo con la entrada del nuevo siglo. De hecho, todos los autores tienen presentes los referentes de larga y mediana data que precedieron y que posibilitaron la actual reivindicación, sin menospreciar lo novedoso de esta época de luchas.

¿Estado-nación o Estado plural? Es la pregunta que nos va a guiar en esta obra, fruto de un esfuerzo colectivo de compañeras y compañeros reunidos alrededor del proyecto PAPIIT IA 300315 “Estados nación y movimientos indígenas en el sistema mundo, una mirada latinoamericanista” (2015-2016), cuya perspectiva es interdisciplinaria, motivo que une a los investigadores y las investigadoras de diferentes latitudes e instituciones, y pretende fomentar una reflexión crítica acerca del modelo estatal latinoamericano y su manejo de la diversidad, el impacto del movimiento indígena en la reforma estatal, el carácter y alcance de su reivindicación y su relación con el sistema-mundo en el actual siglo XXI. Los fenómenos étnicos que nos interesan se analizan de forma integral con la problemática económica y política a fin de evitar la tendencia multiculturalista de folclorizar el proyecto societal indígena y de enajenar la problemática indígena de su dimensión compleja. Así “el problema del indio” será visto como la personificación del problema del Estado y de la sociedad en general en el contexto de la explotación capitalista y del colonialismo interno.

El volumen que los estimados lectores tienen en sus manos, recoge los trabajos que, desde diferentes enfoques y puntos de partida, analizan la condición del actual Estado-nación latino-

americano, las resistencias indígenas en los contextos adversos inscritos en los modelos de desarrollo dominantes, las propuestas formuladas desde la pluralidad societal de Abya Yala y las estrategias estatales para desarticularlas. Las investigaciones fueron ordenadas en grupos temáticos que dividen al libro en dos partes: la primera titulada, parafraseando a Clastres, “El Estado sobre la sociedad: resistencias en México, Colombia y Perú”; y la segunda “La sociedad sobre el Estado: la paradoja plurinacional en Bolivia y Ecuador”.

Así, los primeros ocho artículos ilustran las realidades enraizadas en los estados naciones de tendencia autoritaria que se imponen sobre sus sociedades, al dificultar la reivindicación indígena y subordinarla al proyecto estatal hegemónico. En este contexto, no pocas veces surcado por la violencia, los pueblos indígenas elaboran diferentes formas de resistencia: desde la lucha más elemental por la sobrevivencia física y cultural, hasta una potencia creativa y profundamente transformadora.

De esta manera, el artículo de Itzel Rodríguez “Pensar lo político más allá del Estado, la otra política y la autonomía indígena zapatista” retoma la propuesta organizativa y de la “otra política” del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como uno de los referentes, entre otros, para pensar la política y lo político desde otras ópticas civilizatorias. Estas pistas las sigue Jesús Serna en su texto “Resistencia indígena, movimientos estudiantiles y las autonomías neozapatistas”, donde reflexiona sobre las enseñanzas que nos ha dejado la Escuelita Zapatista y las vincula con otras formas de lucha, las estudiantiles, que comparten con el neozapatismo la misma inquietud, la de crear formas nuevas de resistencia, de un “resistir para cambiar el mundo”.

Mientras que estos dos primeros artículos se centran en el caso zapatista, la apuesta de Carlos Ortega en su texto “Resistencias indígenas en México: ¿más movimientos, misma organización?” es por visibilizar a las múltiples y diversas resistencias indígenas

en México que, sin contar con un interés y la difusión comparable con el caso zapatista, igual constituyen un frente de luchas importante y plural, unido sobre todo alrededor de un enemigo común: el Estado aliado al gran capital en su proyecto desarrollista.

El trabajo de René David Benítez “Pueblos indios y movimientos armados en Guerrero, México”, por su parte, representa una aproximación explicativa al proceso del surgimiento y desarrollo de los movimientos armados en el estado de Guerrero: desde las guerrillas, hasta la aparición de las policías comunitarias, y posteriormente las autodefensas actuales. Lo que le interesa al autor es ilustrar dicho fenómeno como una reacción al proceso constituyente del Estado mexicano, sus transformaciones y su crisis reciente, donde los sujetos indígenas organizados y armados apuestan por la construcción de una nueva socialidad.

El siguiente artículo de Alexander Gamba “Las acciones colectivas frente a la guerra. El caso del movimiento indígena del Cauca, Colombia” se inscribe en un contexto parecido de actores armados en un escenario de guerra interna. Las similitudes con la realidad guerrerense no pueden desviar, sin embargo, nuestra atención de las tácticas organizativas peculiarmente diferentes emprendidas desde las comunidades indígenas. La apuesta indígena por la paz y la autonomía frente al conflicto armado sorprende tanto por su efectividad local, como por su impacto nacional.

En contraste con estas experiencias relativamente logradas, encontramos otras no tan esperanzadoras, donde la guerra colombiana provoca fuertes estragos en la organización y las culturas indígenas, al llevar a los pueblos al borde del etnocidio. Esta es la temática del artículo “Etnocidio del pueblo nukak wayarimuno en la Amazonía colombiana” de Adriana Sosa, quien da cuenta de la situación de desplazamiento y confinamiento que hoy en día viven decenas de familias de diferentes pueblos de la Amazonía, específicamente los nukak, convertidos en los clientes de las políticas asistencialistas del Estado y de las ONG.

El tema de las políticas estatales e internacionales de patrimonialización del legado cultural de los pueblos nativos en el contexto del discurso contemporáneo del multiculturalismo, es la materia del artículo de Marta Kania “Protección y salvaguardia del patrimonio cultural de los pueblos indígenas en Perú”. Se trata de una mirada desde el Estado y sus instituciones responsables de la aplicación de las medidas para la preservación del legado cultural indígena, al contrastar sus aparentes principios nobles con un impacto real perverso.

El Estado peruano sigue como protagonista en el ensayo de Hugo Rodas titulado “Indolencia histórica y ‘política con miedo’ en Perú”, donde el autor se dedica a criticar el pensamiento social peruano por su abandono del tratamiento de problemas estructurales y su derechización que impide una diagnosis correcta de la situación socioeconómica del país. Las elecciones presidenciales de abril de 2016 son el pretexto para reflexionar sobre la condición de la sociedad y la academia peruanas cuando los ecos de la guerra interna todavía resuenan y la idea mariateguista del socialismo incaico rueda en el subsuelo comunitario del Perú campesino.

La segunda parte del libro “La sociedad sobre el Estado: la paradoja plurinacional en Bolivia y Ecuador”, en referencia a la fuerza de las sociedades capaces de imponerse sobre el Estado, recoge siete artículos dedicados al análisis de los estados plurinacionales desde una mirada crítica que destaca el protagonismo de los movimientos sociales en Bolivia y Ecuador, con un potencial histórico de desbordar los marcos del Estado-nación tradicionalmente débil, inundarlo y transformarlo con la clave de lo plural; pero que al mismo tiempo en nombre de un plurinacionalismo falso están sufriendo los intentos gubernamentales de reforzar el poder estatal por encima de las energías subalternas rebeldes.

En su texto “De la retórica del Estado plurinacional a la factualidad del Estado-nación criollo-mestizo en Bolivia”, Pablo

Mamani aborda precisamente esta paradoja, al preguntar por qué el proyecto del Estado plurinacional, al haberse creado todas las condiciones sociales e históricas para pensar en otro tipo estatal y societal, se ha convertido en un Estado-nación criollo-mestizo donde lo indígena fue reducido a mero discurso. El autor reflexiona sobre la actual coyuntura política boliviana desde la perspectiva del decenio del gobierno masista, enmarcando su análisis en la propuesta del “otro poder”.

La crítica al Estado Plurinacional de Bolivia, sembrada en el artículo de Mamani, es recogida por Gaya Makaran en el trabajo “Nacionalismo ‘plurinacional’: el gobierno de Evo Morales y el Estado-nación en Bolivia” cuyo fin es revisar el concepto de la plurinacionalidad boliviana y su aplicación por el gobierno masista. Nuestra argumentación se centra en el contraste entre la elaboración teórico-discursiva de la actual administración y su práctica política que niega rotundamente los principios de un Estado plural, al afianzar más bien un nacionalismo “indianizado”, cada vez más reaccionario.

Nuestros planteamientos quedan reforzados por Fabiola Escárzaga quien en su texto “El conflicto de intereses entre indígenas y campesinos en el gobierno del cambio en Bolivia” revela nuevas tensiones y conflictos en el campo de los subalternos, creados y fomentados por los gobiernos de Evo Morales. El artículo echa una nueva luz sobre la problemática de etnia y clase en la Bolivia actual, al mostrarnos un panorama complejo y alejado de las simplificaciones culturalistas. Esta perspectiva de clase es recuperada también por Bõrries Nehe en su disertación “‘¡No era para ellos el cambio!’ Estado, hegemonía y dominación patrimonialista en tiempos del MAS”, centrada en las luchas campesinas e indígenas del norte amazónico de Bolivia. Según el autor, el gobierno de Evo Morales produce las condiciones para que el orden patrimonialista pueda reproducirse en y a través del Estado con el ob-

jetivo de anular los sectores subalternos como sujetos políticos autónomos.

Finalmente, para cerrar la serie boliviana, tenemos el artículo “El movimiento indígena en la agenda electoral boliviana: un análisis del discurso periodístico de *La Razón* en las elecciones de 2014”, de Lázaro Bacallao-Pino, quien realiza un examen detallado del discurso de uno de los principales diarios bolivianos durante la campaña electoral de 2014, con el propósito de identificar las principales tendencias del discurso periodístico en relación con los movimientos indígenas en la campaña. El autor problematiza la mediación comunicativa ejercida por este actor colectivo en un escenario nacional general marcado por un profundo debate acerca del proyecto de nación y el papel de los pueblos originarios en el mismo.

La plurinacionalidad ecuatoriana, igual que anteriormente la boliviana, está puesta en duda por Pierre Gaussens en su análisis “¿Plurinacionalidad o nacionalismo pluricultural? El proceso constituyente y las políticas del gobierno de Alianza País en el Ecuador de la ‘Revolución Ciudadana’ (2007-2013)”, en el cual el autor contrasta el proyecto del Estado plural surgido desde la organización indígena, la CONAIE, y la actual empresa gubernamental “plurinacionalista” que se impone en detrimento de las luchas antisistémicas. Su argumentación es confirmada por el estudio “Soberanías y espacio de catástrofe en América Latina: neoextractivismo minero y clasificación socioespacial de los territorios en el sureste de Ecuador”, que presentan Yakir Sagal y Blanca Hernández. Al investigar las realidades palpables de lucha y resistencia de las comunidades indígenas ecuatorianas en contra del neoextractivismo minero promovido por el Estado plurinacional; los autores descubren la persecución sistémica y criminal que sufre el sujeto indíge-

na rebelde, de parte del gobierno de Alianza País en contubernio con el capital extranjero.

Como hemos podido ver, a pesar de toda esta pluralidad de enfoques y estudios de caso, aquí revisados, existen unos ejes potentes que atraviesan el libro y que nos dejan perplejos ante una realidad nada esperanzadora que están padeciendo los proyectos indígenas hoy en día, independientemente de lo muy plurinacional que se declare el Estado. El proyecto plural y anticapitalista sigue como un horizonte posible que guía las resistencias creativas de los de abajo, aunque constantemente amenazado tanto por el Estado-nación autoritario, como por el momento actual del sistema-mundo con nuevas hegemonías y de una sed renovada de materias primas. Paradójicamente, el peligro de cooptación y disolución del proyecto indígena crece en los regímenes plurinacionalistas, donde el sector subalterno es seducido por el auge consumista y las prebendas estatales, e inducido a abandonar el sueño de “otros mundos posibles”. La pregunta ¿Estado-nación o Estado plural?, más que un horizonte a seguir, parece indicarnos la realidad que están enfrentando los pueblos indígenas, donde la estatalidad plural sigue siendo todavía un sueño. Cabe preguntarnos, tomando en cuenta las experiencias analizadas en el presente libro, si todavía conviene guiarnos por esa dicotomía y si sería conveniente llevar nuestra reflexión y acción, lo que muchos, de hecho, ya están haciendo, más allá del Estado, por más plural que se ambicione. Sin duda, será el tema a abordar en nuestras próximas investigaciones, ineludible también para los mismos sujetos rebeldes, indígenas o no.

Gaya Makaran
Ciudad de México, febrero de 2016

EL ESTADO SOBRE LA SOCIEDAD:
RESISTENCIAS EN MÉXICO, COLOMBIA Y PERÚ

PENSAR LO POLÍTICO
MÁS ALLÁ DEL ESTADO,
LA OTRA POLÍTICA Y LA AUTONOMÍA
INDÍGENA ZAPATISTA

*Itzel Mariana Rodríguez Reyes**

[...] vemos que viene algo terrible, más destructivo si posible fuera.

Pero otra vez vemos que quienes piensan y analizan nada dicen de eso.

Siguen repitiendo lo que hace 20 años, 40 años, un siglo.

Sub Galeano, *La tormenta, el centinela y el síndrome del vigía*

En un ámbito mundial, la clase política atraviesa una crisis de legitimidad; en América Latina, en los últimos meses, se ha visto cómo los gobiernos llamados progresistas son desplazados por partidos abiertamente de derecha, como en Argentina y en Venezuela, como castigo por haberse separado de las bases y los movimientos sociales que los apoyaron para llegar al gobierno, luego de haber pasado por crisis sociales resultado de las políticas neoliberales. Tanto estas izquierdas “progresistas” como las derechas

* Licenciada en Sociología y maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Docente de bachillerato en el área de ciencias sociales. Integrante del proyecto colectivo-autogestivo *El merendero de papel*, librería, editorial y distribuidora.

neoliberales han mantenido políticas económicas que tienden a agudizar las desigualdades sociales y el despojo con fines extractivistas.

Los estados como los conocemos son cada vez más cuestionados en América Latina, en el caso de Bolivia y de Ecuador, por ejemplo, se ha debatido la forma monoétnica que éstos tienen, lo que llevó a la demanda de cambios. Al observar los procesos organizativos de resistencia y las demandas de los movimientos indígenas en la región, considero pertinente cuestionar ¿qué es lo que pasa con los estados nacionales y con la política que parecen estar en crisis?, en un contexto capitalista, en su fase neoliberal, donde el Estado se transforma a partir de las necesidades del capital y ha traído como consecuencia un crecimiento exacerbado en la desigualdad, despojo y represión ¿es posible pensar en la política más allá del Estado y pensar en otra forma de hacer política, más allá de la única que se nos presenta como válida?

Desde la Conquista hasta nuestros días la resistencia indígena ha estado presente; sin embargo, en este breve análisis, me centraré en las últimas dos décadas, cuando se han podido observar cambios impulsados por los movimientos sociales e indígenas, que se organizan de otro modo, que interpelan al Estado y su forma de hacer política; al crear otra forma de hacer y mantener la reproducción de la vida misma ante el despojo que los margina cada vez más; poner énfasis en la necesidad y urgencia de practicar esta nueva y a la vez vieja política, establecida por los movimientos sociales y comunidades u organizaciones, para enfrentar lo que las y los zapatistas en México, llaman “tormenta”,¹ una catástrofe en todos los sentidos que ya está presente, pero que tiende a empeorar. En este breve escrito se plantean algunas ideas para pensar lo

¹ Sub Galeano, *La tormenta, el centinela y el síndrome del vigía*. En www.enlacezapatista.org (fecha de consulta: 9 de diciembre, 2015).

político y la política más allá del Estado, retomando las propuestas de diversos autores (as).²

En la última década, en el continente se aprecia una mayor participación de los pueblos indígenas organizados que demandan poner fin a la situación de exclusión, explotación y colonialismo que viven, desde hace 500 años. Y a partir de estas demandas plantean otras formas de entender el mundo, de ejercer el poder y la política. Estos movimientos indígenas interpelan al Estado y proponen una organización diferente, desde su propia socialidad. Retomaré al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), su propuesta organizativa y la “otra política”, como uno de los referentes, entre otros más, para pensar la política más allá del Estado.

Uno de los planteamientos que me servirá para empezar a reflexionar e ir tejiendo posibles propuestas, es la idea de que “el ser humano está condenado a darle forma a su socialidad, y la socialidad es una materia a la que se le puede dar forma”.³ Lo político es la capacidad de la sociedad y del ser humano de darse forma a sí mismo, de darse una identidad, y la política es la puesta en práctica de esa capacidad. Entonces ¿por qué limitarnos a lo que se ha impuesto y no mirar esos territorios donde se practica esta capacidad? Si los políticos no escuchan las voces de la ciudadanía, ni a quienes dicen representar; sus tareas y funciones, como lo plantean los y las zapatistas, pueden ser eliminadas sin que esto afecte el desarrollo de la sociedad.

² Los autores que menciono en este trabajo frecuentemente difieren en varias cuestiones, sin embargo, el diálogo que puede haber entre ellos y ellas me permite profundizar, cuestionar y tratar de entender cómo es que se vive y desarrolla la otra política. En el caso de Bolívar Echeverría, sus aportes para el pensamiento latinoamericano son fundamentales y complejos; por ello quiero aclarar que en este pequeño esbozo no me será posible abordarlo con profundidad como se merece, sólo retomaré elementos importantes y fundamentales que me permitirán cuestionar y entender la otra política que quiero diferenciar de la política institucional.

³ Bolívar Echeverría, “Lo político en la política”, en Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, p. 78.

¿Pero cómo es que se nos da a conocer la política? Para Hegel la política del Estado o la política pura es la única que cuenta realmente en la vida real y en el proceso histórico de las sociedades.⁴ Desde el pensamiento liberal-institucional, la política posee límites puestos por las instituciones, precisos y consagrados jurídicamente, por ello, en la praxis niega otras formas de hacer política en esos escenarios; la principal forma de la política moderna es el Estado y los partidos políticos.

De acuerdo con el planteamiento de Carlos Aguirre, retomando a Marx:

[...] la política no ha tenido nunca ni podría tener un fin en sí misma, sino que se constituye, desde el origen y hasta hoy, como un mecanismo o realidad o conjunto de relaciones y de configuraciones humanas destinado a satisfacer necesidades y a cumplir objetivos que eran y han sido siempre, necesidades y objetivos no políticos, extra políticos o externos a esa misma esfera referida.⁵

La política se vuelve, más adelante y en las sociedades divididas en clases sociales, una “actividad explícita de la marginación de las clases populares y de lucha por el mantenimiento del monopolio exclusivo de esa gestión de los asuntos públicos, en beneficio de los intereses y del dominio exclusivo de las clases explotadoras y hegemónicas”.⁶ Así, la política liberal institucionalizada ha perdido credibilidad por el constante incumplimiento y la corrupción de los partidos políticos; es por eso que una parte de la ciudadanía ya no ve en éstos la única forma de participación posible.

La política es un campo de fuerzas. En ella se crean instituciones, que también se pueden destruir, reformar y sustituir; la política está

⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁵ Carlos Aguirre Rojas, *Chiapas planeta tierra*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2007, p. 52.

⁶ *Ibid.*, p. 54.

inmersa en la contradicción y, con ella, las resistencias llevan a prácticas diversas que no reproducen la dominación, sino que la atacan, la cuestionan y buscan desmontarla, esto es lo que los movimientos indígenas están haciendo; interpelando al Estado, más allá de los lugares que se han asignado a esta política. Como plantea Bolívar Echeverría, “hay un ejercicio periférico de la actividad política espontánea; una política que no se deja integrar en “la política”,⁷ que mantiene su autonomía y que, a un lado de la política pura, se hace presente en el plano formal o consagrado de la vida estatal, precisamente como impureza de la política, como política espuria o falsa; una política desautorizada, incluso clandestina, que está, sin embargo, en condiciones de obligar a la política pura a entrar en trato y concertación con ella.

Se ha reducido el campo de lo político a las instituciones reconocidas y creadas por el Estado; sin embargo, para Echeverría lo político no deja de estar presente en el tiempo cotidiano de la vida social:

lo político se hace presente en el plano imaginario de la vida cotidiana bajo el modo de ruptura igualmente radical, en unos casos difusa, en otros intermitente del tipo de realidad que prevalece en la rutina básica de la cotidianidad. Esta ruptura de la realidad rutinaria se cumple en la construcción de experiencias que fingen trascender las leyes de la naturaleza social: las experiencias lúdicas, las festivas y las estéticas, que se llevan a cabo en medio de las labores del uso y disfrute diario.⁸

Dentro de las comunidades indígenas no existe una división entre lo político, económico y cultural; el sistema comunal se convierte en antagonico del sistema liberal, como lo plantea Félix Patzi,⁹ el sistema comunal puede ser una alternativa al sistema liberal, ya que en

⁷ Echeverría, *op. cit.*, p. 93.

⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁹ Félix Patzi, “Sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal”, en Raquel Gutiérrez y Fabiola Escárzaga [coords.], *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. I, México, Juan Pablos, 2006.

las comunidades el poder es asignado y no adquirido, por lo cual no hay una exclusividad en el poder ni en el gobernar.

Luis Tapia, también reflexiona sobre las propuestas políticas que no son consideradas como tales por no cumplir con las características de la política institucional. Él plantea desde el *subsuelo político*; lo que no puede ni quiere ser contenido en la superficie, queda subterráneo, se invisibiliza. El subsuelo social y político está poblado de signos, es el mundo de la diversidad, desarticulada, oculta, no reconocida; “[...] el subsuelo político es aquel conjunto de prácticas o discursos políticos que no son reconocidos social y estatalmente, pero emergen como forma de asociación, interrelación y opinión sobre la dimensión política y de gobierno de las sociedades”.¹⁰ Otra de las características importantes de la parte subterránea es que sus relaciones escapan a los procesos de mercantilización, y se organizan de manera alternativa al capitalismo.

En el subsuelo se realizan prácticas políticas, con las que se ejercen derechos aunque no estén reconocidos por el Estado; un buen ejemplo de esto es lo que están llevando a cabo las comunidades zapatistas en el sureste mexicano. Uno de los aportes más relevantes de estas prácticas subterráneas es que en algún momento cuando las “suturas”¹¹ se rompen, salen a la superficie como propuestas de reformas, estas fuerzas subterráneas pueden desestabilizar al régimen político y de Estado. En el subsuelo se encuentra la diversidad ideológica y discursiva excluida, es lo político fuera de la ciudadanía.

Las “suturas” que el Estado ha realizado a través del discurso ya no son suficientes; por ello, los movimientos indígenas que se organizan desde el subsuelo político, emergen muchas veces de forma violenta, no sólo para exigir lo que por más de quinientos años se les ha

¹⁰ Luis Tapia, *Política salvaje*, Buenos Aires, Clacso, 2010, p. 123.

¹¹ Luis Tapia al hablar de “suturas”, se refiere a los discursos que hacen creer que hay una igualdad jurídica, que todas y todos estamos incluidos socialmente; las suturas son discursivas.

negado, su emancipación como pueblos, sino para tomar su destino en sus propias manos y construirlo desde bases comunitarias.

Una de las propuestas más novedosas, que considero más vigente que nunca, es la otra campaña que se desprende de la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*. Esta proposición que habla de la otra política, como la caracterizan el nombre y el momento en que se dio a conocer;¹² marcan una diferencia con la política institucional que se impone, se organiza desde otra temporalidad, va contra la lógica de la desigualdad social, la jerarquía y los privilegios injustos en todas sus formas y todas sus lógicas de exclusión y discriminación;

[...] Otra política que se afirma al mismo tiempo como negación radical de la vieja y desgastada política [...] explorando la construcción de esa otra política, desde abajo y desde la izquierda, es decir, desde una lógica anticapitalista y un horizonte político que vaya a contra corriente del pensamiento y las prácticas hoy dominantes.¹³

En la *Sexta Declaración*, que tiene como consecuencia la otra campaña, los zapatistas relatan cómo se organizaron a partir del 2001, al poner un mayor esfuerzo en crear su forma de gobierno; su modo, dicen ellos, es el gobierno autónomo, en sus propias palabras “[...] no es inventado así nomás, sino que viene de varios siglos de resistencia indígena y de la propia experiencia zapatista, como es el autogobierno de las comunidades, los pueblos deciden entre ellos”.¹⁴ Posteriormente nacen las Juntas de Buen Gobierno en agosto del 2003. Es en ese momento cuando se visibiliza la práctica de la otra política y del otro gobierno.

¹² La otra campaña surge en el momento en que se estaba llevando a cabo la campaña política para presidente de la República en el 2006.

¹³ Aguirre Rojas, *op. cit.*, p. 54.

¹⁴ *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. En www.enlacezapatista.org (fecha de consulta: 9 de diciembre, 2015).

La propuesta de la otra campaña, a partir de la *Sexta Declaración*, plantea entre uno de sus objetivos crear una nueva constitución, es decir, un nuevo pacto social, anticapitalista; primero busca transformar a México, a través de un plan de lucha creado por todas las voces de los oprimidos que viven día a día las consecuencias del neoliberalismo; este plan nacional de lucha será creado con todas las voces que cuentan sus dolores. En una siguiente etapa se propone lo mismo en un plano mundial, pues no puede haber una derrota del capitalismo si no se elimina en todo el mundo. En la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* se proyecta la construcción de la otra política.

En la otra política, la paga será la satisfacción del bien cumplido, una actividad de todos los días, que se debe desplegar en todos los espacios de nuestra vida cotidiana, en la casa, la escuela, la calle. Esta política puede y debe ser ejercida por todos y todas, ya que es la gestión y administración de los asuntos públicos y comunes. En palabras del subcomandante insurgente Marcos, se trata de que la mayoría de la gente, pueda tener participación política, y opinar y decidir qué sistema social, qué sistema político, qué gobierno quiere. En el caso de los zapatistas, quienes tienen algún cargo no cobran un sueldo por llevarlo a cabo, la política deja de ser una actividad reservada a los hombres extraordinarios; el elemento más importante es mantener los valores éticos.

Es la democracia directa, asamblearia, no la que delega, ni la representativa en la que otros dicen tomar voz, pero en realidad no escuchan esa voz y la suplantán de acuerdo con sus intereses. Para la otra política lo importante es la democracia directa, la que se da en la asamblea, donde las decisiones se toman por consenso y no son impuestas.

La otra política, se afirma como negación de la política tal como la describimos al principio, se construye desde abajo, está orientada por el espíritu de servir a los demás. La otra política es la que practican las y los zapatistas creando otro gobierno, con siete principios: “obedecer y no mandar, representar y no suplantar, construir no des-

truir, unir no dividir, servir no servirse, bajar no subir y proponer no imponer”.

La autonomía es la otra política, en otro gobierno, es decir, el ejercicio de una forma de organización, a partir de la colectividad, de resolver los problemas que surgen de la vida cotidiana, los problemas de cómo administrar lo que se tiene. Las Juntas de Buen Gobierno son parte de la construcción de la otra política, inspirada en el mandar obedeciendo, que le da privilegio al colectivo, donde la voz la tiene la comunidad y el que está en un puesto de gobierno debe obedecer, es otro gobierno (la relación invertida en la vieja política), es una forma inédita y diferente de concebir las propias funciones de mando y obediencia y, por lo tanto, de asumir y entender el poder político y el poder estatal, como lo plantea Carlos Aguirre.¹⁵ En este otro gobierno el que manda es el pueblo.

Las y los zapatistas conciben la autonomía como el esfuerzo de crear una vida nueva, una sociedad distinta a la capitalista, donde sus propios creadores, sean quienes la impulsen, edifiquen, decidan cómo es que va a ser; como dice el subcomandante insurgente Moisés, es una nueva figura de la organización social, de la vida toda.

Como menciono al inicio, los movimientos indígenas en América Latina están cuestionando el orden social existente; lo plantean partiendo de una cultura diferente, de posicionarse en el mundo de manera distinta y afirmarse en su diferencia. Una de las estrategias que han ocupado es exigir el reconocimiento de su autonomía que se desprende de su derecho a la libre determinación.

Las posibilidades de las autonomías indígenas dentro del capitalismo son pocas, limitadas y reprimidas por el Estado, sin embargo, los pueblos indígenas han logrado resistir a sus ataques que significan muerte, desplazamiento forzado, desapariciones, encarcelamientos, uso de tácticas contrainsurgentes, entre otros. Es necesario transformar el modelo económico-social para crear formas distintas de re-

¹⁵ Aguirre Rojas, *op. cit.*, p. 22.

lacionarnos; no obstante, aunque la tarea es difícil, existen ejemplos de que la autonomía es posible en algún grado, a pesar de sus complicaciones; tal es el caso de las y los zapatistas, así como los pueblos indígenas bolivianos que a partir de mantener su reproducción social basada en su cultura, con todo lo que ello implica y creando su propio *ethos* de sobrevivencia, han logrado permanecer en el tiempo, con sus propios procesos de transformación y recreación mediante la interacción con otras culturas. No se deben olvidar las políticas que el Estado ha realizado contra la organización indígena: el paramilitarismo, la división y la cooptación dentro de las comunidades, como una forma de desarticular la organización y las luchas de los movimientos.

La lucha por la autonomía y la libre determinación se encuentra atravesada por la defensa del territorio; es en territorios indígenas donde se están llevando a cabo megaproyectos carreteros, madereros y mineros que dificultan realizar la praxis autonómica respecto al uso del territorio y los recursos naturales que ahí se encuentran. Es importante destacar que estas luchas de los movimientos indígenas parten de una memoria histórica colectiva; como lo plantea Fabiola Escárzaga,¹⁶ hay matrices civilizatorias complejas de organización comunitaria profunda que han marcado el devenir, la organización y la lucha de estos pueblos. Desde el punto de vista de Raquel Gutiérrez, las luchas retoman el pasado y lo combinan con el presente: “hay nuevas formas de lo político que abrevan de lo más profundo y antiguo del tejido social que tendencialmente pugna por establecer con claridad su propia calidad de proyecto civilizatorio distinto y contrapuesto a la enloquecida acumulación del capital en cualquiera de sus formatos.”¹⁷ Esta otra forma de hacer política recupera la capacidad colectiva de intervenir en los asuntos públicos frente a las imposiciones del capital o del Estado.

¹⁶ Fabiola Escárzaga, “La comunidad indígena en las estrategias insurgentes en México, Perú y Bolivia”, en Gutiérrez y Escárzaga, *op. cit.*

¹⁷ Raquel Gutiérrez, *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*, La Paz, Autodeterminación/SOCEE, 2015, p. 79.

Para continuar reflexionando sobre estas formas organizativas que surgen y van hacia lo comunitario, haciendo política desde la vida cotidiana y comunitaria, cito a Raquel Gutiérrez y su concepto de la política de la autonomía, la cual, dice la autora, es “concreta y particular, habla en primera persona —nosotros nos proponemos hacer tal o cual cosa—;... la política de la emancipación desde la autonomía, busca la desestabilización parcial de aquellas normas e instituciones que impiden su despliegue”.¹⁸

Lo que se está poniendo al centro entre la política institucional dominante y la otra política es la gestión y monopolización de las decisiones públicas por parte del Estado, sobre los recursos naturales y la vida misma. La lucha desde la otra política es por el ejercicio del poder de decisión con todo y los conflictos internos que se generan al interior de los colectivos, comunidades, quienes están llevándolo a cabo.

Pensar en la otra política nos remite a la propuesta de Raquel Gutiérrez sobre el horizonte comunitario-popular ya que, como se mencionó al principio, la otra política es la que se crea en la vida cotidiana, la que pone en juego la decisión de la reproducción de la vida toda y que en el último siglo se ha puesto en juego debido a las consecuencias cada vez más devastadoras del capitalismo, cuyas implicaciones son mayor pobreza, desigualdad, injusticia y despojo de territorios por los proyectos extractivistas y el llamado desarrollo; la autora define al horizonte comunitario-popular como:

un amplio aunque a veces difícilmente expresable conjunto de esperanzas y prácticas de transformación subversión de las relaciones de dominación y explotación, que se ha hecho visible y audible de diversas maneras en los Andes y Mesoamérica desde el amanecer del 94 y durante las luchas más intensas en la primera década del siglo

¹⁸ *Ibid.*, pp. 57 y 58.

XXI. Tales luchas han sido protagonizadas por los diversos pueblos y movimientos indígenas en nuestros países.¹⁹

Esta propuesta de crear y ejercer la otra política nos hace responsables de nuestra vida como comunidad, como seres sociales y gregarios, es comprometernos con nuestro devenir, no dejarles las decisiones a unos cuantos, es no delegar nuestra opinión, es participar en la creación de un mundo a nuestro modo. Como lo planteó el subcomandante insurgente Marcos, en 1996, en la invitación al encuentro intercontinental contra el neoliberalismo y por la humanidad: “es necesario construir una nueva cultura política. Esta nueva cultura política puede surgir de una nueva forma de ver el poder. No se trata de tomar el poder, sino de revolucionar su relación con quienes lo ejercen y con quienes lo padecen”.

Podríamos empezar a sacar a la política de los lugares que se le han asignado como apropiados, como los palacios de gobierno y mirar lo que Luis Tapia llama los no lugares de la política, ejercerla y crearla en nuestra vida cotidiana, moldeándola según nuestros deseos, según lo que proyectamos como vida, como comunidad, como mundo. Bolívar Echeverría induce a acercarse a la descripción y explicación de esta impureza de la política, que podría echar luz sobre ciertas zonas de la vida política que la teoría política contemporánea ha descuidado, ha negado sistemáticamente y que demuestra ser cada vez más determinante para la compleja actividad política realmente existente en este fin de siglo.²⁰

Desde mi punto de vista, los lugares donde podemos voltear a ver es hacia la organización de los pueblos indígenas en resistencia, que luchan desde su vida cotidiana por la vida y por la administración de los bienes comunes; lo que implica que luchan por su propia reproducción de la vida, con sus formas y en colectivo, sin que por ello estén libres de conflicto al interior. En el continente

¹⁹ *Ibid.*, p. 85.

²⁰ Echeverría, *op. cit.*, p. 93.

latinoamericano, tenemos experiencias de ese otro mundo posible: están en Chiapas, Bolivia, Colombia, Chile, Argentina, es decir, en los no lugares de la política; por ello, es sustancial comenzar a visibilizarlos y darles la importancia que tienen dentro del proceso de transformación mundial.

RESISTENCIA INDÍGENA, MOVIMIENTOS ESTUDIANTILES Y LAS AUTONOMÍAS NEOZAPATISTAS

*J. Jesús María Serna Moreno**

La resistencia indígena en América Latina tiene ya más de cinco siglos. Primero contra el colonialismo externo por parte de las monarquías europeas. Más tarde contra el colonialismo interno,¹ producto de un sistema capitalista impuesto a medias sobre una realidad étnicamente diversa. Mucho hay que aprender de esta resistencia que tiene históricamente una expresión en una enorme multiplicidad de modalidades. En el caso de México, en las últimas tres décadas, la resistencia indígena alcanzó su más elevada expresión en las comunidades zapatistas-chiapanecas. Estas comunidades de indígenas tzotziles, tzeltales, tojolabales, choles y mames han llevado a cabo su resistencia a través de su organización, producto del levantamiento armado de 1994. Esta organización se encuentra estructurada mediante cinco “Caracoles” en rebeldía, Juntas de Buen Gobierno, Municipios Autónomos y Asambleas Comunitarias. Sin embargo, la importancia de esta re-

* Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM. Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Sus líneas de investigación son etnia, cultura, poblaciones indígenas y afrodescendientes en América Latina (sernam@unam.mx).

¹ Véase Pablo González Casanova, *La democracia en México*, 9ª ed., México, Era, 1977, pp. 103-108 y, del mismo autor, *Sociología de la explotación*, 11ª ed., México, Siglo XXI, 1987, pp. 223-250.

sistencia y las enseñanzas que nos pueden proporcionar a los no indígenas, muchas veces ha quedado invisibilizada por la figura del subcomandante insurgente Marcos. Se pone atención en lo que él dice y no en lo más valioso que es esta resistencia que han llevado a cabo las comunidades zapatistas o “neozapatistas”, como algunos autores prefieren llamarles. Eso es lo que nos ha querido decir el propio subcomandante, cuya adopción de nombre es ahora Galeano, después de declarar su propio fallecimiento. Ha querido mostrarnos que su existencia puede extinguirse, y con ello no desaparece lo valioso que está detrás de él y que por un racismo propio de quienes subestiman lo que pueden hacer los indígenas, se les ignora o no se les ve. En este trabajo pretendemos mostrar que las enseñanzas de esa resistencia comunitaria pueden tener repercusión y pueden servir de ejemplo para quienes viven en lugares tan alejados como la Ciudad de México y, en específico, para los que formamos parte de la UNAM como maestros, estudiantes o trabajadores de diversa índole.

Asistimos a la Escuelita Zapatista y aprobamos el primer nivel. Ahora estamos empeñados en aprobar el segundo. En ese camino, nos hacemos muchas preguntas. Queremos partir del “caminar preguntando”. Por ejemplo: ¿Cómo entender el mandar obedeciendo desde la UNAM? ¿Es posible? ¿Existen antecedentes que apunten hacia allá? ¿Qué experiencias pasadas podemos considerar de utilidad para el futuro? ¿Qué enseñanzas, desde la perspectiva zapatista, nos dejan las resistencias, desde abajo, que se han vivido en la UNAM? Y, por último, ¿cómo retomar también las enseñanzas de la resistencia que llevan a cabo las comunidades zapatistas, y que pudimos conocer a través de la Escuelita Zapatista, desde nuestra condición de universitarios?

Hemos buscado inspiración en la resistencia zapatista que es, sin duda, la resistencia indígena, en el sentido en que lo decíamos arriba, y que es una más entre muchas otras resistencias también muy valiosas, pero podríamos verla como la más importante en

los últimos años en México, para repensar otras resistencias no indígenas como la del '68, si lo analizamos desde abajo y a la izquierda. En el entendido de que no es lo mismo resistir para sobrevivir que resistir para transformar el mundo, en busca de la emancipación. Los movimientos indígenas se han llevado a cabo en diferentes épocas y lugares por estas dos formas de resistir.² Por su parte, los movimientos estudiantiles (de corto o de largo alcance) pueden ser movimientos por cuestiones al interior de la escuela, universidad o cualquier otro centro educativo o pueden proponer la transformación de un sistema de gobierno o de la sociedad en su conjunto. En cuanto al levantamiento zapatista, aunque en México ha habido otros movimientos indígenas de carácter emancipatorio, ninguno que haya calado tan hondo (según lo ha dicho en múltiples ocasiones el Congreso Nacional Indígena, única organización indígena en un nivel nacional) como el del 94 que aún continúa en constante transformación.

En lo que se refiere al movimiento del '68 pocas veces se escucha, por parte de la gente interesada, a quienes vivimos la experiencia desde abajo. Están ahí los líderes consecuentes, algunos inconsecuentes, otros cada cual con su propia versión y, sin embargo, casi siempre, salvo algunas excepciones,³ el movimiento es visto desde arriba. Desde la mirada de los dirigentes, los más inteligentes, los estrategas, se dice. Y está bien que esta parte cular del movimiento se manifieste, pero como nadie puede arrojarse la propiedad privada del recuerdo, del análisis, de la opinión, del sentimiento, siempre harán falta otras miradas de los

² Véase J. Jesús María Serna Moreno, *México un pueblo testimonio. Los indios y la nación en Nuestra América*, México, Plaza y Valdes/CCyDEL-UNAM, 2001; aunque, desde luego, existe una muy amplia bibliografía al respecto.

³ Quizá la más importante sea la de Raúl Jardón, 1968, *el fuego de la esperanza*, México, Siglo XXI, 1998; aunque habría que tomar en cuenta también a Elena Poniatowska con su afamada obra *La noche de Tlatelolco*, México, Era, 1971, por los testimonios que recoge, aunque, también de alguna manera ponga mucha atención a lo que dicen los líderes.

cientos de miles que participamos en ese entonces, sobre todo si se trata de una mirada de alguien que trata de ver de otra manera esa experiencia. De verla a partir de lo que ha aprendido del zapatismo y su aleccionador proceso emancipatorio.

Se trata, entonces, de diversas maneras de abordar el análisis y un “desde” donde colocarse. Intentaremos lanzar la mirada desde abajo y a la izquierda. Como ya dijimos, sin pretender que sea la única, para su análisis; por lo tanto, habría que ubicar la mirada desde el ras del suelo, desde las asambleas, desde las brigadas, desde los mítines relámpago, desde la elaboración de las pintas en la pared, desde las brigadas que se encargaron del reparto de volantes, desde donde se llevaron a cabo las tareas de las comisiones, de las brigadas, desde las pláticas en los pasillos, las discusiones incesantes y omnipresentes; desde el actuar, pues, de ese monstruo colectivo, sujeto de mil cabezas, nunca asido totalmente, siempre parcialmente apreciado. Hablar, pues, desde el “nosotros” del ‘68, como diría Carlos Lenkersdorf. Ese “nosotros” colectivo que lo lleva a desarrollar una teoría de lo que denominó “lo nosótrico” que él consideraba un aporte de los tojolabales.⁴ Éste, sin embargo, sigue siendo un proyecto de recuperación de esa memoria colectiva, todavía como algo a llevar a cabo. Aquí presentamos sólo el planteamiento general y algunas de sus implicaciones, para referirnos más adelante a la enseñanza emancipatoria del zapatismo o neozapatismo, como también se le ha llamado.

Volviendo a Carlos Lenkersdorf, en sus intervenciones solía referirse a una anécdota que le ocurrió cuando llegó con los tojolabales pues uno de ellos le pidió que les hiciera un examen a todos. Nunca habían tenido uno y querían saber cómo eran los exámenes en las escuelas: “pensé rápidamente en un problema”, nos dijo don Carlitos. “Al escuchar el problema y la tarea para resolverlo, entonces comenzó lo que me enseñaron a mí, lo que

⁴ Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2002.

aprendí de ellos, no sólo su lengua, sino su cultura”. En cuanto escucharon el problema todos se levantaron sin ponerse de acuerdo, espontáneamente, y se fueron al último lugar, al último rincón del saloncito, que era un techo con postas. Y todos participaron activamente para dar su aportación. Y así estuvieron hablando por un tiempo. Después regresaron y me dijeron: “hermano Carlos aquí está la solución del problema. Todos lo entendemos y todos lo resolvimos”. Don Carlos agregó que ya no recordaba el problema, pero nunca olvidaría la manera en que lo resolvieron. Les explicó cómo son los exámenes en las universidades, en las escuelas de primaria, de secundaria, etcétera.

Pero —me dijeron otra vez—, hermano Carlos tú conoces nuestras comunidades, si tenemos un problema, ¿qué hacemos? Nos juntamos todos y no es que cada uno vaya a su casa para individualmente encontrar la solución, ¡no! Todos juntos, porque dinos tú ¿Quién piensa mejor, ¿una cabeza o 25? En cada cabeza tenemos dos ojos, ¿cuáles ven con más claridad dos ojos o 50?⁵

Este es, pues, el pueblo que le enseñó a Carlos Lenkersdorf lo que significa para ellos el “nosotros”. Para mí, el “nosotros” del ‘68 estaba conformado por esos cientos de miles que en su hacer colectivo podían ver mejor, porque estaban considerados como un todo, en vez de lo que miran unos cuantos, por ejemplo sus líderes, por muy importantes que éstos sean.

Inspirado en el pensamiento de Walter Benjamin, Hugo Marcelo Sandoval decía que, “al interrumpirse la reproducción de las formas jerárquicas, coercitivas y de explotación se muestra que la explotación, el Estado y el capital, no han existido siempre, sino que no los necesitamos para vivir, que podemos prescindir y se ha prescindido en muchas ocasiones de esas relaciones sociales, ins-

⁵ Carlos Lenkersdorf, “Lo que los tojolabales enseñan”, en *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, núm. 5, septiembre de 2007.

tituciones y significaciones”⁶ que lo constituyen. “Las rebeliones deshacen —destruyen— las relaciones jerárquicas y coercitivas y crean en el mismo instante relaciones sociales solidarias y dignas”.⁷ Esto es lo que ha logrado el zapatismo con su levantamiento. Y esto nos lleva a mirar de otra manera tales momentos de ruptura y cambio, aunque muchos de ellos, sobre todo en el caso de los movimientos estudiantiles, sean sólo, en ocasiones, cambios pasajeros. Todo eso es lo que hemos vuelto a ver reproducirse en una menor dimensión en cada una de las huelgas en las que hemos participado, sean huelgas estudiantiles o huelgas sindicales.

“Las huelgas, decía Lenin, son escuelas de socialismo”.⁸ En ellas, se rompe con el orden cotidiano; con las jerarquías de la estructura de poder que nos envuelve. Todo se pone en cuestión, todo se discute y, además, todo se decide colectivamente. Las relaciones entre los integrantes de esas grandes colectividades estudiantiles o de trabajadores se hacen más frecuentes y más intensas; el espíritu creativo se agudiza, se ve estimulado y las respuestas más ingeniosas a los problemas más complejos se ponen a prueba; las cualidades que se vuelven más apreciadas son las de la solidaridad, la fraternidad, el desprendimiento, la honestidad; en síntesis, la aspiración a un orden diferente, un mundo más justo, menos desigual, más libre, más humano. Es cierto que también se generan aspectos negativos, pero en esta ocasión quisiera destacar lo que, considero, puede ser útil. Son momentos poéticos en el más profundo sentido de la palabra. Y esa *poiesis* lo permea todo. Muchos mitos se vienen abajo, entre ellos el que los hombres son más

⁶ Hugo Marcelo Sandoval Vargas, “La escuela zapatista: la construcción de un horizonte político organizativo por la autonomía”, en Marcelo Sandoval *et al.*, *La escuelita zapatista. Ensayos y testimonios*, México, Grietas, 2015 (Col. Crisis y Crítica), p. 18. Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Itaca, 2008.

⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁸ Vladimir Ilich Lenin, “Sobre las huelgas”, en *Obras completas*, México, Ediciones de Cultura Popular/Akal [s.f.].

valientes o más fuertes o están mejor preparados que las mujeres para las tareas más difíciles y los trabajos más pesados.

La forma de organización que aparece espontáneamente no es, en realidad, sino la forma que el colectivo escoge para evitar que sean los individuos o los pequeños grupitos de sabiondos los que se trepen en el ejercicio del poder y decidan por los demás. Desde un principio se busca un control efectivo desde abajo, desde las bases, como se dice en la jerga estudiantil y sindical. La propuesta que surge desde abajo es la de una democracia radical, directa, transparente, abierta a los ojos de todo el mundo. A la izquierda radical que ha sostenido este concepto de democracia se le ha tildado de intolerante y se le ha considerado poco democrática por parte de los que se conforman con las “escualideces” de la “democracia” representativa, institucionalizada, legalizada; “democracia” que en sí misma, para muchos, no es nada despreciable; sobre todo en México, dicen, donde ni siquiera este tipo de democracia tenemos, pues lo que hay no es sino una perversión de la democracia formal.⁹

Por otro lado, tenemos algunos marxistas dogmáticos que no aceptaban ninguna crítica al sistema soviético por considerar que toda crítica era hacerle el juego a la “derecha”, a la “burguesía”, al “imperialismo” o a la “reacción”. Con la caída del muro de Berlín, estos dogmáticos con su actitud acrítica y su acomodamiento como funcionarios se fueron al otro extremo y olvidaron que había marxismos contrarios a la ortodoxia que ellos sustentaban en aquellos tiempos, y que, en muchos sentidos, un marxismo crítico era asumido por amplios sectores del estudiantado que leían a Marx,¹⁰

⁹ De esta manera, en México por ejemplo, para nombrar a un presidente de la República, si ya legalmente se declaró ganador a un candidato, aunque haya sido elegido por medio del fraude, se le considera presidente, la supuesta minoría debe ser democrática y debe aceptar su derrota “legal” e “institucional”.

¹⁰ Carlos Marx, *Manifiesto del partido comunista*, Moscú, Progreso, 1976; *El Capital. Crítica de la economía política*, México, FCE, varias ediciones; Carlos Marx, Federico Engels, *Obras escogidas*, 3 ts., Moscú, Progreso [s.f.].

a Lenin,¹¹ a Mao,¹² a Trotsky,¹³ al Che,¹⁴ a Revueltas,¹⁵ a Gramsci¹⁶ y a muchos otros representantes de un marxismo en permanente discusión.

Sin embargo, la demanda fundamental en la que coincidíamos todos era la de la lucha por las libertades democráticas para México.

El movimiento del '68 fue un movimiento democrático por excelencia en el sentido más profundo. Las formas de participación masiva inherentes a la formación democrática se manifestaron no sólo a la hora de votar en una asamblea o en un comité o en alguna comisión, sino que toda la vida cotidiana dentro del movimiento se encontraba inmersa en distintas formas, a cual más creativa, de participación democrática.¹⁷ Y ahí, donde no ocurría así, las críticas llovían por parte de quienes eran excluidos o discriminados. Así, las mujeres, volviendo al ejemplo del machismo, en cuanto se veían desplazadas, protestaban; aprendieron a no quedarse calladas porque las cosas funcionaran de determinada manera en la "normalidad" de un sistema ahora cuestionado. Así es como surgieron corrientes feministas críticas dentro de las organizaciones de izquierda que, en ese entonces, continuaron manteniendo las

¹¹ Vladimir Ilich Lenin, V. I., *El Estado y la revolución*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, varias ediciones; *Obras escogidas*, Moscú, Progreso; entre otras.

¹² Mao Tse-Tung, *El libro rojo*, Madrid, Bruguera, varias ediciones; *Sobre la contradicción*, *Obras escogidas*, 5 ts., Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, varias ediciones.

¹³ León Trotsky, *La revolución permanente*, México, FCE, 1970; entre otras.

¹⁴ Ernesto "Che" Guevara, *El socialismo y el hombre nuevo*, México, Siglo XXI, 1979; *Diario de Bolivia*, La Habana, edición especial de la revista *Bohemia*, 1968 y otros.

¹⁵ José Revueltas, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, México, Era, 1981.

¹⁶ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, México, Era, 1981.

¹⁷ Raúl Álvarez Garín, *La estela de Tlatelolco*, México, Grijalbo, 1988; Sergio Zermeno, *México: una democracia utópica. El movimiento estudiantil del 68*, México, Siglo XXI Editores, 1978.

posturas machistas, como muchas otras las mantienen aún en la actualidad.

En fin, habría mucho que decir en relación a la forma en que se autoorganizó el movimiento y el nivel de democracia participativa, horizontal y omnipresente que se logró poner en práctica. No sería exagerado decir que fue esto lo que se trató de acallar con la brutal masacre, y todo el peso de la violencia despiadada del Estado. La masa estudiantil exigió diálogo público y no “arreglos en lo oscurito”, como intentaron hacer en varias ocasiones incluso algunos de los funcionarios del Estado supuestamente más progresistas, y, desde luego, algunos de los líderes que encabezaron el movimiento. Esto y el hecho de que la lucha estudiantil pudiera repercutir en los sectores populares, sobre todo en los trabajadores del país, fue lo que se trató de eliminar a través de la represión más brutal el 2 de octubre.¹⁸

Pero volvamos a lo que más nos interesa; durante el movimiento del '68 se impidió, en todo momento, que los representantes fueran plenipotenciarios. Todos ellos estaban sujetos a la vigilancia desde las bases y su representación, cuyo mandato era revocable en cualquier momento. De ahí las críticas feroces de la reacción, principalmente desde los medios masivos, al “asambleísmo”, al “sovietismo” de los consejos estudiantiles o el Consejo Nacional de Huelga (lo cual, entre las corrientes estudiantiles ha marcado diversas tendencias: anarquismo, consejismo, autogestión, etc., todos ellos a discusión teórica y a la prueba de la práctica crítica y consciente).

Al interior de la UNAM, la herencia del '68, en este sentido, dejó una cauda de experiencias que transformó *de facto* la estructura, en mucho, autoritaria y antidemocrática de nuestra Máxima Casa de Estudios, a través de autogobiernos como el de Arquitectura y posteriormente el del CCH Oriente, cogobiernos como el de

¹⁸ El 2 de octubre de 1968 estuvimos en el edificio Chihuahua, nuestro testimonio se encuentra en Jardón, *op. cit.*, p. 182.

Economía y el de Medicina, comités de lucha como los de las facultades de Ciencias Políticas y Sociales, y Filosofía y Letras, o experiencias en donde el órgano máximo de decisión siguió siendo por un tiempo la asamblea general como ocurrió en la Facultad de Ciencias.

Esto sucedió también, en diversas instituciones como el Politécnico y en muchas otras escuelas, universidades y colegios. Así, por ejemplo, la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), vivió muy de cerca y de manera muy protagónica el movimiento del '68. Ahí también se vieron modificadas esas estructuras y el proceso de democratización caló hondo y llevó incluso a ciertos actos que muchos consideraron como excesos debido a su radicalización. Del Museo de Antropología (donde se encontraba ubicada en ese entonces la ENAH) salían las marchas. Era el lugar de reunión y ahí se elaboraban las pancartas, se pintaban mantas, etc., etc. De este modo, la ENAH tuvo una participación relevante, su comité de lucha fue uno de los más combativos y democráticos y no siempre se le ha mencionado cuando se habla del movimiento estudiantil del '68.

Todo ello trajo como consecuencia que, en muchas escuelas, las autoridades fueran elegidas democráticamente y se conservaran las asambleas por carrera, las academias, las asambleas generales, los consejos académicos y varios órganos que buscaban el funcionamiento democrático de las escuelas. Algo de ello aún continúa existiendo, aunque habría que decir que, en general, ha sido muy difícil mantener dichas estructuras, cuando se vuelve a la cotidianidad en la que tienden a prevalecer las tendencias originadas desde los órganos de poder de la estructura antidemocrática del Estado. Las presiones económicas por la restricción de los recursos, la cooptación, la burocratización y la corrupción tienden a prevalecer con el tiempo y renacen con fuerza en cuanto se vuelve a la "normalidad".

En 1968, Zacatenco, el "Casco" de Santo Tomás, la Normal Superior, Chapingo e incluso escuelas privadas como la Universidad

Iberoamericana, vivieron procesos de democratización interna y tuvieron momentos gloriosos de participación masiva y democrática de alumnos, maestros y hasta algunas autoridades que se sumaron al paro; no todas ellas respetuosas de las decisiones colectivas, por cierto. De esta manera, en cada nuevo movimiento, la memoria colectiva recurre al pasado para aprender de él. En ese sentido, el movimiento del '68 sigue siendo la fuente de inspiración más rica y prolija en experiencias para las nuevas luchas, cuando menos hasta antes del '94.

Habría que decir también, que el movimiento del '68 no surgió de la nada. Tuvo sus antecedentes de los cuales se habló mucho en su momento, pero, inevitablemente, han ido quedando olvidados con el tiempo: el movimiento ferrocarrilero, el del magisterio nacional, el de los médicos, el del Politécnico y algunas universidades de provincia como la de Puebla o la de Michoacán.¹⁹ En particular, a nosotros nos parece de vital importancia el movimiento del '66 en la UNAM; ya que, por lo general, cuando se ha tratado el tema se le ha desvirtuado o se le ha comprendido muy poco en sus aspectos trascendentales, ya que casi siempre se le critica y relaciona con la caída del rector de "izquierda", Ignacio Chávez, debido a la acción de los priistas de la Facultad de Derecho, lo que fue cierto, pero, ni con mucho lo más importante. No se menciona, por ejemplo, la estructura autoritaria que impuso durante su mandato el rector Chávez. En las escuelas había prefectos, mandaban las Federaciones Universitarias de Sociedades de Alumnos (FUSAS), existían muchos grupos porriles como el Movimiento Unificador de Renovadora Orientación (MURO) y el grupo anticomunista (GUIA), se castigaba la participación política. Y todo eso se cuestionó con el movimiento del '66 que se extendió por toda la UNAM; uno de sus logros fue que a los preparatorianos (que en esa generación se les había aumentado un año más a sus estudios pues

¹⁹ Ramón Ramírez Gómez, *El movimiento estudiantil de México*, México, ERA, 1969; también Jardón, *op. cit.*

se pasó del plan de dos al plan de tres años) no se les hiciera examen de admisión a los alumnos (después de que la UNAM ya los había aprobado). Esto del llamado “pase automático” de la prepa o el bachillerato del CCH a la UNAM ha sido una de las cuestiones, a mi juicio, peor comprendidas entre las demandas estudiantiles. El recuerdo de ese y otros movimientos ha renacido en cada nueva lucha aquí en la UNAM. Esta incorporación ha llevado a generar la lucha contra los rechazados, fenómeno ocasionado por la no admisión a la UNAM de miles y miles de aspirantes a través del llamado examen único.

Por otra parte, la matanza, es decir la represión violenta y masiva del Estado, es algo por supuesto a todas luces reprochable y que no se debe olvidar. De ahí la consigna de que “2 de octubre no se olvida”, porque ello significa actualmente no olvidar la lucha contra la impunidad. Es decir, seguir exigiendo que se haga justicia y se castigue a los responsables que aún se encuentran vivos. Esta exigencia es una demanda justa y apoyable. Esto es lo que quieren borrar aquellos que critican el hecho de que se ponga énfasis en la matanza de estudiantes, en los muertos: “Necrofilia”, dicen algunos, “martirologio”, dicen otros; también se argumenta que hablar de la enorme cantidad de caídos genera miedo a participar e inhibe la lucha, porque se deja de lado lo más rico en enseñanzas del movimiento que fue la primavera vivida durante meses, la fiesta de la participación, la creatividad masiva en las calles, en las escuelas, en las aulas; la poesía en los muros. A nosotros nos parece que se deben ver las dos caras de la moneda, sin caer en pesimismo inmovilizadores ni en optimismos que no sean, en alguna medida, realistas.

Sobre esto último, no hay que olvidar que en la época de los sesenta lo que imperaba casi en un nivel mundial era la convicción de que habría que exigir lo imposible. La consigna durante mayo en París era la de “¡La imaginación al poder!”, “¡Seamos realistas,

exijamos lo imposible!”,²⁰ es decir la dimensión utópica del impulso en el quiebre de la tensión entre lo real y lo posible. Eso que ha estado presente en los movimientos no sólo estudiantiles, sino en todos los movimientos culturales, políticos y sociales. No podemos perder esta perspectiva utopista del ‘68; por supuesto, no en su sentido de falta de visión científica, como lo señaló con justeza, en su crítica al socialismo utópico, Carlos Marx; sino en lo que tiene la utopía de movilizadora, de esperanzadora, de proyección hacia el futuro. Pero para sacar conclusiones desde una perspectiva zapatista del movimiento del ‘68, se requiere, además, del método de “caminar preguntando”, saber escuchar y mirar desde las bases; se requiere entender a cabalidad lo que es una visión crítica de izquierda, radical, emancipatoria. Todo esto lo vemos repetirse en otros movimientos estudiantiles, pero también y de manera más profunda en la rebelión de los indígenas chiapanecos, pero con nuevas y más consolidadas experiencias.

Así, en 1986 ante la imposición de cuotas que iniciaban un proceso de privatización de algunos servicios que atentaba contra la gratuidad de la educación media superior y superior, se llevó a cabo un movimiento estudiantil en la UNAM. En esa ocasión (31 de octubre de ese año) se formó el Consejo Estudiantil Universitario, al igual que el CEU de 1966 y, por primera vez, se logró el diálogo público con los representantes del rector Jorge Carpizo McGregor (negado en 1968 por el autoritarismo enfermizo del presidente Gustavo Díaz Ordaz). La lucha terminó en 1987 con opiniones encontradas respecto a los acuerdos “asumidos” por el Consejo Universitario para que se realizara un Congreso Universitario, el cual se llevó a cabo en 1990, pero ya sin huelga y con toda la “institucionalidad” a cuestas. El resultado no fue el esperado por los estudiantes y salvo la demanda de los Consejos Académicos de Área, aunque desnaturalizados (pues se aprobaron en una

²⁰ Jardón, *op. cit.*, p. 16; también de él mismo *Travesía a Ítaca*, México, Cenzontle, 2008.

versión burocratizada y con mayoría de autoridades sobrerrepresentadas), prácticamente todo quedó igual.

En 1999 se volvió a paralizar la UNAM contra el Reglamento General de Pagos, en esa ocasión durante un año de huelga, la cual ganó en buena medida (y provocó la renuncia del rector Francisco Barnés de Castro), sin embargo, el triunfo se mediatizó al final mediante la represión con la entrada de la policía, según varios comentaristas, con la complacencia del nuevo rector Juan Ramón de la Fuente. Estas dos huelgas pararon las medidas neoliberales sobre educación en nuestra Máxima Casa de Estudios. Aquí, sin embargo, no entramos a su análisis porque no es el objetivo central de nuestro texto. Y, por último, otra huelga estudiantil de reciente realización fue la de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) contra María Esther Orozco, una rectora represiva y profundamente autoritaria. Como decíamos, en cada una de estas huelgas estudiantiles, las enseñanzas anteriores eran actualizadas con la memoria colectiva de aquellos que habían vivido las experiencias anteriores o sabían de ellas, se volvieron a retomar ejemplos y en cada una se crearon también iniciativas novedosas.

De regreso con el levantamiento zapatista podemos decir que, en su proceso de transformación, fue descubriendo la importancia de lo autonómico. Como dijo el subcomandante insurgente Marcos el levantamiento zapatista en un principio fue “para hacerle la guerra al olvido y al desprecio”. En las comunidades indígenas ya se perfilaba la satisfacción de las necesidades, en situación de apoyo mutuo, autoemancipación y autonomía. Un convivir para la situación del deseo que proporciona el placer de la vida misma. Pero les llevó mucho tiempo más comprender plenamente, sobre todo a los que llegaron de fuera, que la emancipación sólo puede ser autoemancipación y ella se constituye a través del ejercicio de la autonomía.

Los zapatistas han logrado mantener su proceso de autonomía durante más de veinte años. Han durado más que cualquier otra

experiencia revolucionaria del siglo XX; consecuentes con un horizonte autónomo, han generado instituciones no estatales como los Municipios Autónomos, las Juntas de Buen Gobierno, y los Caracoles, junto a formas de vida distintas a través de la autogestión, en la educación, la salud, la cultura, el trabajo; han tomado en sus manos la tierra para vivir en un sentido anticapitalista.²¹

La autonomía zapatista parte del potencial instituyente de 520 años de resistencia contra el colonialismo. La resistencia anticolonial es un devenir discontinuo de los pueblos que les ha permitido seguir existiendo, pues con todo y 520 años de capitalismo, nos comparten que la resistencia es lo que les permitió mantener su rumbo.²² En su lucha, han ido descubriendo la importancia de los siete principios del EZLN: “servir y no servirse, representar y no suplantar; construir y no destruir; obedecer y no mandar; proponer y no imponer; convencer y no vencer; bajar y no subir”.²³

A través de “su discurso y su práctica política, los zapatistas han venido difundiendo su propuesta emancipatoria. Desde 1993, los zapatistas se distanciaron de la forma en la que se había entendido la emancipación de manera dominante durante el siglo XX”.²⁴ Pero, además,

La propuesta política antisistémica del zapatismo se fundamenta en promover procesos de organización a nivel mundial para la recuperación de los medios de producción, distribución, circulación y consumo, que permitan al sujeto social la reabsorción de la política

²¹ Revista *Rebeldía*, núm. 50, 2007.

²² La resistencia, como decía Mario Vargas Llosa (aunque no sea “santo de mi devoción”) “está subordinada a una esperanza, a la ilusión de un cambio histórico posible para lograr una vida mejor, más que al mero repudio de lo existente”. Citado por Jardón, 1968, *el fuego de la esperanza...*, p. 14.

²³ Así nos lo hicieron saber a quienes asistimos al *II encuentro de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo*, entre los días 20 y 29 de julio de 2007.

²⁴ Rodrigo Rubén Hernández González, texto inédito, proporcionado por el autor, p. 167.

al conjunto social, construyendo un nuevo tipo de relaciones entre la sociedad y con la naturaleza, cuyo eje sea la vida digna centrada en la democracia, la libertad y la justicia.²⁵

En el año 2012 se dio a conocer la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* considerada, por ellos mismos, como la más zapatista de sus declaraciones. En ella se plantea la lucha global contra el capitalismo. Con la construcción de la autonomía a una escala global²⁶ los zapatistas extendieron su propuesta en un plano mundial, mientras en el nivel local continuaron la construcción de sus propias instancias de gobierno autónomo, primero con la creación de los Municipios Autónomos mediante los cuales recuperaron sus tierras y su territorio y, posteriormente, con los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno, tal y como se mostró durante el II Encuentro de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo.²⁷ Poco a poco, a través del ejercicio de su autonomía y de la práctica interna y con la sociedad civil, de lo que los zapatistas llaman el “caminar preguntando”, comenzaron a generar iniciativas que permitieron cambiar el énfasis de la lucha por la liberación nacional por el de la lucha contra el capitalismo mundial. En este proceso los zapatistas fueron abandonando la idea de revolución, sustituyéndola por la de “resistencia” y “rebeldía”, más adecuada a su propuesta de transformación y emancipación.

²⁵ *Ibid.*, p. 168.

²⁶ Como la ha llamado Carlos Aguirre Rojas, en su texto *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*, México, Contrahistoria, 2010.

²⁷ En otro trabajo —J. Jesús María Serna Moreno, “Las comunidades zapatistas, una autonomía en los hechos”, en Silvia Soriano [coord.], *Los indígenas y su caminar por la autonomía*, México, CIALC-UNAM/Ediciones EON, 2009— [Anotábamos que] “En las diversas mesas de trabajo, los comandantes y comandantas, así como las bases de apoyo, explicaron los trabajos que por más de trece años han realizado en la construcción de la autonomía. En esta ardua labor, la recuperación y la defensa de tierras ha sido fundamental, según ellos mismos explicaron.”, p. 75.

Ya en 2007, durante el mencionado II Encuentro, don Juan Chávez decía al respecto que:

El mensaje que escuchamos ayer por la tarde con relación a las experiencias de educación autónoma zapatista y de los promotores de salud, nos muestra los avances que se realizan a partir de las experiencias que se están haciendo aquí y que parten de una organización con bases sólidas. Son aportaciones muy importantes para los que tenemos oportunidad de escuchar, de analizar, ya que parten de conocimientos muy profundos, de siglos, de generaciones, conocimientos milenarios de los pueblos primeros, tanto de tribus, comunidades y naciones indígenas que pueblan sus territorios. Fortalece la idea de aplicar esos conocimientos, tanto en la medicina tradicional como en la educación de nuestros pueblos.²⁸

Así, podríamos definir la “rebeldía” como la búsqueda de la transformación de la sociedad desde abajo, mientras la “resistencia” sería el proceso de autoorganización popular que posibilita esa transformación; es decir, que la “resistencia” estará asociada, en el caso de las comunidades zapatistas, a la práctica autonómica del “mandar obedeciendo”, mientras la “rebeldía” estará asociada a la búsqueda por el EZLN de la transformación global de la sociedad desde abajo; es decir, la autoemancipación.

La transmisión más clara y precisa de todo esto ocurrió con la Escuelita Zapatista para quienes asistimos con la idea de recibir sus enseñanzas. Fue el momento de poder escuchar y mirar.²⁹ Fue así como aprendimos que la libertad es una experiencia de vida para tenerla desde hoy y no una promesa para “después del Es-

²⁸ Entrevista al delegado purépecha Juan Chávez, realizada por J. Jesús María Serna Moreno en el II Encuentro de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo, en Silvia Soriano Hernández [coord.], *Testimonios indígenas de autonomía y resistencia*, México, EÓN, 2009, pp. 123 y 124.

²⁹ Raúl Zibechi, *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías, autonomías y emancipaciones en la era del progresismo*, México, Bajo Tierra, 2015.

tado”. Entendimos que “tenemos que lograr hacer la revolución de la vida cotidiana aquí y ahora”. Crear espacios de encuentro y diálogo donde coincidan y luchen juntos movimientos, comunidades, barrios, colectivos y personas desde lo que cada quien es, así como desde sus localidades. Los universitarios tendríamos que retomar estas nuevas experiencias para enriquecer nuestra memoria colectiva que no puede tampoco perderse en el olvido. La resistencia indígena llevada a cabo por parte de las comunidades zapatistas puede tener enseñanzas que nos sean de utilidad a los universitarios, cuando menos para entender de otra manera nuestras experiencias pasadas como el movimiento de 1968 y otros movimientos estudiantiles en México.

RESISTENCIAS INDÍGENAS EN MÉXICO: ¿MÁS MOVIMIENTOS, MISMA ORGANIZACIÓN?

*Carlos Abraham Ortega Muñoz**

PRECONCEPCIÓN DE LAS RESISTENCIAS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA Y MÉXICO

La palabra resistir tiene una variedad de significados, depende del enfoque en el que se le considere, sin embargo, siempre lleva consigo la noción de oposición. Un cuerpo recibe de un agente externo “algo” que ejerce fuerza o presión sobre él, sin lograr moverlo, ocasionarle daños o transformación en su composición. Desde un punto de vista social, resistir es rechazar el intento de imposición de un sufrimiento físico o psicológico a través del mantenimiento de las cualidades propias pese al hostigamiento de la amenaza. Sin dejarse vencer, se niega al ordenamiento construido por algo/alguien para propagar daño o alteración de manera parcial o total sobre un individuo o una colectividad.

La “resistencia” es la capacidad de “resistir” y las “resistencias indígenas” u “originarias”¹ no pueden ser explicadas en singular

* Egresado de la licenciatura en Relaciones Internacionales de la FCPyS-UNAM. Actualmente se desempeña como asistente de investigación y tutor responsable intercultural en el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad de la UNAM (PUIC-UNAM) (carloos_om@hotmail.com).

¹ No es menester en dicho escrito debatir sobre el uso de los términos “indígena” u “originario”, se emplea de manera indistinta, puesto que el objetivo del texto es dar

sino en plural, debido a que los sujetos protagonistas no son uniformes en el continente; se deben y adecuan a los contextos específicos donde habitan, se organizan de acuerdo a sus formas particulares de pensar y combaten las amenazas que los acechan a través de diferentes medios, como oposición directa al agresor o las resistencias simbólicas (expresiones o prácticas culturales).

Por lo tanto, las resistencias indígenas en el continente latinoamericano se deben percibir más allá del discurso de los “524 años en lucha y resistencia”, son parte de un proceso histórico-político (ecos en el tiempo) y no “un nuevo movimiento social”. La preconcepción sobre que las movilizaciones de los sujetos indígenas u originarios tienen que ser categorizadas como “un nuevo movimiento” social es consecuencia de la visión de los encargados de llevarlos a un canal de explicación y de los espacios donde se permite hablar de ellos. La crítica está en que los teóricos o académicos de los movimientos sociales se han dedicado a interpretar el por qué y el para qué de la colectividad de la sociedad industrial, es decir, las luchas campesinas, obreras o sindicales como actores principales en contra de las relaciones de producción vigentes.

En México, justamente a partir de quienes son los sujetos responsables de llevar los movimientos indígenas a las esferas de exposición, con las demandas y exigencias surgidas de éstos, se podría llegar a pensar que sólo uno o algunos pocos son los más ejemplares o representativos de los más de 15.7 millones de indígenas² en el país.

Si bien, las movilizaciones indígenas tienen una lucha en común que es la resistencia a la intolerancia de su existencia tanto física como simbólica, como es el caso de Cherán, Michoacán; el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas;

a conocer una aproximación a la forma de organización y movilización de los sujetos protagonistas en resistencia dentro del territorio mexicano.

² De los 15.7 millones de indígenas, 6.6 millones hablan alguna de las 68 lenguas reconocidas por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. INEGI, *Principales resultados del censo de población y vivienda 2010*, México, 2011, p. 67.

Xochicuaultla en el Estado de México, y los wixárikas, en Cerro Quemado, San Luis Potosí, las demandas del agua por el pueblo yaqui no son las únicas ni las más emblemáticas por su acercamiento con organizaciones/colectivos o porque los medios televisivos-digitales dominantes los presentan como una alteración al *statu quo* del sistema imperante, cuestión que les proporciona mayor difusión al exterior de sus comunidades.

La consecuencia de lo anteriormente descrito se vislumbra en la concepción de que los movimientos indígenas u originarios con “voz” en los medios de comunicación dominantes son los que tienen mayor importancia y hablan por la totalidad de los sujetos indígenas.

De modo similar, preponderar al EZLN como punto de referencia y comparación para explicar las movilizaciones indígenas en México e incluso creer que antes del año 1994 no existía organización de la población originaria en el territorio, resulta perjudicial para comprender las resistencias indígenas, el surgimiento y la consolidación de las mismas, debido a que siempre se pone como punto de referencia para determinar si una resistencia es “viable”, “correcta” o “deseable”, una opción de organización viable.

El EZLN exigió “para todos todo”: “techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, independencia, democracia, libertad, justicia y paz”,³ en otras palabras configuró una demanda política a través de las declaraciones de la Selva Lacandona: la irrupción de los indígenas con el cuestionamiento de su relación frente al Estado. Empero, ¿qué pasa con las problemáticas que afrontan los pueblos indígenas que difícilmente son apoyados por organizaciones/colectivos o no son mediatizados en los periódicos, la televisión y redes sociales? ¿Cuál es la forma de reaccionar de los sujetos

³ Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*. En *ezln.org.mx*, http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_a.htm (fecha de consulta: 2 de enero, 2015).

amenazados? ¿Cómo constituyen “resistencias”, “movimientos” y cómo se están organizando?

PROBLEMÁTICAS QUE AFRONTAN LOS PUEBLOS INDÍGENAS NO MEDIÁTICOS

México posee entre 10 y 12% de la biodiversidad mundial y su territorio cubre 1.3% de la superficie total continental del planeta.⁴ Los pueblos originarios que habitan en el país son dueños de 22 millones, 624 mil hectáreas, es decir 21.9% de ejidos y comunidades, en 1115 municipios de los 2457. De los 971 núcleos agrarios con selvas en el país, 526 están en 233 comunidades indígenas; además conservan 35.1% de los bosques del país.⁵

El tema a tratar deriva de una investigación realizada con diez estados, 66 municipios y 76 comunidades indígenas diferentes, donde existe concentración de quince pueblos originarios.⁶ Los

⁴ Semarnat, *¿Y el medio ambiente? Problemas en México y el mundo*, México, Semarnat, 2007, p. 52.

⁵ Rubén Martín, “Pueblos Indios y Despojos”, en *eleconomista.com.mx*. En <http://eleconomista.com.mx/antipolitica/2013/08/09/pueblos-indios-despojos> (fecha de consulta: 2 de enero, 2016).

⁶ Los nombres de los lugares elegidos están organizados por estado, municipio, comunidad. Los pueblos indígenas a mencionar son de acuerdo con la contextualización de las comunidades donde versa el estudio, es decir, pueden no ser los únicos, ni la población total, pero de los que se sabe su presencia predominante en dichas localidades.

Chiapas: Chenalhó, Chenalhó (*batsil winik'otik* o *tzotzil*); Chamula, San Juan Chamula (*batsil winik'otik* o *tzotzil*); Pantelhó, San Joaquín (*winik'atel* o *tzeltal*).

Coahuila: Melchor Múzquiz, El Nacimiento (*kikapoo* o *kikapú*).

Estado de México: Chalmita, Ocuilan (otomí); Ixtlahuaca, San Ildefonso (mazahua); Jilotepec, San Lorenzo Nenamicoyan (otomí); San Felipe del Progreso, Mayorazgo (mazahua); San Felipe del Progreso, Rioyos Buenavista (mazahua); Temascalcingo, Santa Ana Yenshu Centro (mazahua); Temascalcingo, Temascalcingo (mazahua); Temoaya, Ejido de Dolores (otomí); Texcoco, Santa Catarina del Monte (nahua).

Guerrero: Chilapa de Álvarez, Acatlán (nahua); Chilapa de Álvarez, Chilapa (nahua); Cocula, Cocula (nahua); Iguala de la Independencia, El Carmen (nahua); Zitlala, Zitlala (nahua).

estados elegidos albergan la mayor biodiversidad del país, que es “la variabilidad de organismos vivos de cualquier fuente, incluidos, entre otras cosas, los ecosistemas terrestres y marinos y otros ecosistemas acuáticos y los complejos ecológicos de los que forman parte; comprende la diversidad dentro de cada especie, entre

Hidalgo: Cardonal, El Bingu (otomí); Chilcuautila, San Ana Batha (otomí); Huautla, Tohuaco I (nahua); Ixmiquilpan, El Maye (otomí); Ixmiquilpan, Ixmiquilpan (otomí); Ixmiquilpan, Orizabita (otomí); Tecozautla, La Presa (otomí); Tecozautla, Tecozautla (otomí).

Oaxaca: El Barrio de la Soledad, El Barrio de la Soledad (zapoteco); Huajuapán de León, Santiago Chilixtlahuaca (mixteca); Huautla de Jiménez, Huautla de Jiménez (mazateco); Ixtlán de Juárez, Santa Cruz Yagavila (zapoteco); Miahuatlán de Porfirio Díaz, Miahuatlán de Porfirio Díaz (zapoteco); Putla Villa de Guerrero, La Laguna Guadalupe (triqui); Putla Villa de Guerrero, San Andrés Chicahuaxtla (triqui); Putla Villa de Guerrero, Santo Domingo del Estado (triqui); Reyes Etna, Reyes Etna (zapoteco); San Agustín Tlacotepec, San Agustín Tlacotepec (mixteca); San Felipe Jalapa de Díaz, Playa Chica (mazateco); San Francisco Nuxaño, San Francisco Nuxaño (mixteca); San Jerónimo Sosola (mixteca); San José Tenango, Rancho Quiroga (mazateco); San Juan Bautista Guelache, San Juan Bautista Guelache (zapoteca); San Juan Petlapa, Santa María Lovani (chinanteco); San Juan Lalana, San José Río Manso (chinanteco); San Lucas Ojitlán, San Lucas Ojitlán (chinanteco); San Miguel el Grande, San Miguel el Grande (mixteca); San Miguel Soyaltepec, Isla Soyaltepec (mazateco); San Pedro Pochutla, Santa María Limón (zapoteco); San Pedro y San Pablo Ayutla, Ayutla Mixes (*ayuuijk* o mixe); Santa Lucía Monte Verde, Icahuico (mixteca); Santa María Alotepec, San Isidro Huayápam (*ayuuijk* o mixe); Santa María Peñoles, Santa Catarina Estetla (mixteca); Santa María Tlahuitoltepec, Santa María Tlahuitoltepec (*ayuuijk* o mixe); Santiago Jamiltepec, Jamiltepec (mixteca); Santiago Juxtahuaca, La Sabana (triqui y mixteco); Santiago Yosondúa, La Primavera (mixteca); Santos Reyes Nopala, Santos Reyes Nopala (chatino); Tamazulapam del Espíritu Santo, Tamazulapam del Espíritu Santo (*ayuuijk* o mixe); Totontepec Villa de Morelos, San Miguel Metepec (*ayuuijk* o mixe); Totontepec Villa de Morelos, Totontepec Villa de Morelos (*ayuuijk* o mixe); Villa Hidalgo Yalalag, Villa Hidalgo Yalalag (zapoteco); Villa Talea de Castro, Villa Talea de Castro (zapoteco).

Puebla: Cuetzalán del Progreso, Cuauhtapanaloyan (nahua); Huatlatlauca, San Nicolás Atlalpan (nahua); Ixtepec, Ixtepec (nahua y totonaca); Tochimilco, San Francisco Huilango (nahua); Xicotepc de Juárez, Xicotepc de Juárez (nahua y totonaca); Xochitlán de Vicente Suárez, Huahuaxtla (nahua); Zapotitlán de Méndez, Nanacatlán (tononaca); Zinacatepec, Zinacatepec (nahua).

San Luis Potosí: Tancanhuitz, Tamaletom (*téenek* o huasteco).

Tlaxcala: Altzayanca, Xaltitla (nahua); Magdalena Tlaltelulco, Magdalena Tlaltelulco (nahua); San Juan Totolac, San Juan Totolac (nahua).

Veracruz: Ixcatepec, Santa María Ixcatepec (nahua); Santiago Sochiapan, San Gabriel de la Chinantla (chinanteco).

las especies y de los ecosistemas”.⁷ En los sitios enunciados se enfrentan a problemáticas y conflictos de diversa índole, entre ellos: contaminación de ríos, lagos, manantiales y ojos de agua; concesiones del gobierno federal a empresas transnacionales para llevar a cabo minería a cielo abierto, *fracking* o fracturación hidráulica; tala inmoderada o clandestina; siembra de transgénicos; erosión de suelos; caza clandestina; turismo excesivo; desechos tóxicos; expropiaciones gubernamentales; despojo de tierras/territorios, y el embate del crimen organizado.

A continuación se enlistan los estados en cuestión, cada uno de ellos con sus datos representativos:

- Chiapas: posee 11 223 especies pertenecientes a diversos grupos biológicos; cuenta con 17 tipos de vegetación y se concentra más de 30% de escurrimiento fluvial del país.⁸
- Coahuila: cuenta con yacimientos naturales de carbón y minerales como hierro, barita y fluorita, plata y cobre, zinc y fosfita. Posee bosques de coníferas y encinos. Algunas especies en peligro de extinción son: berrendo, bisonte americano, topo, carpa, puerco espín, codorniz y coyote.
- Estado de México: encontramos 3 524 variedades de plantas, 125 especies de mamíferos y 490 de aves. Tiene cuatro cuencas hidrográficas: Balsas, Valle de México, Lerma y Golfo Norte que abastecen de agua aproximadamente a 23 millones de habitantes del centro del país.⁹
- Guerrero: ocupa el cuarto lugar en biodiversidad del país con 6 000 especies de plantas, 46 de anfibios, 114 de reptiles, 545 de aves y 207 de mamíferos. En él se insertan zonas de

⁷ ONU, *Convenio de Naciones Unidas sobre la Diversidad Biológica*, Río de Janeiro, 5 de junio, 1992.

⁸ Conabio, *La biodiversidad en Chiapas: estudio de Estado*, vol. 1, México, Conabio/Gobierno del estado de Chiapas, 2013.

⁹ Gerardo Ceballos, Rurik List *et al.* [comps.], *La diversidad biológica del Estado de México*, México, Conabio/Gobierno del Estado de México, 2009.

minerales metálicos como oro, plata, cobre, plomo, hierro, cinc, mercurio, antimonio y tungsteno.¹⁰

- Hidalgo: cuenta con bosques húmedos de montaña, de coníferas, de encinos, pastizales y matorrales; posee minerales como manganeso, caolín, arcillas, obsidianas. Algunas especies de fauna incluyen: zorros, zarigüeyas, armadillos, pinacates y víboras de cascabel.
- Oaxaca: es el estado con mayor biodiversidad del país, “8 431 especies de plantas vasculares, 1 431 de vertebrados y más de 3 000 de invertebrados”.¹¹ Cuenta con minerales como mica, cantera, mármol y antimonio.
- Puebla: posee 6 026 especies pertenecientes a diversos grupos biológicos, y 15% de la biodiversidad mexicana, cuenta con minerales como gas, oro, plata, caliza, grava, yeso, arcilla, olivino y mármol. Tiene cuatro regiones hidrológicas: Balsas, Pánuco, Tuxpan-Nautla, Papaloapan.¹²
- San Luis Potosí: ocupa el noveno lugar en biodiversidad del país con 891 tipos de vertebrados, 62 especies de peces, 41 de anfibios, 147 de reptiles, 487 de aves y 154 de mamíferos. Se encuentran yacimientos de cobre, plata, zinc, antimonio, mercurio y estaño.¹³

¹⁰ “En Guerrero, la mina de oro más grande de Latinoamérica”, en *crónica.com.mx*. En <http://www.cronica.com.mx/notas/2005/212974.html> (fecha de consulta: 3 de enero, 2016).

¹¹ David Ortega del Valle, “Biodiversidad de Oaxaca, la mayor de México”, en *elorienten.net*. En <http://www.elorienten.net/home/2012/07/16/mexico-uno-de-los-5-paises-megadiversos-del-mundo-y-oaxaca-el-estado-mas-biodiverso-del-pais-2/> (fecha de consulta: 3 de enero, 2016).

¹² Conabio, *La biodiversidad en Puebla: estudio de Estado*, México, Conabio/Gobierno del Estado de Puebla, 2011.

¹³ Miguel Ángel Villa Perches [coord.], *Conocimiento de la diversidad y distribución actual del maíz nativo y sus parientes silvestres en México*, San Luis Potosí, SAGARPA, 2010.

- Tlaxcala: predominan los bosques de coníferas y encinos, “la agricultura ocupa 74% de la superficie estatal”¹⁴ y posee reservas de minerales, petróleo y gas.
- Veracruz: ocupa el tercer lugar en biodiversidad del país con una flora calculada entre 7 700 y 9 136 especies; 2 300 invertebrados, 103 especies de anfibios, 220 de reptiles, 719 de aves y 191 de mamíferos. Tiene dos regiones hidrológicas (Golfo Norte y Golfo Centro), destacan los ríos Coatzacoalcos y Papaloapan que contienen aproximadamente 30% del escurrimiento fluvial nacional.¹⁵

Pongamos por caso a Coahuila, Guerrero y Puebla, regiones que experimentan los efectos de la minería. La contaminación del río Sabinas por el vertimiento de agua utilizada en las plantas lavadoras de carbón y fluorita ha impactado el asentamiento kikapú de “El Nacimiento” (Coahuila), y ha ocasionado que los pobladores migren a Estados Unidos como jornaleros o como trabajadores en el casino Lucky Eagle, contribuyendo a la asimilación cultural y la reproducción del “American way of life”.

En la montaña baja de Guerrero, la población nahua no solamente es amenazada por el crimen organizado y el narcotráfico; en el municipio de Cocula también lo es por la extracción de oro de parte de la empresa canadiense Torex Gold Resources Inc., cuyo uso de la dinamita y derrame de arsénico han impactado la actividad pesquera. Iguala mantiene en funcionamiento el proyecto auspiciado por Productos Mexicanos de Cantera S.A. de C.V., del cual extrae mármol de sus montañas ocasionando la pérdida de flora y fauna de la zona.

¹⁴ INEGI, “Información por identidad: Tlaxcala”, en inegi.org.mx. En http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/tlax/territorio/recursos_naturales.aspx?tema=me&e=29 (fecha de consulta: 4 de enero, 2016).

¹⁵ Conabio, *La biodiversidad en Veracruz: estudio de estado*, vol. I, México, Conabio/Gobierno del Estado de Veracruz, 2011.

La región de la Sierra Norte de Puebla se distingue por el otorgamiento de concesiones por parte del gobierno a empresas privadas como Almaden Minerals, Autlán, Grupo México, Deselec, entre otras, para llevar a cabo 440 proyectos mineros y 233 pozos de fracturación hidráulica.¹⁶ En comunidades como Xicotepec de Juárez se encuentra la Mina París o en Cuetzalan del Progreso, se ha negado a permitir el funcionamiento de las minas Atexcaco 1, Atexcaco 2 y Macuilquila; la población nahua y totonaca de la zona ha denunciado estar viviendo un ambiente de hostigamiento e intimidación por parte de las empresas extractivas, además de verse afectados por la alteración de los mantos acuíferos, erosión de suelos y muerte o migración de la fauna que habita en ese entorno.

En los estados de México y Veracruz, los pueblos mazahuas, nahuas y otomís afrontan las problemáticas derivadas de los desechos industriales arrojados por las fábricas a ríos y lagos. Incluso, las comunidades de Mayorazgo en San Felipe del Progreso o Chalmita en Ocuilan están asediadas constantemente por parte de las tres esferas de gobierno, que han tratado de privatizar, entubando manantiales y ojos de agua para abastecer localidades alejadas como Toluca, Huitzilac, Tres Marías y Cuernavaca.

La localidad nahua de Xalitla en Tlaxcala presenta dificultades con los recursos maderables. La tala clandestina ha originado sequías y disminución del nivel de agua en los ríos haciendo que plantas medicinales y endémicas de la región como el maguey empiecen a extinguirse.

En Chiapas, Hidalgo, Oaxaca y San Luis Potosí, una de las principales problemáticas deriva de los efectos de los proyectos desarrollistas y turísticos. En la comunidad zapoteca de Miahuatlán

¹⁶ Consejo Tiyat Tlali, “Sin consulta, con represión y violencia imponen proyectos extractivos en la Sierra Norte de Puebla”, en consejotiyatlali.blogspot.mx. En <http://consejotiyatlali.blogspot.mx/p/resultados-de-la-investigacion.html> (fecha de consulta: 4 de enero, 2016).

de Porfirio Díaz (Oaxaca), las empresas Coppel y Bodega Aurrerá son responsables de la deforestación en lugares donde se establecieron, aunado a ello, el grupo Wal-Mart introdujo productos transgénicos a través del *dumping* (venta por debajo del costo) con la finalidad de desincentivar la agricultura.

Los gobiernos estatal y municipal de la Huasteca Potosina han creado un supuesto proyecto de turismo “eco” o “de aventura”, sin tomar en cuenta a la población tének del lugar; así se han transformado y deteriorado lugares icónicos para el grupo huasteco como Tamtoc, debido a la construcción de carreteras de acceso a dichos sitios en el municipio de Tamuin.

Del mismo modo, los pueblos mágicos¹⁷ como Huautla de Jiménez (Oaxaca) y Tecozautla (Hidalgo) presentan deterioro del medio ambiente de los pueblos mazatecos en el caso oaxaqueño y de los otomís, en el ejemplo hidalguense, del Valle del Mezquital. El drenaje de los espacios para descanso del vacacionista está conectado a los ríos y lagos que las comunidades ocupan para consumo directo, además de que la tala excesiva para la edificación de infraestructura provoca que los manantiales vayan secándose, hecho que contribuye a la escasez de agua.

Dicha perturbación provoca que cierta fauna migre de su hábitat y sea vista en los centros turísticos, causando molestias para el visitante, por lo cual, es cazada hasta ponerla en peligro de extinción. Es importante resaltar que el mismo indígena se vuelve parte del paisaje del lugar y su cultura es sobreexplotada en fiestas, danzas, ritos y vestimenta.¹⁸

¹⁷ La Secretaría de Turismo define a los 111 pueblos mágicos como “[...] localidades que tienen atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos trascendentes, cotidianidad, en fin magia que emanan en cada una de sus manifestaciones socio-culturales, y que significan hoy día una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico”. En Secretaría de Turismo, en [sectur.gob.mx](http://www.sectur.gob.mx). En <http://www.sectur.gob.mx/pueblos-magicos/> (fecha de consulta: 5 de enero, 2016).

¹⁸ Para ilustrar esto, en Huautla de Jiménez se realiza un festival para conmemorar a la curandera mazateca María Sabina; en el que se ha detectado el plagio de

En lo que se refiere a los proyectos desarrollistas fundamentados en el discurso del crecimiento económico-laboral —como los campos eólicos en la zona del Istmo de Tehuantepec (Oaxaca) y la construcción de carreteras para disminuir el tiempo de viaje entre los corredores turísticos de Chiapas—, conllevan éstos desalojo de la población tzotzil y tzeltal.

Por ello, ante el fomento de una economía predominante del sector primario-exportador por parte del gobierno y el despojo de tierras/territorios a la población indígena, surgen movilizaciones de resistencia en dichos lugares. Algunas veces con la suficiente capacidad para conglomerarse en organizaciones de oposición directa, y otras desde sus comunidades, reproduciendo su cotidianidad como manera de combatir la homogeneización de la identidad mexicana.

CONSTITUCIÓN DE RESISTENCIAS, MOVIMIENTOS Y ORGANIZACIONES

Para explicar las resistencias y organizaciones indígenas en México se debe comprender su visión de comunidad. Si bien, la palabra “comunidad” no es netamente indígena, nos acerca a la forma de agrupación que mantiene la población originaria, las relaciones emanadas entre ella y de ella con su espacio.

Las comunidades indígenas en México dependen de su entramado social: familia, sistema de compadrazgos y articulaciones familiares con miembros del mismo entorno; su tejido social: trabajo comunitario/solidaridad; y del poder comunal: la visión de poder no es de imposición sino de servicio obligatorio a la comunidad. El servir es ayudar en diversas áreas a la colectividad y no aprovecharse de ella para un uso personal, el servir se transforma

la blusa *ayuujk* de Santa María Tlahuitoltepec (Oaxaca) por parte de la empresa francesa Antik Batik y la diseñadora Isabel Marant.

en una obligación y no en un logro para forzar a otros a realizar lo que uno quiere.

Lo individual está limitado en un horizonte donde las decisiones son tomadas en grupo y por asamblea. También existe el sistema de cargos, la asamblea realiza reuniones periódicas teniendo en mente objetivos a cumplir, dar a conocer la situación de la localidad, problematizar y proponer soluciones; una persona no centraliza ni toma todas las decisiones.

De forma semejante encontramos las fiestas, es decir, manifestaciones donde se practican las relaciones sociales, y el territorio, o sea, el entorno donde se desenvuelve lo relatado cuya trascendencia reside en que funge como un medio para interiorizar lo mentalizado y reflejarlo en un espacio concreto. Ninguno de los aspectos de agrupación o configuradores de las comunidades indígenas puede funcionar sin los demás, puesto que se necesitan para intergenerarse.¹⁹

Con lo anteriormente descrito, podemos aproximarnos a la interpretación de cómo se constituyen las organizaciones y movilizaciones de resistencia en los estados mencionados, teniendo claro las especificidades de cada comunidad y etnia para explicarse a sí mismas.

En la Sierra Norte de Puebla, en la comunidad de Cuetzalan del Progreso, surgió en el año 1977 la cooperativa Tosepan Titaniske, “Unidos Venceremos”, como respuesta en aquel momento a los cacicazgos y a la marginación que ejercían comerciantes, agiotistas y coyotes hacia la población nahua y totonaca.

Hoy en día, la cooperativa cuenta con su propio programa educativo, *Tosepan Kalnemachtilyan*, también con un proyecto de

¹⁹ Jaime Martínez Luna, *Eso que llaman comunalidad*, México, Culturas Populares, Conaculta/Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú, 2009. Sofía Robles Hernández y Rafael Jiménez Cardoso [comps.], *Floriberto Díaz, Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujktsënää'yën – ayuujkwënää'ny – ayuujk mēk'ajtē*, México, PUMC/UNAM, 2007.

producción de miel, café y pimienta; de hospedaje, Tosepan Kali; de salud, *Tosepan Pajti*, e inclusive, de préstamo y ahorro, *Tosepanomin*. ¿Por qué se ha vuelto tan importante esta cooperativa? Porque cuenta con socios en 290 comunidades de 22 municipios en la región, los cuales suman aproximadamente 22 mil familias de origen indígena.²⁰

La cooperativa Tosepan Titataniske, por su importancia, se ha articulado con más de una decena de organizaciones para crear el Consejo Tiyat Tlali, el cual defiende las tierras y territorios de lo que han llamado como los “megaproyectos de muerte”. A través de él, se han encargado de denunciar dicho proyecto y de informar a las comunidades afectadas para fortalecer estrategias, así como crear espacios de reflexión y tomar decisiones colectivas.

Otro caso, lo demuestra la población zapoteca del Barrio de la Soledad en el Istmo de Tehuantepec, quienes junto con huaves y mixes han cerrado carreteras y parques eólicos, al denunciar la instalación de 10 mil aerogeneradores que no contaron con consultas previas para su instalación ni la contraprestación justa, ni inversión social en sus localidades.²¹

En contraste, en la montaña de Guerrero, la población nahua de Chilapa se ha visto enfrascada entre los enfrentamientos del crimen organizado por las bandas delictivas de “Los Rojos” y “Los Ardillos”. De allí que en algunas comunidades del municipio empiecen a ampararse en la ley 701 del estado de Guerrero para formar a sus propias policías comunitarias y defenderse del embate constante del narcotráfico sin desestimar las actividades realizadas por la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado

²⁰ Tosepan Titataniske, “Unión de Cooperativas Tosepan 1977-2015”, en tosepan.com. En <http://www.tosepan.com/index.htm> (fecha de consulta: 6 de enero, 2016).

²¹ Salomón Nahmad, Abraham Nahón y Rubén Langlé [coords.], *La visión de los actores sociales frente a los proyectos eólicos del Istmo de Tehuantepec*, México, CIESAS, 2015.

de Guerrero (UPOEG) y la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC).

Por lo que respecta a las resistencias simbólicas, los pueblos indígenas se aferran a luchar por el bienestar de la comunidad, impiden formas de vivir que les hagan olvidar lo suyo, heredan las acciones y la palabra porque solamente enunciándola vuelven a vivir.

En el caso del pueblo *ayuujk* o mixe, éste mantiene su historia con la música. A través de instrumentos originarios y de una orquesta reproduce los sonidos de la Sierra Norte de Juárez, tocando para las fiestas e incluso en ellas su forma de bailar es para agradecer estar reunidos en colectividad.

Las danzas son un modelo de resistencia simbólica. En Tamaletón, localidad de la huasteca potosina en Tancanhuitz, los *tének* siguen realizando un baile cada dos de noviembre a *Dhipaak*, deidad del maíz, sin importar que el gobierno municipal haya talado el árbol donde se hacía una ofrenda y lo sustituyeran por un poste de luz. De igual forma, los chatinos en Santos Reyes Nopala, Oaxaca, cada mayo bailan a los pozos del agua para agradecerles por no haberse secado aún y dotarlos del líquido para moverse y continuar viviendo.

Para los triquis en las comunidades de La Sabana, Santo Domingo del Estado y San Andrés Chicahuaxtla, en Oaxaca, así como en la región del Valle del Mezquital, Hidalgo con los otomís, la vestimenta que utilizan es parte de la resistencia simbólica que mantienen junto con la lengua y les ha servido como punto de cohesión en sus localidades.

Por último, se debe mencionar a los mixtecos migrantes de Santiago Juxtlahuaca que llegan a Estados Unidos para reproducir no solamente su forma de vida, sino hacer una extensión de sus comunidades en estados como California, Oregón y Nevada.

CONCLUSIONES

Las resistencias de los pueblos indígenas en el país surgen ante cualquier transgresión de su espacio territorial e imposición cultural en sus formas de vida, al tratar de incorporarlos dentro del modelo dominante y homogéneo de nación. Una propuesta para aproximarnos a comprender el porqué de sus movilizaciones, es ahondar en la configuración de sus comunidades a partir del entramado social, tejido social, poder comunal, sistema de cargos, fiestas y territorio. De esta forma podremos observar que sus resistencias y formas de organización son igual de extensas que el territorio mexicano y no deben ser traducidas como una lucha por el control del Estado central, ni como sinónimos de conflicto violento en su totalidad, sino como una forma de aferrarse al presente y de combatir la exclusión.

Los estados, municipios y localidades presentados son los que contienen mayor “riqueza de recursos naturales” e interés por parte de estos sectores: empresas privadas nacionales así como extranjeras y el crimen organizado. Por ello, cuando los litigios legales no funcionan, los conflictos se agudizan provocando disputas, aunque también consentimiento y sometimiento frente a estos proyectos.

En un sentido más amplio, las movilizaciones indígenas exigen el respeto de derechos político-sociales como la consulta e información enmarcadas en mecanismos jurídicos internacionales ratificados por México, los cuales, coadyuvan a impedir el despojo de los recursos y territorios por parte del gobierno en unión con organizaciones nacionales e internacionales. Por otro lado, no son “nuevos movimientos sociales”, tienen muchas voces que al organizarse en comunidad se defienden con el pensamiento, con la memoria y con el hacer cotidiano, porque sólo así se vence el olvido, y no olvidar es resistir.

PUEBLOS INDIOS Y MOVIMIENTOS ARMADOS EN GUERRERO, MÉXICO

*René David Benítez Rivera**

INTRODUCCIÓN

El presente escrito representa una aproximación explicativa al proceso que han llevado los movimientos armados en el estado de Guerrero durante la segunda mitad del siglo XX, y que se expresaron en forma de guerrillas, hasta la aparición de las policías comunitarias, y posteriormente de lo que se conoció como autodefensas ya entrado este nuevo siglo. El fenómeno de los movimientos armados en este estado del sur de México si bien ha tenido transformaciones importantes, al grado de no poder establecer una línea clara e ininterrumpida de continuidad entre unas y otras expresiones, muestra ciertos elementos de fondo que permiten encontrar delgados hilos que comunican en su origen a estos procesos.

* Profesor-investigador de tiempo completo en el Departamento de Relaciones Sociales en la UAM-Xochimilco. Licenciado en Sociología, maestro en Comunicación y Política, con estudios de doctorado en Ciencias Sociales y en Letras Hispánicas. Miembro del área Espacio Social, Región y Organización Rural, y del área Procesos de Dominación, Clases Sociales y Democratización, ambas de la UAM-Xochimilco. Miembro del Grupo de Estudios Interdisciplinarios del Estado de Guerrero. Profesor invitado en el Instituto Superior Intercultural Ayuuk (ISIA). Miembro fundador de la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR) en Guerrero (rbenitez@correo.xoc.uam.mx).

La circunstancia social¹ subyacente y que tiene una de sus dimensiones en el ámbito local o bien, regional, parece ser siempre idéntica pese a los matices que el momento histórico, los sujetos y sus demandas diferenciadas le otorgan, una lucha social que apela a la vía institucional en la búsqueda de solución a sus demandas y que se transita hasta su agotamiento. Cuando esta vía institucional muestra sus límites, cerrándose e impidiendo avanzar a través de los canales convencionales que el Estado ha creado, ya sea con la clara falta de voluntad política, la corrupción de estos canales institucionales, o bien, la represión abierta, la opción armada aparece en el horizonte de manera recurrente.

Otra dimensión de la circunstancia social, para el caso de los movimientos armados en Guerrero, la podemos encontrar en las transformaciones que el Estado ha experimentado en México desde la segunda mitad del siglo XX y que han desembocado en la actual crisis por la que atraviesa el país. Es desde esta dimensión que pretendo aproximar una explicación al proceso que da origen a la transformación de los movimientos armados en el estado de Guerrero, en especial por el efecto que en el ámbito local tienen estas transformaciones. De ahí que el énfasis de este trabajo no se encuentre en lo local, al contrario, se intenta desbordar los análisis de estos procesos que generalmente ponen el acento en lo puramente local. Con ello no pretendo afirmar que el ámbito local carezca de importancia, de hecho, esta dimensión es reconocida como parte de la circunstancia social. Simplemente, tomo en consideración una dimensión poco utilizada, la de las transformaciones estatales, que nos posibilita el estudio de los movimientos armados desde una óptica que nos permite dar cuenta de su emergencia y transformación a partir de un horizonte de comprensión hermenéutico. De ahí la necesidad de avanzar de un modo particular, a partir de una definición mínima de Estado

¹ Sobre el tema de la circunstancia social como uno de los componentes de la guerrilla véase Carlos Montemayor, *La guerrilla recurrente*, México, Debate, 2007.

que nos posibilite reconocer en un nivel nacional no sólo el origen de este proceso, sino también su transformación y cómo esto ha operado específicamente en el estado de Guerrero impactando en gran medida la organización social. Si bien, los sujetos son determinantes, al grado de ser artífices de su propia historia, “no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado”,² es decir, también son determinados por las circunstancias sociales que no son sólo del orden del nivel local, sino también nacional e internacional.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA ESTATALIDAD EN MÉXICO

Para definir al Estado primero hay que entenderlo como una forma de organización de lo social propiamente moderna, es decir, la forma Estado es el modo político de expresarse de la sociedad en la modernidad, en otras palabras, éste representa un momento de lo social o más específicamente aún, el Estado representa el momento coercitivo y ordenador de lo social.³ Este momento de despliegue se expresa en el reconocimiento de cinco monopolios⁴ que le dotan de sentido y le otorgan esa dimensión ordenadora, a saber: el monopolio, la violencia física legítima, el de la decisión política, el del gobierno, el de la hacienda y el de la ley.

² Carlos Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2003.

³ Sobre esta noción de Estado véase Gerardo Ávalos, “Actualidad del concepto de Estado en Hegel”, en *Revista Argumentos*, núm. 64, año 23, septiembre-diciembre de 2010.

⁴ Para un análisis amplio de las distintas formas de entender el Estado véase Gerardo Ávalos, *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*, México, UAM-X, 1996.

En este sentido, la posibilidad de rastrear la aparición de este momento coercitivo y ordenador, para el caso mexicano, requiere ubicar el proceso histórico en el que todos estos elementos surgen, si bien, no de manera conjunta y ordenada, sí en distintos momentos que develan la emergencia de un principio de estatalidad. Desde esta perspectiva, México ha tenido sólo dos momentos de clara manifestación de este principio de estatalidad, uno es el que se encuentra representado en la llamada *pax* porfiriana que sentó las bases de ese otro momento representado en el régimen que emerge después de la Revolución mexicana. Es sobre este último sobre el cual gira esta reflexión para explicar el origen del proceso estatal que con su derrumbamiento abre paso al surgimiento de las policías comunitarias, de las policías ciudadanas y populares, mejor conocidas como autodefensas.

La configuración de estos principios que fundamentan el momento estatal en México hunde sus raíces en el levantamiento armado iniciado por Francisco I. Madero en 1910 y, particularmente, la participación de sectores populares con demandas claras sobre la restitución de la tierra o su reparto, la educación, la regulación sobre el trabajo, la libertad municipal, etc., y que terminaron siendo consideradas en el texto constitucional de 1917, lo anterior sienta las bases del principio de legalidad sobre el que se funda el Estado moderno en México. Si bien, la constitución del “17” es una de las primeras constituciones en el mundo en reconocer derechos sociales, ésta quedó reducida a mero principio de legitimidad del nuevo régimen. Se trató del reconocimiento en papel de las demandas que dieron sentido a la revolución y que constituyeron la espina dorsal del discurso posrevolucionario, aunque la mayoría de las veces sólo fueron letra muerta.

La Constitución representa un eje fundamental para entender el principio de estatalidad, en tanto de ella emana el principio legal que constituye el monopolio de la ley por parte del Estado. Con su promulgación se establece un orden jurídico que regula

el vínculo social y lo determina, mediante la organización del gobierno y la creación de una serie de instituciones que colaboran en la administración pública federal, como las distintas secretarías, entre otras las de Gobernación, Comunicaciones, Educación, Desarrollo Social, Energía, Salud, Trabajo, Seguridad, Defensa, Armada y Hacienda, todas ellas, pese a haber pasado por diferentes momentos hasta llegar a ser lo que hoy conocemos, garantizan los monopolios de gobierno, de hacienda y de la ley. Por otra parte, la creación del “ejército constitucionalista” en 1913 sentó las bases para que el Estado emergente pudiera posteriormente, y una vez finalizado el levantamiento armado, ejercer el monopolio de la violencia física.

La creación del Partido Nacional Revolucionario (PNR)⁵ logra abonar el principio de estatalidad en un doble sentido: en primer lugar al eliminar las pugnas entre caudillos por el poder político y disciplinar a la familia revolucionaria, institucionalizando la lucha por el poder político; en segundo lugar, fortaleciendo el monopolio de la decisión política. Comienza entonces a dibujarse un proceso de institucionalización, que regula la lucha por el poder político al crear los canales y las formas mediante las cuales se dirimirá esa pugna. Su efectividad se manifiesta en la posibilidad que tiene para congregarse a todos los caudillos en una confederación y hacer que éstos pasen a formar parte del partido oficial creado por Plutarco E. Calles.

Ya desde la creación del PNR, la figura presidencial —que para entonces recaía en Calles— poseía un poder de decisión por encima de lo que la Constitución establecía. Es justamente con Calles

⁵ El antecedente más remoto de lo que hoy día es el Partido de la Revolución Institucional (PRI). Para un estudio de la emergencia del PNR y su transformación véase el clásico libro de Luis Javier Garrido, *El partido de la revolución institucionalizada*, México, Siglo XXI, 1982.

que comienza a delinearse eso que Cosío Villegas⁶ denominará como presidencialismo y que tiene su expresión más clara en la figura del “Jefe Máximo”, para referirse al poder detrás de los presidentes que ocupan el poder Ejecutivo, en ese periodo conocido como el “Maximato”. El presidencialismo abona en la consolidación del monopolio de la decisión política, al fortalecer el poder Ejecutivo por encima de los otros dos poderes (legislativo y judicial). La figura presidencial adquiere en este esquema facultades meta-constitucionales y capacidad de decisión por encima de cualquier otro poder. El mandatario se convierte en el referente por excelencia, frente al cual toda la sociedad apela en atención a sus demandas; al mismo tiempo, el presidente aparece como líder máximo del partido oficial, que a su vez monopoliza los canales de la participación política, al ser la única vía posible para acceder a los cargos públicos. En ese sentido, el partido oficial aparece como el condensador de todo el espectro de las diversas corrientes políticas, tanto las de derecha como las de izquierda.

Hablamos de un Estado fuerte, con un ejército consolidado, subordinado al ejecutivo, que aparece como su jefe supremo, un presidente con facultades meta-constitucionales; un Estado que interviene sobre la economía y que tiene los instrumentos institucionales para incorporar a las masas mediante el corporativismo y para garantizar a través de un sistema de seguridad social amplio, cierto nivel en el cumplimiento de sus demandas, necesidades y derechos. Se trata de un proceso de fuerte estatalidad que tiene incluso la facultad de reprimir todo proceso organizativo que se le opone o que representa algún tipo de cuestionamiento, desde las disidencias políticas manifiestas en los intentos de creación de partidos de oposición, hasta las manifestaciones como la de los ferrocarrileros y la magisterial a finales de la década de los cincuenta,

⁶ Daniel Cosío Villegas define el presidencialismo como un elemento constitutivo del sistema político mexicano, junto con el corporativismo y el partido del aparato estatal, véase *El sistema político mexicano*, México, El Colegio de México, 1979.

la de médicos y la estudiantil en los sesenta, y que alcanza la represión de los grupos radicalizados como las guerrillas en los años sesenta y setenta, particularmente en la llamada Guerra Sucia. De igual manera son objeto de represión organizaciones que enarbolaron viejas demandas como la de la tierra y que bajo la bandera del agrarismo pretendieron organizar tomas de tierras y alternativas partidistas, como es el caso de Rubén Jaramillo en Morelos.

Este proceso de construcción del momento de estatalidad en México debe ser entendido en el marco de la emergencia de lo que se conoce como Estado de bienestar y que, una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial, se convierte en el modelo imperante para todos los países de Occidente con el objeto de hacer frente y detener la expansión del socialismo soviético. Se trata de estados interventores, con un amplio⁷ sistema de seguridad social y que reconocen derechos sociales y políticos para, en gran medida, garantizar el establecimiento del pacto de mando-obediencia que posibilita la existencia de los cinco monopolios y la estabilidad estatal.

Este principio de estatalidad comienza a mostrar signos de agotamiento en los años sesenta del siglo pasado. La llamada revolución cultural abre la vía para un fuerte cuestionamiento al monopolio de la decisión política, que deriva en un movimiento estudiantil fuertemente reprimido y que abre paso a la emergencia de guerrillas urbanas y rurales, las cuales terminan al igual que el movimiento estudiantil, reprimidas. Estas expresiones de inconformidad generan un proceso de deslegitimación de la estatalidad y del principio de gobierno, que además, se fortalece con el derrumbe del llamado “milagro mexicano”. En otras palabras, el pacto que funda lo estatal se rompe. A esto se suma la grave crisis económica de los años setenta, la ruptura al interior del partido oficial que tiene lugar en la década de los ochenta y que da pie a

⁷ Respecto al tema de los estados de bienestar, sus características y sus transformaciones véase Joachim Hirsch, *El Estado Nacional de Competencia. Estado, democracia y política en el capitalismo global*, México, UAM-X, 2001.

la emergencia del Partido de la Revolución Democrática (PRD), y una serie de procesos que van dando cuenta de esa fractura del principio de estatalidad.⁸

Paralelamente, comienza un lento desmantelamiento del sistema de seguridad social, así como del aparato estatal a partir de la adopción de las llamadas políticas neoliberales a principios de los años ochenta, como resultado en gran medida de la presión de organismos internacionales. Este proceso de reducción del sistema de seguridad social (conocido como Estado mínimo) representó el desmantelamiento de una serie de políticas e instituciones que garantizaban un cierto grado de bienestar. La reducción del gasto social, la liquidación de las empresas paraestatales, la apertura al capital privado y las políticas de fomento al libre mercado colapsaron el principio de gobernabilidad. A esto, hay que sumar la ineficacia que el gobierno tuvo para garantizar el tránsito democrático de manera real, perdiendo con ello la legitimidad y la posibilidad de mantener el pacto de mando-obediencia. La corrupción y la impunidad, más las formas tradicionales que prevalecen en la organización del Estado en México, como los cacicazgos, el clientelismo, el corporativismo, el servilismo y el racismo, fomentaron este desmoronamiento.

Con esto se abre paso para nuevas formas de organización, desmantelando al Estado benefactor, se derrumba el principio de estatalidad y con ello no se garantiza más el mantenimiento de los monopolios. El monopolio de la violencia y el de la decisión política se disuelven al no haber un principio ordenador que los garantice. Se abre la vía para la aparición de lo que se ha denominado nuevos movimientos sociales con base en nuevas formas de organización. En este proceso podemos entender el surgimiento de las policías comunitarias como una forma de solventar, por un

⁸ Al respecto véase René David Benítez, "Modernidad, crisis estatal y violencia", en Jaime Osorio [coord.], *Violencia y crisis del Estado. Estudios sobre México*, México, UAM-X, 2011.

lado, el desmantelamiento del sistema de seguridad y, por otro, el derrumbe del principio de estatalidad.

EL PROCESO DE ESTATALIDAD EN GUERRERO

Desde su origen, el estado de Guerrero ha tenido una marcada importancia en los procesos históricos del país, unas como escenario, otras con el aporte que sus habitantes realizaron al sumarse a las diferentes luchas armadas de los últimos dos siglos. El territorio guerrerense fue escenario principal de las campañas efectuadas por Morelos en la Guerra de Independencia. En la ciudad de Chilpancingo se reunió el Primer Congreso de Anáhuac que promulgó en septiembre de 1813 el Acta Solemne de Declaración de Independencia de la América Septentrional, declarando a México como nación independiente. De esas tierras fueron los Galeana, los hermanos Bravo, Juan N. Álvarez y Vicente Guerrero, quien diera origen al nombre del estado.⁹ Tierras guerrerenses fueron también escenario del controvertido abrazo de Acatempan entre Guerrero e Iturbide, que marcó el triunfo de la Independencia en 1821; ahí surgió también la bandera nacional resultado del Plan de Iguala; el plan de Ayutla inauguró la caída del régimen santanista en 1854 y dio paso a la entrada de los liberales al gobierno nacional.

⁹ Incluso en algunas comunidades de la montaña es común el apellido Guerrero, que a decir de sus portadores representa la evidencia del paso del general insurgente por sus comunidades, así como de la descendencia que a su paso dejó. De igual manera, en algunas comunidades como Atlamajalcingo del Monte, aún conservan un documento firmado por Vicente Guerrero, quien solicitó la campana de la iglesia para ser fundida y poder hacer municiones, con la promesa de que una vez conseguido el triunfo ésta les sería repuesta. Ese mismo documento es frecuentemente apelado cuando la comunidad realiza demandas ante el gobierno, como muestra de su colaboración con la lucha insurgente y como un aporte a la construcción de la nación.

Históricamente, el territorio de lo que hoy es el estado de Guerrero ha representado una frontera natural hacia el sur del país, su agreste geografía y su clima fungieron durante mucho tiempo como una barrera a veces insondable que impedía el paso hacia “la mar del sur”, como se nombró en la Colonia a lo que ahora conocemos como océano Pacífico. Este territorio también ha tenido un proceso de crecimiento económico y social desigual al interior, incluso mucho antes de la creación del estado a mediados del siglo XIX.

Desde la fundación del puerto de Acapulco, en 1532, y el descubrimiento de las minas de Taxco en la misma década,¹⁰ el crecimiento y consolidación de estas poblaciones como polos económicos —que conforman lo que hoy se denomina el “triángulo del sol” junto con Ixtapa-Zihuatanejo, y que representan los núcleos de desarrollo más importantes del estado—, las separaron del resto del territorio al abrir una importante brecha social, la cual se expresa políticamente, por un lado, en la formación o surgimiento de poderes económicos y cacicazgos muy fortalecidos¹¹ y, por otro, de amplias zonas del estado sumamente empobrecidas. Esto explica en gran medida la dinámica política en el estado durante el último siglo, particularmente porque han sido empobrecidos estos sectores lo que ha dado pie a la organización social para hacer frente a esos poderes locales y cacicazgos. A partir de lo anterior, se puede afirmar que en Guerrero existen dos tradiciones: una, representada por el poder político que se ejerce concentrado a través de los cacicazgos y que se sostiene sobre formas de organización como el clientelismo, el corporativismo, el servilismo y el racis-

¹⁰ Carlos Illades, *Breve historia de Guerrero*, México, El Colegio de México/FCE, 2000.

¹¹ Abel Barrera y Sergio Sarmiento, “De la montaña roja a la policía comunitaria. Violencia y militarización en la montaña de Guerrero”, en Verónica Oikión y Martha Eugenia García [eds.], *Movimientos armados en México, Siglo XX*, 3 ts., México, Colmich/CIESAS, 2006.

mo; la otra, una tradición liberal, expresada en diversas formas de organización social y de lucha en oposición a la primera. Esta pugna entre poder y resistencia abre la posibilidad de entender el panorama político de Guerrero en las últimas décadas. Así, en el contexto de construcción del principio de estatalidad en el ámbito nacional, la lucha se ve fortalecida en un primer momento por los pocos cambios profundos que se dan en el régimen posrevolucionario, además del fortalecimiento y respaldo que esos poderes caciquiles han recibido desde el gobierno federal.

La consolidación del régimen posrevolucionario, en Guerrero, sustituyó a la vieja oligarquía porfirista por una burguesía comercial y terrateniente, lo que no abonó un cambio sustancial de las condiciones de desigualdad social que habían dado origen al levantamiento armado de 1910. Pero sobre todo, estos nuevos cacicazgos que se organizaron a partir del fin del proceso revolucionario, salvo en contadas excepciones, siempre fueron respaldados por el gobierno federal. La lucha que se dio desde distintos sectores de la izquierda en el estado, además de combatir a estos poderes estatales, se enfrentó con un gobierno federal que le cerró la posibilidad de expresión y le negó la solución a sus demandas y que, por el contrario, respondió mediante la represión sistemática, como ocurrió con la masacre de Chilpancingo en 1960,¹² la masacre de Acapulco en 1967 o la masacre de Aguas Blancas en 1995; las primeras, radicalizaron las formas de lucha, porque ante la desproporcionada respuesta estatal, la opción armada en forma de guerrilla apareció como justificada para hacer frente a un Estado que se mostraba cerrado al diálogo, autoritario y represor. La última, vuelve a mostrar que el camino abierto en el escenario político nacional en las décadas de los ochenta y noventa, donde parecía haberse dado una apertura democrática, que incluía una participación ciudadana real y la aparición de instituciones que

¹² Illades, *op. cit.*

darían paso a la alternancia, sólo había cambiado en apariencia. Frente a este escenario, la vía de las armas, que parecía haberse superado (en particular después de la caída del muro de Berlín) vuelve a aparecer en el horizonte de la organización política de izquierda en el estado de Guerrero, pero ahora desde dos vertientes: con la organización social armada representada en el Ejército Popular Revolucionario (EPR) que recupera el discurso de las guerrillas de los años sesenta se propone derrocar al gobierno, restituir el Estado de derecho y la soberanía popular; con la organización de cuerpos policíacos armados de policías por las comunidades que conformaron la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) en 1995. A diferencia de los grupos armados de los años sesenta que se enfrentaron a un Estado fuerte ante el cual la única opción parecía ser la confrontación armada, estas nuevas expresiones organizativas presenciaron el derrumbe de la forma de organización estatal que surgió posterior a la revolución. La pérdida del principio de estatalidad permitió que, ante la imposibilidad de garantizar los monopolios que le dan sustento: el de la violencia, el de la decisión política, el del gobierno, el de la ley y la hacienda, surgiera una violencia descarnada que amenaza no sólo la seguridad de los hombres, sino incluso su vida misma. La ausencia de centralidad en la toma de decisiones políticas abrió la vía para la emergencia de otras formas de organización en la toma de decisiones que incluyeron desde el crimen organizado hasta la organización comunitaria.

TRANSFORMACIÓN DE LOS ACTORES ARMADOS EN GUERRERO

El derrumbe del Estado abrió la vía para la exacerbación de formas organizativas que habían sido mantenidas dentro del orden estatal y de las que muchas veces el Estado mismo se había ser-

vido. Así, ante la creciente inseguridad, la corrupción, la negligencia y la ausencia de ley en la región de la costa-montaña en el estado de Guerrero, las comunidades indígenas, Mee Pha y Ñu Savi, comenzaron un proceso de recuperación de viejas estructuras de organización política comunitaria. Ante el aumento de actos de bandidaje y abigeato en la región y la imposibilidad estatal para dar respuesta a las demandas de procuración y aplicación de justicia —justificada en la lejanía, la inaccesibilidad por la mala condición de los caminos etc.—, algunos pueblos de la región de la costa-montaña se vieron en la necesidad de crear un cuerpo de vigilancia que aprehendiera a los infractores para entregarlos a la policía municipal o estatal. Sin embargo, su entrega no implicaba una verdadera aplicación de justicia ya que la mayoría de éstos eran liberados en poco tiempo, volviendo a incidir de manera recurrente.

Este acto inicial de entrega de los delincuentes al Ministerio Público no representaba más que un negocio redondo para las autoridades municipales que negociaban la liberación de los detenidos a cambio de cuantiosas sumas. Pronto el cuerpo de vigilancia tuvo la necesidad de transformarse en un cuerpo de procuración de justicia que administraba las penas de acuerdo con el modo tradicional indígena, diferente del modo positivista estatal.

La policía comunitaria, en la costa-montaña en el estado de Guerrero, representa un proceso autónomo de recuperación de la capacidad de procuración de justicia por parte de las comunidades indígenas que habitan la región. Las características de este modelo de procuración de justicia alternativa se encuentran sentadas en una tradición netamente indígena sobre la justicia que tiene que ver más con la búsqueda del resarcimiento de los daños que con el otorgamiento de castigos.

Las policías comunitarias se fundan en una vieja forma de organización comunal que para el caso de las comunidades indígenas fue generada por la Corona española. Se comienzan a recupe-

rar estas formas tradicionales de organización, es decir, no es con el retiro del sistema de seguridad social y con el derrumbe de la estatalidad que se origina esta estructura comunitaria, ni siquiera que de ahí surjan las policías comunitarias, sino que esta es una forma de organización de las comunidades que existe desde el siglo XVIII y es precisamente la Corona quien dota de esta forma de organización que está fundada en el ayuntamiento español y que correspondería con mayor anterioridad al municipio romano, en especial cómo éste se expresaba en los territorios conquistados por el imperio. Esta organización que surge en la Colonia como una forma de resguardo de los pueblos indios frente al empuje español, dota de una protección, pero sobre todo de una de organización y estructuración política que considera la figura de los policías comunitarios, junto a la de los topiles, de los tata mandones, consejos de ancianos o de los comisarios y, por supuesto, de la asamblea como máxima autoridad.

En este sentido, las transformaciones de los movimientos armados en el estado de Guerrero obedecen tanto a las condiciones políticas y sociales locales, como a los cambios estructurales que el Estado ha tendido en el último siglo. Son movimientos armados que intentan hacer frente a un Estado sólido para propiciar su derrumbe —siguiendo en gran medida el ejemplo cubano—, y que frente a un Estado derrumbado buscan sustituir el principio de estatalidad desde lo local reconstruyendo el tejido social.

CONCLUSIONES

El fenómeno de los movimientos armados en Guerrero ha tenido una serie de transformaciones importantes en las últimas décadas. No obstante, existen ciertas líneas que conectan a las guerrillas surgidas en los años setenta con las policías comunitarias surgidas en la década de los noventa del siglo pasado, así como con las auto-

defensas y policías ciudadanas emergentes hace apenas unos años: la enorme injusticia de ayer y hoy que sigue imperando en ese estado y que ha hecho que el cumplimiento de derechos, como el del acceso a la justicia, la igualdad, el ejercicio de las libertades, entre otros, haya tenido que procurarse con las armas en la mano. Es cierto que las circunstancias han cambiado, que los contextos no son los mismos y que, en gran medida, parte de estas transformaciones tienen que ver con esos macroprocesos de transformación estatal que han sucedido en las últimas décadas y que han modificado no sólo el papel del Estado como interlocutor, sino también las formas de relación entre los ciudadanos. Pero más importante aún ha sido la acción, resultado de la necesidad y de la inventiva para desarrollar nuevas formas de lucha, así como de nuevos discursos por parte de los pueblos indios para preservar no sólo la vida llana, sino sus particulares formas de organización y reproducción social. Resulta trascendental que un elemento que ha representado atraso, atavismo o ausencia de progreso, se transforme en un elemento de resistencia y de riqueza, que ha preservado incluso relaciones comunitarias con su entorno y con el mundo y que en un contexto de crisis estatal apuesta por la construcción de una nueva socialidad.

LAS ACCIONES COLECTIVAS FRENTE A LA GUERRA. EL CASO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA DEL CAUCA, COLOMBIA

*Alexander Gamba Trimiño**

INTRODUCCIÓN

En julio de 2012 la prensa de Colombia dirigió su mirada a un lejano paraje del departamento del Cauca en el cerro de Berlín. Las imágenes de cerca de mil indígenas en una movilización obligaban al ejército colombiano a desalojar el cerro con la exigencia de que no se instalaran bases militares en su territorio. Todo esto sin el uso de ninguna arma de fuego.¹

En noviembre de 2014 siete guerrilleros de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, Ejército del Pueblo (FARC-EP), fuerza insurgentealzada en armas contra el aparato de Estado, fueron juzgados por las mismas comunidades indígenas a tra-

* Sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia; maestro en Estudios Latinoamericanos-UNAM, estudiante del doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco (alexandergamba@comunidad.unam.mx).

¹ *El Espectador*, “Indígenas expulsan a 100 soldados de base militar del Cauca”, 17 de julio de 2012. En <http://www.elespectador.com/noticias/judicial/indigenas-expulsan-100-soldados-de-base-militar-del-cau-articulo-360673> (fecha de consulta: 10 de septiembre, 2015).

vés de su sistema de justicia comunitaria. Esto aconteció después de que los guerrilleros asesinaran a dos miembros de la comunidad indígena que habían quitado propaganda alusiva al grupo insurgente. Después del asesinato de los indígenas se llevó a cabo una movilización de cerca de 400 de éstos que apresó a los siete guerrilleros, los que luego fueron juzgados por la justicia propia de las comunidades indígenas.² ¿Cómo es posible que un movimiento social, sin el uso de armas de fuego haya logrado defender su territorio de los diferentes actores armados, en el contexto de la guerra interna colombiana?

El objetivo del presente artículo es comprender cuáles son las razones para que el movimiento indígena del Cauca haya podido emprender acciones contra la guerra. La hipótesis desde donde se parte es que las acciones colectivas contra la guerra que ha desplegado este movimiento han sido fruto de una concepción política que articula dos estrategias: la autonomía comunitaria junto a la acción institucional.

EL CONTEXTO DE LA GUERRA

El conflicto armado que acontece en Colombia puede ser catalogado como una guerra civil en la cual se enfrentan dos bandos con intereses opuestos que luchan por el control de la soberanía, a saber, territorio, población, recursos e imaginarios colectivos. En esta guerra se pueden identificar dos bandos: uno insurgente en el cual se articulan las guerrillas, que no siempre están aliados pero que actúan en un campo político similar, otro es el bando estatal con las fuerzas militares del Estado y los grupos paramilitares.

² *El Tiempo*, “Guerrilleros irán a juicio indígena y después a la justicia ordinaria”, 6 de noviembre de 2014. En <http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/juicio-indigena-a-guerrilleros-de-las-farc/14801558> (fecha de consulta: 10 de septiembre, 2015).

El bando constituido por la insurgencia armada es afín a ideas nacionalistas de izquierda, aboga por reformas en la distribución del ingreso y la apertura política; el bando estatal es el garante del orden instituido y tiene una fuerte alianza con los intereses de las clases terratenientes, a los que se juntan los sectores liberales urbanos, quienes han sido los que han detentado el poder político nacional de manera hegemónica.

Las causas de la confrontación varían, pero en general la literatura especializada señala los siguientes aspectos:

- La frustrada reforma agraria, la cual si bien contó con leyes desde el año de 1936 siempre fue aplazada y combatida desde los sectores terratenientes en alianza con fuerzas de seguridad del aparato de Estado.³
- La presencia fragmentada del Estado colombiano no logró en su expansión consolidarse en todo el territorio nacional y omitió muchas fronteras internas, que fueron espacios de colonización y constitución de las fuerzas insurgentes.⁴
- El contexto de la Guerra Fría y las guerras impulsadas por Estados Unidos, en las que Colombia ha sido abanderada de su agenda en el ámbito latinoamericano (la guerra contra las drogas y contra el terrorismo).⁵
- La decisión de sectores políticos de la izquierda de emprender una lucha revolucionaria contra el Estado colombiano.⁶

Si bien el conflicto colombiano tiene sus orígenes en la década de 1960, es a partir de 1980 cuando se agrava y adquiere dimensio-

³ Alfredo Molano Bravo, “Fragmentos de la historia del conflicto armado (1920-2010)”, en *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia, Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2015.

⁴ María Teresa Uribe de Hincapié, “Las soberanías en vilo en un contexto de guerra y paz”, en *Estudios Políticos*, núm. 13, 2013.

⁵ Marco Palacios, *Violencia pública en Colombia, 1958-2010*, Bogotá, FCE, 2012.

⁶ *Loc. cit.*

nes nacionales propias de una guerra civil.⁷ Los registros más actualizados sobre las cifras de la guerra señalan que entre los años de 1985 y 2012 habían sido asesinadas 218 094 personas, de las cuales 81% eran civiles;⁸ también se estima que el total de víctimas entre 1985 y 2014 había llegado a 7 millones, lo que corresponde a poco más de 14% de la población colombiana.⁹

En cuanto a los territorios, la soberanía es dispar: hay regiones donde ésta recae en el bando contrainsurgente y la presencia de la violencia de la guerra es muy marginal, son casi siempre los principales centros productivos del país, las áreas más pobladas así como los cascos urbanos; en tanto en vastas zonas selváticas, en las periferias del país que son zonas poco pobladas hay una soberanía de los grupos insurgentes; asimismo existen territorios en disputa donde ninguno de los actores ejerce de manera unilateral la soberanía.¹⁰

El departamento del Cauca, donde tiene asiento el movimiento indígena en cuestión, se ubica precisamente en un territorio en disputa. Allí hacen presencia todos los actores de la guerra, lo que tiene como consecuencia que la población civil esté siempre en medio de los dos bandos cuyos niveles de violencia son muy altos:

[...] a diferencia de la guerra convencional, la guerra civil adquiere un carácter “triangular” pues involucra no sólo a dos (o más) actores que compiten sino también a los civiles. El apoyo (la colaboración) de la población civil llega a ser un componente del conflicto. De manera típica, la guerra civil implica un reducido número de combates

⁷ Francisco Sanín Gutiérrez, “¿Una historia simple?”, en *Contribución al entendimiento...*

⁸ CNMH, *Basta Ya. Colombia: memorias de guerra y dignidad*, Bogotá, Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013.

⁹ Unidad de Víctimas, *Unidad para la atención y reparación integral a las víctimas*, 1º de junio, 2014. En <http://www.unidadvictimas.gov.co/>.

¹⁰ Uribe de Hincapié, *op. cit.*

directos entre los combatientes y muchas acciones en las que los civiles juegan un papel fundamental [...]. El apoyo popular es un término que describe las acciones de colaboración exclusiva con uno de los actores políticos. Sus motivaciones pueden variar. Pueden ser materiales o no materiales y sería innecesariamente reduccionista tratar de determinar la amplia gama de motivaciones.¹¹

Esta situación triangular se expresa en Colombia en seis tipos de relación de la población civil con los actores armados: desde los que se adhieren a uno de los bandos por diferentes motivaciones, hasta los que abandonan el territorio y, por último, los que ni se adhieren ni se van (véase Tabla 1).

El movimiento indígena del Cauca ha luchado en concreto por ser el actor que no se adhiere a ninguno de los dos bandos y que no abandona su territorio. Esto ha conllevado graves violaciones a sus derechos, asesinatos, desapariciones, quedar en medio de combates, ser acusado de estar en alguno de los bandos, a pesar de todo ha logrado mantenerse en su territorio y continuar con su proyecto político. Ha quedado en medio de la guerra y se ha constituido en un tercer actor: el de la población civil que sin armas decide no permitir las acciones de la guerra y limitar sus efectos.

Las respuestas del movimiento indígena del Cauca contra la guerra afirman que:

[...] se trata de una guerra en y por nuestro territorio y recursos, y por nuestra conciencia política, social y étnica. Es una guerra donde los actores armados principales desconocen nuestro derecho a goberarnos, los pueblos indígenas no podemos ser ajenos ni neutrales. Por el contrario: ejercemos gobierno, ejercemos nuestra ley, ejercemos control territorial, y apostamos por construir una sociedad justa,

¹¹ Stathis Kalyvas, “Esbozo de una teoría de la violencia en medio de la guerra civil”, en *Análisis Político*, núm. 42, 2001, p. 8.

Tabla 1. Tipos de relación de la población con los actores armados

| <i>Tipo de relación</i> | <i>Descripción</i> |
|---|--|
| Adherentes políticos por razones programáticas | Son aquellos que apoyan a uno de los bandos, acorde con sus postulados ideológicos y sus valores. |
| Adherentes por razones de conveniencia económica o de seguridad | Son aquellos que actúan con fines de adaptación. Estar con un actor u otro depende de su capacidad de generar cierto bienestar económico o de proporcionar seguridad. |
| Adherentes por razones de conveniencia política | El apoyo de un actor armado en un contexto específico para desarrollar un proyecto político. No es tanto de convicción ideológica, sino quien tiene la fuerza para hacer que los fines políticos se cumplan. |
| Adherentes por miedo | Actúan por supervivencia y se unen a uno u otro bando sólo por el miedo. |
| Desplazados | Se van del territorio y por ende no se adhieren a ninguno de los bandos. |
| Los que no se adhieren y no se desplazan | Son los más escasos, no se van ni se adhieren ni mantienen una posición independiente a los grupos en contienda. |

FUENTE: elaboración propia, con base en Carlos Miguel Ortiz, “Actores armados, territorios y poblaciones”, en *Análisis Político*, núm. 42, 2001, pp. 69 y 70.

inteligente y democrática. ¿Es eso un delito? ¿Es eso estar del lado de alguno de los actores de la guerra? Nosotros pensamos que eso es estar del lado de la paz.¹²

¹² ONIC-CIP, “Los indígenas y la paz”, en *Organización Nacional Indígena de Colombia-Consejo Indígena de Paz*, 2002. En <http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Los%20indigenas%20y%20la%20paz.pdf>, pp. 53-54 (fecha de consulta: 15 de enero, 2015).

La resistencia indígena a la guerra en el departamento del Cauca corresponde a un conjunto de acciones del movimiento que se consolida en 1999 como una estrategia de hacer valer sus derechos, en particular la autonomía y por ende el control de sus territorios frente a todos los actores armados.

La resistencia se fundamenta en una construcción de justicia comunitaria, es decir, desde los pueblos indígenas, la cual se articula a leyes nacionales e internacionales que reconocen el derecho de las comunidades indígenas a gobernarse a sí mismas en sus territorios. A partir de allí emanan una serie de leyes y disposiciones que deben ser cumplidas no sólo por los miembros de las comunidades, sino también por los que estén en los territorios indígenas.

La lucha contra la guerra si bien tiene antecedentes desde los años ochenta, se consolida hasta la década de los noventa. El hito de la misma es la llamada “resolución de Jambaló” de 1999,¹³ donde las autoridades indígenas reunidas en asamblea decidieron emprender un proceso de resistencia contra todas las acciones de guerra, es decir, contra todos los actores incluida la fuerza pública. Esta resolución se dio en el contexto de uno de los peores momentos del conflicto armado colombiano, cuando la guerra tocaba todos los rincones del país y afectaba en especial al departamento del Cauca. Grupos paramilitares realizaron una serie de masacres para generar grandes desplazamientos y saquear inmensos territorios; las FARC-EP hicieron tomas de municipios consistentes en atacar las estaciones de policía y batallones militares, hasta dejarlos destruidos y obligar a la fuerza pública a abandonar el lugar; el Ejército de Liberación Nacional emprendió secuestros masivos para presionar al ejército y a la fuerza pública a movilizarse y así lograr quitar presión sobre zonas muy asediadas por los combates y las fuerzas militares del Estado colombiano, y con apoyo de Estados Unidos inició la fase de bombardeos.

¹³ *Loc. cit.*

La resolución de Jambaló es un documento enmarcado en los principios del derecho propio. Es decir, aduce a su carácter de pueblo originario y el reconocimiento que de su especificidad hace la Constitución Política de Colombia de 1991, los pueblos indígenas del Cauca determinaron que estaban en su derecho de legislar, de generar leyes para mandarar que en su territorio no se debía permitir el desarrollo de una guerra a la que consideraban ajena a sus tradiciones, principios e intereses.

Sus puntos de partida fueron que la guerra no estaba en el ordenamiento jurídico de los pueblos indígenas y no era parte de la Constitución Política, por lo que ésta se libraba entre dos facciones de la sociedad que no representaban a los pueblos indígenas, ni al conjunto de la nación. A partir de allí decidieron:¹⁴

- Organizar su territorio de acuerdo con los principios y en concordancia con el ordenamiento jurídico que los reconoce como autoridad en sus territorios. En éstos la guerra no tiene cabida, por lo cual tienen la potestad de exigir que en su territorio no se desarrollen acciones bélicas.
- Excluir a la población indígena de la guerra, al condenar el reclutamiento en especial de jóvenes. Se les pidió, por un lado, a los indígenas que no formaran parte de ninguno de los bandos, o de lo contrario serían expulsados de sus territorios y perderían su condición de pertenencia a la comunidad y, por el otro, que los grupos armados no reclutaran a los indígenas.
- Exigir a los grupos que no administrasen justicia. Un punto sensible si tomamos en cuenta que una de las funciones de los actores armados, y del aparato estatal es mostrar capacidad de ofrecer justicia frente a la delincuencia común. El orden es parte de la guerra, y quitar esa atribución a los

¹⁴ *Loc. cit.*

poderes armados es cercenar una de sus principales fuentes de poder social.

- Proponer una salida política a la guerra, es decir, una negociación de paz, en la que los indígenas esperaban ser parte activa.

Con esta resolución se empezaron a elaborar planes de acción que se vieron en la necesidad de acelerarse ante el asesinato del dirigente indígena Cristóbal Secue, a manos de las FARC-EP en 2001. La primera acción fue la creación de la Guardia Indígena en el año en mención. Ésta era la institucionalización de un cuerpo de seguridad constituido por miembros de la comunidad, el cual no debía portar armas, y tenía una vocación pacífica.

Desde aquel entonces, pueden pertenecer a la Guardia todos los miembros de la comunidad, que respeten sus normas y que no sean parte de ningún grupo armado (guerrilla, paramilitares y fuerzas armadas del Estado colombiano), también quedan excluidas las personas que tengan actividades vinculadas al narcotráfico. Así, entre las principales funciones de la Guardia Indígena están:

- Defender el territorio.
- Recopilar información sobre la situación de orden público en los territorios e informar a las autoridades indígenas.
- Investigar antecedentes de personas que ingresen a sus territorios.
- Defender los derechos humanos.
- Acompañar las movilizaciones y demás acciones colectivas que protagonice el movimiento.¹⁵

A la par se institucionalizó el Tribunal de Justicia Indígena como instancia para juzgar a todas las personas, miembros o no

¹⁵ *Ibid.*, p. 59.

de la comunidad, que violaran la autonomía de los territorios y emprendieran acciones de violencia contra miembros de la comunidad o sus territorios.

Estas dos instancias se pueden ubicar como acciones propias de la Jurisdicción Especial Indígena, reconocida en Colombia con rango constitucional desde 1991, como parte de las atribuciones propias que tienen comunidades indígenas organizadas para impartir justicia en sus territorios.¹⁶ El cambio, no obstante, es que ahora esta justicia ya no sólo es empleada para el manejo de los conflictos internos entre miembros de sus comunidades, sino para defender su territorio de la guerra, donde el gobierno nacional está comprometido y es un actor más de la confrontación.

A partir de allí la Guardia emprendió múltiples acciones contra todos los actores armados, entre éstas destacan: el rescate de rehenes; el desmonte de bases militares; y el apresamiento y juzgamiento de miembros de los actores armados acusados de atentar contra la comunidad indígena. En el primer caso, el rescate de rehenes consiste en ir al lugar donde están retenidos miembros de la comunidad. Los indígenas encabezados por la Guardia van al lugar de retención y reclaman la liberación del plagiado. Casi siempre ha sido para rescatar a autoridades indígenas retenidas por las fuerzas insurgentes. Uno de los casos más emblemáticos ocurrió en el año de 2003, cuando las FARC-EP secuestraron al alcalde indígena Arquímedes Vitonás, la Guardia Indígena se movilizó con 500 indígenas y fue en su rescate hasta un campamento guerrillero en el que logró su liberación.

En cuanto al desmonte de bases militares, el caso que más impacto generó fue el del cerro de Berlín, en el año 2012, cuando cerca de mil indígenas consiguieron que militares del ejército co-

¹⁶ Christian Gros, “Derechos indígenas y nueva constitución en Colombia”, en *Análisis Político*, núm. 19, 1993, pp. 8-24.

lombiano desmontaran su base.¹⁷ En esta acción se argumentó que la base estaba en territorios sagrados, pero sobre todo que dicha base ponía a la población indígena en medio de la confrontación.

Otra acción de relevancia es la de apresamiento y juzgamiento de miembros de los actores armados acusados de atentar contra la comunidad indígena. Uno de los casos más importantes fue el del juicio al coronel de las fuerzas armadas de Colombia, Juan Vicente Tomás, quien fue acusado en 2004 de haber asesinado a un miembro de la comunidad indígena. El juicio comunitario se llevó a cabo en presencia de más de diez mil indígenas.¹⁸ También se dieron juicios contra miembros de la insurgencia armada en diferentes momentos, el más reciente es el de 2014, cuando fueron enjuiciados seis guerrilleros por haber asesinado a dos miembros de la Guardia Indígena. Allí el debate fue con los comandantes de las FARC-EP quienes pidieron que les regresaran a esos insurgentes, y que ellos se encargarían de enjuiciarlos, ante lo cual los indígenas se negaron y prosiguieron con el juicio.¹⁹

La lucha de los indígenas no sucede sólo por afirmar su autonomía frente a los grupos armados, sino también porque se declaran como un actor político con una plataforma y unas autoridades, que disputa el control territorial a los actores en confrontación. La ecuación es sencilla: si la dinámica de la guerra pone en peligro la existencia de las comunidades indígenas, éstas se ven obligadas a actuar, dado que sus autoridades y sus sistemas de justicia son para velar la sobrevivencia y permanencia de estos pueblos.

¹⁷ *El Espectador*, “Indígenas expulsan a 100 soldados de base militar del Cauca”, *op. cit.*

¹⁸ Nidia González, *Resistencia indígena. Alternativa en medio del conflicto colombiano*, Cali, Pontificia Universidad Javeriana, 2006, p. 161.

¹⁹ *El Tiempo*, “Guerrilleros irán a juicio indígena y después a la justicia ordinaria”, 6 de noviembre, 2014. En <http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/juicio-indigena-a-guerrilleros-de-las-farc/14801558> (fecha de consulta: 10 de septiembre, 2015).

Entre las múltiples acciones del movimiento destacan las movilizaciones masivas contra la guerra que se han denominado Mingas. Esta es una palabra indígena que en las zonas andinas de Colombia significa trabajo en conjunto, comunitario y con principios de apoyo mutuo. Estas movilizaciones tienen su origen en 1999, cuando las autoridades indígenas crearon una zona como “territorio de convivencia, diálogo y negociación”, ubicada en La María Piendamó, lugar estratégico que se localiza en las inmediaciones de la carretera Panamericana, escenario central de las movilizaciones. La creación de ésta, el 12 de octubre de 1999, no fue fortuita, fue una respuesta simbólica a los diálogos de paz que adelantaba el gobierno en ese entonces con la guerrilla de las FARC-EP. El mensaje era aplaudir el diálogo, pero exigir que también se pactara con los movimientos sociales.²⁰

A partir de allí, la zona de La María Piendamó se convirtió en un escenario de confluencia, en el 2001 se realizó la “Minga por la vida”, que reclamaba justicia por la masacre del río Naya ocurrida en abril de 2001, cuando un grupo paramilitar (de extrema derecha) asesinó a decenas de indígenas. Esta Minga llevada a cabo en septiembre del mismo año, centraba su atención en las condiciones humanitarias y en defensa de los derechos humanos. En la misma senda se produjo en 2004 el Congreso Itinerante Indígena contra la Violencia que ya implicó una movilización de 40 mil indígenas en la vía Panamericana con dirección a la ciudad de Cali. Esta acción tuvo gran impacto nacional y regional y se convirtió en un escenario de denuncia y articulación con otros sectores sociales. Entre 2004 y 2006 se convocó el Congreso Indígena y Po-

²⁰ Myriam Espinosa, “Movimientos sociales en La María-Piendamó, territorio de convivencia, diálogo y negociación”, en Joanne Rappaport, *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca en la entrada del milenio*, Popayán, Universidad del Cauca, 2004, pp. 129-152.

pular, como expresión de la movilización social y como búsqueda de articulación de múltiples sectores.²¹

El 12 de octubre de 2008 comenzó la “Minga nacional de resistencia comunitaria y social”. A lo largo de más de 45 días se congregaron cerca de 60 mil manifestantes: indígenas, campesinos, afrocolombianos y estudiantes, para pedir que fuera derogada la política de seguridad democrática del gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010). La Minga empezó en el emblemático sitio de La María Piendamó y culminó en Bogotá el primero de diciembre de 2008, luego de la toma de carreteras, movilizaciones masivas a las principales ciudades de Colombia (Cali-Bogotá) y la caminata por la principal carretera del país, por más de 400 km. La Minga a su vez significó una interlocución directa y clara en oposición al gobierno de Uribe Vélez; en ese sentido se buscó congregarse a una gama de actores que se oponían al gobierno y a sus políticas, ser un catalizador de estas luchas y convertirse en un escenario más allá de las reivindicaciones puntuales, inclusive las indígenas. Por eso el objetivo central era contribuir a la unidad de los sectores sociales que no estaban de acuerdo con la política de guerra del gobierno de Uribe.

El liderazgo de la misma estuvo al frente del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Era una medición de fuerzas con un gobierno muy afín a las políticas de guerra que gozaba de los mayores índices de popularidad en las encuestas de opinión. El reto de la movilización se calculó de acuerdo con su capacidad de impacto mediático y en lograr que otras fuerzas sociales se sumasen a la misma. En ese sentido se emprendió la toma de la carretera Panamericana, la principal del país, a lo cual el gobierno respondió con su militarización: un miembro de las comunidades indígenas fue asesinado y las instalaciones de La María Piendamó fueron

²¹ González, *op. cit.*

allanadas y destruidas.²² La represión se generó por la rápida respuesta de los medios oficiales y las declaraciones del presidente y su gabinete, que no dudaron en afirmar que la movilización estaba infiltrada por grupos guerrilleros y que tal represión no era cierta. Un video difundido por la cadena de noticias estadounidense CNN demostró que la policía sí estaba usando armas de fuego, lo cual cambió el tono y generó un espacio diferente a la movilización.

En este contexto la movilización se trasladó de la carretera a la ciudad de Cali, la tercera en importancia del país. A esta ciudad arribaron más de 60 mil manifestantes que marcharon a lo largo de cientos de km; una vez allí le propusieron al presidente Uribe un debate público. El 26 de octubre el gobierno aceptó la invitación, pero les propuso como escenario un canal de televisión en el marco de los denominados consejos comunitarios.³⁰ La Minga decidió que el debate debía ser en un espacio público, en una céntrica plaza de Cali, y que debía estar moderado por un miembro de la movilización y uno del gobierno. El presidente Uribe no llegó a la cita.²³

Luego de conversaciones entre diferentes emisarios del gobierno y la Minga, Uribe aceptó encontrarse con la misma. Los dirigentes de la movilización establecieron como sitio de reunión La María Piendamó y lograron que el presidente fuera al simbólico espacio de los movimientos sociales. Uribe asistió a la cita el 2 de noviembre, mas no aceptó ninguno de los puntos de reivindicación, sin embargo, el interés nacional y la imagen de las autoridades indígenas de cara al presidente, que lo confrontaron al debatir sus tesis, contradecir sus postulados y plantear alternativas a los mismos, fueron en sí un logro para el movimiento.

²² Jorge Caballero, “Juntar nuestras ganas para trabajar en Minga”, en Carlos Angarita [ed.], *¿Continuidad o desembrujo? La seguridad democrática insiste y la esperanza resiste*, Bogotá, Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo, 2009, pp. 212-220.

²³ Diana Granados, “Movilización y dignidad: minga de resistencia social y comunitaria”, en *Etnias y Política*, núm. 9, 2008, pp. 8-11.

Dado que las demandas no tuvieron eco en el gobierno, la Minga decidió marchar a Bogotá, no solamente para plantear sus demandas en un espacio central, sino para dialogar con otros sectores sociales y organizaciones de base de todo el país. La caminata por las carreteras de Colombia a lo largo de más de 500 km, al pasar por muchas regiones, ciudades y pueblos, generó gran impacto, con amplia cobertura en los medios de comunicación. El 2 de diciembre, luego de nuevas reuniones con el gobierno, especialmente con el gabinete ministerial, la Minga decidió levantarse no sin previo anuncio de que seguiría como espacio de convocatoria de todos los pueblos.

Esta acción se convirtió en la principal protesta contra el gobierno de Uribe Vélez, que ha sido el que más ha invertido en la guerra como política de Estado. Convirtió al movimiento indígena en un actor de resistencia a las acciones de la guerra ya no sólo en su territorio, sino con un alcance nacional, proyectándolo como uno de los principales agentes que promueve la salida política al conflicto armado, es decir, la paz negociada.

CONCLUSIONES

El movimiento indígena del Cauca ha logrado mantenerse en su territorio sin adherirse a ninguno de los actores armados porque ha planteado una alternativa a la guerra. No se ha comportado como un actor pasivo sino que su posición ha sido muy activa, les ha disputado a los actores armados el ejercicio de la soberanía, es decir: el territorio y la población. Esto lo ha logrado a partir de su capacidad de fuerza social para oponerse al poder armado. Más que un ejercicio de resistencia en el sentido de acción defensiva, su accionar ha sido ofensivo. La única manera de disputarles el poder a los bandos en guerra ha sido teniendo una propuesta alternativa de sociedad, de organización del territorio y, por ende, una alternativa al uso de la violencia.

Para lograr esto se ha basado en su capacidad organizativa y en un horizonte común frente a la guerra, lo que ha supuesto la autonomía en un nivel local con la articulación al orden estatal en el nivel nacional.

La primera, la capacidad organizativa, se plasma en el poder de movilización y de convocatoria. A cada acción que emprende para confrontar a los actores armados puede movilizar cientos de personas en acciones urgentes y miles en acciones de gran impacto nacional, como las Mingas, y así mantener dinámicas por largo tiempo. Dicha capacidad también se plasma en tener estructuras organizativas claras, identificables y acatables. Una institucionalidad comunitaria que es reconocida y respetada por sus miembros y que se ejerce como vocería frente a otros espacios organizativos.

La segunda es la de tener un horizonte común de acción frente a la guerra. Éste parte desde el ejercicio de su propia historia, pero en el plano concreto de la guerra, consiste en tener una lectura del conflicto armado y una posición, que es la de la negociación política, es decir, a través del diálogo se puede salir de la guerra, por lo que la violencia es innecesaria. En la misma línea, a partir del derecho propio ha creado reglamentos, directrices, ordenanzas que se convierten en un horizonte para los miembros de su comunidad, y que le posibilita actuar de manera coherente frente a la guerra y disputar la justicia a los actores armados. Articula así, la lucha jurídica desde la legitimidad de su propia organización con la invocación a leyes nacionales e internacionales acogidas por ambos bandos. Al construir de esta manera un discurso jurídico propio, nacional e internacional, que le posibilita disputarles la legitimidad a los actores de la guerra.

La tercera es la capacidad de combinar la acción local con una presencia nacional y de incidencia en los diferentes órdenes del Estado. Este movimiento ha combinado los principios de la autonomía en el ámbito local junto a la acción estatal para la reforma del Estado en el ámbito nacional. Esta combinación es la que le ha

posibilitado, a la par de ser poder local, acudir a instancias nacionales para que sus reivindicaciones locales tengan eco. Ha podido exigir autonomía, por su capacidad organizativa, y ha logrado plantear políticas de Estado porque ha contribuido a la construcción del mismo en muchas de las instituciones más importantes al respecto.

En el caso concreto de la resistencia a la guerra, desde 1999 hasta la fecha, el movimiento ha logrado trascender sus propias demandas como sector y convertirse en uno de los ejes de articulación de los diferentes procesos sociales en Colombia, muchos de ellos con enorme capacidad de organización en el ámbito local, pero que no habían tenido capacidad de proyección nacional. La dinámica de las Mingas trascendió a los ámbitos local e indígena.

Desde el año de 1971 la historia de este movimiento es prolija: han pasado de romper con la ventriloquía de que otros hablaban por ellos; de juntar las voces y liderar la articulación de las organizaciones sociales en una voz alternativa a las dinámicas políticas imperantes en Colombia. Los indígenas del Cauca pasaron durante cuarenta años de no tener voz propia a ser el convocante de múltiples voces contra la guerra.

ETNOCIDIO DEL PUEBLO NUKAK WAYARI MUNO EN LA AMAZONÍA COLOMBIANA

*Adriana Sosa Solís**

INTRODUCCIÓN

Hace casi tres décadas, cuando se logró la “conquista” de una buena parte de aquellas llamadas “tierras baldías” de la Amazonía colombiana, fue anunciado el “descubrimiento” de los nukak, un pueblo indígena considerado por los ka’wáde (blancos o gente con ropa) el “último pueblo nómada”. Un relato que recuerda al que hacen referencia los libros de historia, cuando hace poco más de quinientos años los pobladores de las erróneamente llamadas “Indias occidentales”, fueron *descubiertos* por los europeos.

Este hecho histórico, producto de los esporádicos encuentros selva adentro entre grupos nukak y ka’wáde, estos últimos principalmente misioneros y colonos campesinos, desde mediados del siglo pasado, atrajo no sólo la atención de antropólogos, académicos y funcionarios del gobierno colombiano, que a partir de entonces no sólo les reconoció a los nukak una serie de derechos funda-

* Egresada de la carrera de Relaciones Internacionales en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Fue becada por Fundación UNAM para realizar una estancia en la Universidad del Rosario, Colombia, oportunidad que le permitió ampliar la investigación de tesis en la que se encuentra trabajando y de la que se deriva el presente trabajo (adriana.sosa.solis@gmail.com).

mentales, sino de toda una “civilización” impaciente por conocer aquella “tribu” que había vivido hasta entonces aislada, algo difícil de imaginar para los que se han asumido como “civilizados”.

A partir de entonces, se ha producido una gran cantidad de material desde diferentes miradas que, al tiempo de exaltar la vida *primitiva* de los nukak, han dado testimonio de la situación que enfrentan desde décadas atrás. Documentales, películas, novelas, cuentos, artículos periodísticos e incluso marcas o estampados publicitarios hacen parte del imaginario construido por este otro.¹ Mientras ello sucede, el pueblo en cuestión resiste o más bien sobrevive al complejo escenario que hoy en día se vive en su territorio, en el departamento del Guaviare, sureste de Colombia.

El trabajo que aquí se presenta da cuenta de la situación de desplazamiento y confinamiento que en la actualidad viven decenas de familias de diferentes pueblos de la Amazonía, específicamente los nukak como consecuencia de las diversas problemáticas que en las últimas décadas se han gestado en este territorio.

SOBRE LA COLONIZACIÓN DEL TERRITORIO NUKAK

Se sabe que la llegada de los primeros colonos a este territorio, mejor conocido como la “Puerta de la Amazonía”, estuvo fuertemente marcada por los periodos de las “grandes bonanzas” desde finales de 1800 y a lo largo del siglo pasado, como fue la del caucho, de las pieles, del pescado y, desde finales de la década de los setenta, de la coca, tras el fracaso de la marihuana.

¹ Algunos de los trabajos que destacan son el documental colombiano-belga *Nukaġ Maġu: los últimos nómadas verdes* (1996), las novelas *Los hijos del viento: una aventura nukaġ* de Francisco Leal Quevedo, *Los hombres invisibles* de Mario Mendoza, *Gente que camina* de Mariela Zuluaga, entre otros. Actualmente en el centro de San José (Guaviare) varios cafés llevan alguna seña o nombre relacionado a los nukak, además de otros productos locales en venta.

La llegada de esta última, hizo de aquella selva hostil no sólo un terreno apto para el cultivo y el ganado, sino un lugar idóneo para otro tipo de actividades. En una primera etapa, implicó al menos abrir monte, es decir, penetrar y “alisar” cientos de hectáreas de selva para abrir “chagras”² y valerse de mano de obra barata para el cultivo y la recolección de la hoja de coca a gran escala. Por ello, esta actividad supuso la llegada no sólo de un buen número de inmigrantes campesinos, sino también de empresarios dispuestos a “colonizar” lo que se encontraran en el camino.

Los sueños de tierra de promisión que los colonos habían perseguido en el Guaviare se hacían, por fin, realidad tangible y sonante. La vida volvió a San José, se extendió a las vegas del Guaviare y, con ella, llegaron miles de personas: un abigarrado ejército de desempleados, aventureros, trujamanes, comerciantes de todo género, mujeres, niños, jóvenes, viejos... Era la bonanza de la coca. La esperada. El kilo de base llegó a pagarse a un millón de pesos en 1979.³

Un régimen de producción que va desde el cultivo de cientos de hectáreas de esta hoja selva adentro, el desarrollo de nuevas técnicas agrícolas importadas de Perú y Bolivia, como el uso de fertilizantes y plaguicidas e incluso la introducción de otras variedades de hoja; el transporte: por aire, tierra o río; hasta las técnicas “secretas” del proceso químico para producir la “base” (clorato) y convertirla así en “cristal o polvo” (clorohidrato) en los grandes laboratorios, mejor conocidos como “cocinas”, “trabajaderos” o

² Pese a que actualmente dicho término suele emplearse para referirse a un terreno de cultivo selva adentro. Desde tiempo atrás hasta hoy, la “chagra” forma parte de un complejo sistema de cultivo de algunos pueblos amazónicos, de carácter temporal y simbólico. Véase *La Amazonía de Colombia*, Capítulo 7, Bogotá, Colección Ecológica del Banco de Occidente, 2008. En <http://www.imeditores.com/banocc/amazonia/cap7.htm>.

³ Alfredo Molano, *Selva adentro. Una historia oral de la colonización del Guaviare*, Bogotá, El Áncora Editores, 1987, p. 65.

“fábricas”, para finalmente dar paso a la comercialización de la “mercancía”, ya sea como base o cristal, a través de una compleja red de tráfico ilegal.⁴

La justificación del negocio tuvo sentido para muchas familias campesinas de la región, cuyas necesidades más básicas quedaban insatisfechas con otros cultivos como el cacao, la yuca o el maíz. Por eso, la llegada de la coca representó en su momento no sólo una alternativa de cultivo, sino la única fuente aparente de ingresos.

Como toda bonanza, la de la coca trajo por un tiempo enormes ganancias económicas para un sector considerable, sin embargo, para otros el beneficio no sólo nunca llegó, sino que el impacto fue devastador. Tan pronto como apareció, ésta se tornó en violencia y cobró sus primeras víctimas, entre las que se encontraban campesinos, y también grupos de diferentes pueblos que transitaban y vivían de este vasto territorio amazónico.

Los capos o jefes de cuadrillas de los ka'wáde, que tras la crisis de sobreproducción de la coca en 1983 y, en mayor medida, las guerrillas⁵ impusieron las reglas que debían mandar sobre todo el territorio y sus pobladores. Estas “leyes” fueron —para el caso de las guerrillas— desde el llamado tributo o impuesto de guerra que debía pagarse para su mantenimiento, la “obligación agrícola” o aportación de alimento, hasta el control sobre los productos que

⁴ Alfredo Molano sugiere entonces diferenciar entre dos etapas históricas: la primera de 1979 a 1981, en la que los capos iniciaron el negocio de la coca controlando su producción y comercialización, y tras la crisis de sobreproducción, la segunda de 1982 hasta 1987 (año en el que es publicada su obra), los capos abandonan buena parte de la producción y se concentran en su comercialización. Dicho cambio significó no sólo la pérdida del control sobre la producción sino, lo que es más grave, la pérdida del control sobre los productores. *Ibid.*, pp. 68-74.

⁵ El origen de las guerrillas puede rastrearse desde los años treinta, cuarenta y cincuenta cuando grupos de campesinos armados provenientes del Tolima, Huila, Cundinamarca, Meta y Boyacá, llegaron al Guaviare desplazados por la violencia y el conflicto, rebelándose contra el latifundio o perseguidos por grupos liberales. Alfredo Molano la llamó la “colonización armada o campesina”, que se distinguió principalmente por su organización y memoria histórica. *Ibid.*, pp. 37-48.

entraban y salían de las poblaciones o la adhesión de jóvenes a sus bases militares.⁶ Lo que a su vez despertó evidentes tensiones y conflictos que perduran hasta hoy en el Guaviare, al grado de aún ser considerado por muchos un territorio hostil o “caliente”.⁷

EL “DESCUBRIMIENTO” DE LOS NUKAK

Los nukak habían caminado por ese territorio desde mucho tiempo atrás, ellos cuentan que ese lugar les fue entregado a sus ancestros para cuidar y vivir de él.⁸ Sin embargo, eso fue posible hasta

⁶ Durante estos años, las guerrillas constituyeron en la región el poder local real, cotidiano y para muchos, efectivo. Además del sistema tributario éstos tendieron al monopolio del uso de la violencia [...] así como a un conjunto de penas y sanciones, un código penal sencillo y elemental. Otras medidas implementadas por las FARC fueron, en relación con la coca: cultivar tres hectáreas de comida por cada hectárea de hoja; la prohibición del consumo de esta; así como el pago en especie y el destierro de “los matones, los ladrones y los sapos”. *Ibid.*, p. 111.

⁷ Algunos esfuerzos recientes para contrarrestar lo anterior se han enfocado no sólo en incentivar proyectos productivos para sustituir el cultivo de la coca, que en algunos casos han resultado en grandes monocultivos de palma africana, sino también en evitar la deforestación de la selva a gran escala. Véase Paulina Baena Jaramillo, “El Guaviare y su lucha contra la deforestación”, en *El Espectador*, Bogotá, 9 de enero, 2016. En <http://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/el-guaviare-y-su-lucha-contradeforestacion-articulo-609645> (fecha de consulta: 10 de enero, 2016).

⁸ Actualmente, se calcula que el número total de nukak está entre 600 y 800 personas, quienes a su vez están distribuidas en diferentes grupos territoriales o locales de acuerdo con la cuenca en la que están asociados. Por ejemplo, los nukak wayari muno (gente del río Guaviare), nukak meo muno (gente de la coronilla), nukak mipa muno (gente del río Inírida), nukak takayud muno (gente del pecho o centro), y algunos en español como Caño Jabón muno (gente del Caño Jabón), etc. Entre estos grupos existen relaciones de parentesco y hasta hace algunas décadas mantenían, selva adentro, contactos esporádicos o bien, en tiempos de cosecha, celebraban los *éditwat* o rituales de encuentro, con el fin de reconciliarse o visitar a un familiar. Conversación con la socióloga Kelly Peña en la sede del programa “Nuevos territorios de Paz”, San José del Guaviare, 26 de junio, 2015.

el día en que llegaron “los que cultivan las matas de coca y los que usan ropa del mismo color del monte, como enjambres detrás de una abeja madre”, y todo cambió.⁹

Aquella movilidad espacial de los nukak que era tan vasta como la selva misma, y que los ka'wáde llamaron nomadismo, pronto fue violentamente anulada, y con ello todo lo que dependía de estas largas caminatas como la recolección de semillas y frutos, la caza, la pesca y otras labores cotidianas. En pocas palabras, la forma de *ser* nukak se transformó significativamente.¹⁰ Las pepas o semillas que antes eran del monte, ahora crecían en terrenos cercados con estacas y alambres de púas que demarcaban la propiedad de los nuevos colonos, quienes recuerdan un día haberse visto “invadidos” por familias nukak “que no sabían hablar ni vestirse... sólo pujaban”.¹¹

Algunos colonos relatan que cuando la curiosidad se sobrepuso al miedo, éstos les ofrecieron comida y ropa. Otros, temerosos de esos “bravos makuses”,¹² se armaron con machetes, escopetas y perros para defender aquellas tierras amazónicas que reclamaron

⁹ Mariela Zuluaga, *Gente que camina*, Bogotá, Orbis traducciones, 2013, p. 25.

¹⁰ A partir del desplazamiento y confinamiento que viven decenas de familias nukak, se ha apelado, tanto por parte de éstas como de instituciones estatales, al término nukak baka' (gente verdadera). Actualmente este concepto es asociado a una identidad basada en prácticas culturales como la caza, la pesca y la recolección de frutos y semillas, donde la memoria de los mayores tiene un papel central.

¹¹ Olga Nelly Silva, habitante de San José, relató los primeros encuentros que ella, junto con otros pobladores, vivió con algunos grupos “makuses” en 1995 en Caño Jabón, Puerto Elvira (Meta), territorio entonces controlado por las FARC. Recuerda que éstas les prohibieron darles comida por el daño que les causaba.

¹² De acuerdo con las investigaciones de los antropólogos Franky Cabrera y Dany Mahecha, el término makú ha sido empleado desde el siglo XVIII por los ka'wáde, como viajeros, cronistas, funcionarios e investigadores para referirse de manera general a aquellos grupos de la región que debido a su alta movilidad han sido llamados nómadas y con los que la sociedad mayoritaria había establecido una relación de subordinación.

como suyas y que desde entonces fueron destinadas a producir algo de alimento.

Mientras aquello sucedía selva adentro, las primeras noticias sobre los nukak comenzaron a ser publicadas en la prensa, como la llamada “matanza de Charras” en la que se cuenta que un grupo de colonos, al verse supuestamente atacados por un grupo de nukak, les dispararon, matando, según la nota, a varios de ellos. Tras este hecho a inicios de los años sesenta, se incrementó de forma significativa el interés por parte de diferentes grupos que prestaron atención, en particular misioneros protestantes de los que se sabía que, desde años atrás, habían ya establecido un contacto permanente con varias familias, a través del constante suministro de herramientas, alimentos y medicamentos, al tiempo que los evangelizaban y estudiaban.¹³

Años más tarde —luego de que la llegada de la coca impusiera no sólo un nuevo régimen económico sobre el territorio (introducción de propiedad privada), sino que también perfeccionó aquellas prácticas económicas que tomaban como modelo la época del caucho y del tigrilleo— se puso en marcha un nuevo sistema de explotación abiertamente inequitativo y arbitrario,¹⁴ encubierto por un complejo orden político y militar que respondía a los intereses de aquellos grupos que se enfrentaban para mantener un efectivo control sobre el negocio.

Para algunos grupos nukak, la única alternativa de vida fue el ingreso a este sistema de explotación, tras el contacto directo y permanente con colonos campesinos y empresarios selva adentro. Su labor consistió, y aún consiste, en cultivar y “raspar” la hoja de coca, es decir, recolectarla en grandes cantidades durante largas jornadas a cambio de recibir una escopeta, un machete o, en el mejor de los casos, un pago anticipado para asegurar la producción o bien, un pago con la misma mercancía, para “atarlo” al consumo de la

¹³ Mariela Zuluaga, *Cambio de Rutas*, Bogotá, Orbis Traducciones, 2013, pp. 8 y 9.

¹⁴ *Ibid.*, p. 138.

droga. De esta forma, se constituyó el primer eslabón de este largo proceso que termina en la cúspide de la llamada “civilización”.

Sin embargo, en otras zonas donde además de cultivos de coca, a principios de los años noventa, se sumó la presencia de Ecopetrol y la empresa Fronteras de Exploración Colombiana, dedicadas entonces a explorar pozos petroleros y construir carreteras,¹⁵ un número mayor de grupos fue obligado a huir hacia los centros urbanos más cercanos como San José, Calamar o El Retorno, como fue el destino de varias familias, que cedieron la tierra a cambio de la vida.

En este contexto, los nukak fueron “descubiertos” por los ka’wáde,¹⁶ y cinco años más tarde estos últimos delimitaron, al menos en papel, el territorio que habían determinado como aquel que desde tiempo atrás los nukak habían caminado y que debía mantenerse ajeno a los intereses de cualquier otro grupo. Sin embargo, la disputa permanente por dicho territorio ha desvanecido, desde su creación, los límites de este resguardo, ampliado a casi un millón de hectáreas en 1997.¹⁷

El desplazamiento gradual de grupos nukak ha resultado en una situación de confinamiento que hoy viven decenas de familias

¹⁵ En octubre de 1992, un juzgado de Villavicencio ordenó mediante tutela a estas dos empresas la suspensión de dichas actividades, aunque ya se había abierto una trocha o camino de 65 kilómetros en el territorio. Nullvalue, “Un resguardo para los nukak”, en *El Tiempo*, Bogotá, 28 de noviembre, 1993. En <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-268394> (fecha de consulta: 28 de diciembre, 2015).

¹⁶ En 1988, un grupo de 41 nukak llegó a la ciudad de Calamar (Guaviare), decían estar huyendo de una epidemia de gripa. A partir de aquel hecho, el gobierno colombiano los reconoció como uno de los 87 pueblos indígenas del país y en 2009 como uno de los 35 pueblos declarados en peligro de extinción física y cultural.

¹⁷ De acuerdo con la entonces institución responsable de la delimitación (resolución 136 de 1993) y la posterior ampliación (resolución 55) del Resguardo Nukak, el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER) señala que los límites de dicho resguardo no fueron trazados sobre terreno, sino vía satélite, lo que ocasionó diversos problemas hasta ahora irresueltos, entre ellos el traslape con predios campesinos y reservas forestales ya existentes.

wayari muno a quienes la alcaldía de San José les cedió temporalmente un terreno rodeado por fincas ganaderas en la Serranía de la Lindosa, mejor conocido como Agua Bonita.

DESPLAZAMIENTO Y CONFINAMIENTO EN AGUA BONITA

A siete kilómetros de la ciudad de San José del Guaviare se encuentra la vereda de Agua Bonita, el asentamiento donde actualmente viven decenas de familias nukak wayari muno, quienes en su mayoría fueron desplazadas de su territorio por la fuerza hace aproximadamente una década, cuando la presencia de actores armados acentuó una violencia indiscriminada sobre la población.

Desde entonces, este es el actual hogar de buena parte del grupo territorial wayari muno, compuesto en su mayoría por jóvenes y niños que nacieron tras el desplazamiento y han crecido en este asentamiento,¹⁸ en que la selva fue reducida a un huerto, un caño y un terreno donde los *wâapyi* o casas comunitarias, antes hechas de hojas de palma, ahora son levantadas con lonas y láminas.

Aquí vive Wembe, médico wayari muno de la comunidad quien, sentado desde su chinchorro o hamaca, recordó parte de lo que su memoria guarda sobre aquella larga travesía que vivió hacia el 2005, cuando huyó con su familia desde Laguna Pavón donde había hartos *yemunio* (guerrilleros) y *huamuno* (ejército), bajando por el río Inírida hasta Tomachipán. Cuenta que durante ese tiempo del conflicto murieron varios mayores de su grupo,

¹⁸ La socióloga Kelly Peña señala que 50% de la población es menor de 15 años y 80% de los jóvenes entre 13 y 21 años consume alguna sustancia psicoactiva. Conversación con la socióloga Kelly Peña en la sede del programa “Nuevos territorios de Paz”, San José del Guaviare, 26 de junio, 2015.

además de que se vio obligado a trabajar para los colonos raspan-
do coca y caminando sobre tierras minadas.¹⁹

Tras la llegada de familias a Agua Bonita, algunas medidas asistencialistas por parte de diversas instituciones gubernamentales han sido implementadas en los últimos años, como la instalación de una pequeña aula con techo de lámina, un molino de viento para abastecer de agua, un puesto de salud permanente a cargo del hospital departamental donde se hace una revisión periódica y se le suministran medicamentos y vacunas, principalmente para combatir en niños la diarrea, el paludismo y la desnutrición.²⁰

Por otra parte, la alimentación de Wembe y los demás wayari muno depende en gran medida de la ayuda humanitaria que el gobierno les brinda. Por familia, la Unidad Nacional para la Atención y Reparación Integral de Víctimas entrega una despensa de alimentos que debe ser administrada durante un mes, cuando hace apenas unos años la selva los alimentaba a diario de pepas, frutos, micos o pescados.

Las jornadas de caza, pesca o recolección se realizan, por lo regular, fuera de Agua Bonita, y en algunos casos tienen que negociar o pagarle “algo de plata” al colono propietario de la finca. Actualmente esto sucede, por ejemplo, con la recolección de pepas de asaí, las cuales deben ser bajadas de la palma y llevadas hasta el asentamiento o bien al centro de San José, donde la Asociación de Productores Agropecuarios por el Cambio Económico del Guaviare (ASOPROCEGUA) les compra un kilo por 1 000 pesos

¹⁹ Durante la plática con Wembe Kadandebé, su hijo José, quien actualmente tiene veinte años y fue parte de la guerrilla de las FARC por cuatro años, facilitó la traducción de algunas palabras del nukak al español.

²⁰ Algunas de las deficiencias más evidentes son, para el caso de la escuelita, la falta de material elemental, el comedor dejó de funcionar y el maestro del pueblo tukano, no habla la lengua nukak. En relación al puesto de salud, el promotor no habla la lengua nukak y los tratamientos médicos no corresponden a las prácticas culturales del pueblo. Lo que a su vez señala Wembe sobre la pérdida de conocimiento en relación con plantas curativas y la ahora recurrencia de los nukak a los hospitales.

colombianos, equivalente hoy a 5.5 pesos mexicanos aproximadamente.²¹

Hoy en día, la labor por parte del gobierno y otras organizaciones hacia este grupo de desplazados está enfocada principalmente en desarrollar programas para mediar los conflictos entre nukak y campesinos o colonos, promover espacios de diálogo, apoyar proyectos para revitalizar algunas prácticas como la caza y la pesca en territorios campesinos, así como “acompañar” y fortalecer una organización propia que, por la vía institucional, represente los intereses de la mayoría del pueblo y facilite los procesos de concertación, toma de decisiones y consulta previa con el gobierno.²²

A diferencia de Agua Bonita, donde la presencia de promotores de salud estatales y municipales, antropólogos, activistas de organizaciones nacionales e internacionales, periodistas, e incluso turistas, es casi permanente; en otros asentamientos, estas visitas son muy limitadas por la presencia de actores armados en la zona, principalmente guerrilla y paramilitares. En este sentido, los nukak como los meo muno, que anteriormente fueron desplazados, han entablado diálogo con las FARC, con presidentes de las juntas de acción comunal y con patrones cocaleros para negociar

²¹ Este dato corresponde a junio de 2015, en este mismo mes la asociación recolectó cinco toneladas y media de asaí. Luego se vende la pulpa de la semilla a otras empresas que por sus diversas y valiosas propiedades, al procesarla la emplean para la producción de cosméticos, tinta para plumas, bebidas energéticas, entre otros productos. En <http://www.asoprocegua.com/>.

²² La organización política y social de los nukak se basa en las bandas o grupos de varias familias (lazos de parentesco o filiación). En cada una de estas bandas, se reconoce la figura de uno o varios líderes o mayores (varones). Actualmente el “acompañamiento” que se da por parte de instituciones y demás organizaciones, así como también por parte de representantes de otros pueblos indígenas hacia grupos nukak, principalmente wayari muno, puede ser visto como una especie de “tutelaje político” que impide o limita el surgimiento de otras posibles formas de organización o resistencia (política) propias.

su estadía en diferentes puntos territoriales.²³ Se sabe que en estos asentamientos “raspar” la coca sigue siendo parte del sustento de numerosas familias.

A pesar de las diferentes medidas implementadas y los esfuerzos de organizaciones y del gobierno, este último ha señalado en diversas ocasiones que el retorno y la vida de los nukak dependen de la salida de las FARC del territorio.²⁴ Sin embargo, esta compleja problemática ha representado un lucrativo negocio para algunas otras organizaciones civiles, instituciones y demás interesados, quienes a su manera y de forma poco coordinada, aseguran brindar una ayuda que pocas veces llega de manera efectiva hasta las familias nukak.

Por su parte, para los ka'wáde de San José los nukak despiertan no sólo curiosidad por mirarlos y fotografiarlos “en manada”, algunos como el señor Jaime convencido del “problema” que representan, los percibe como “una peste, una plaga o un ejército de mendigos” mientras otros aseguran con alivio que ya se están “civilizando”.

CONCLUSIONES

La clandestinidad hizo y sigue haciendo de la selva un territorio idóneo no sólo para cultivar la hoja de coca en grandes cantidades, sino para explotar todo tipo de recursos y controlar militarmente territorios y pueblos. Mientras para algunos el conflicto armado representa un negocio altamente rentable, a otros se les niega la

²³ Plática con Julián Ortiz, antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, 28 de junio, 2015, San José del Guaviare.

²⁴ Entre los instrumentos más importantes están el Plan de Salvaguarda Étnica formulado por el Ministerio del Interior (2009) y el Plan Especial de Salvaguarda Urgente (PES-U) del Ministerio de Cultura (2013), mismos que más allá de ser instrumentos de defensa para los nukak, son una guía técnica de acciones para las distintas instituciones que trabajan con ellos.

relación con su territorio, y con ello la vida, al ser éste base de su subsistencia material y espiritual.

En mayor o menor medida, los diferentes grupos nukak han sido sometidos a profundos procesos de cambio cultural donde una compleja lista de factores —sociales, económicos, culturales, políticos, ideológicos y ambientales— entrelazados con una silenciosa trayectoria histórica, revelan hoy un contexto sumamente adverso para decenas de familias cuya única alternativa de vida es adaptarse a estas nuevas formas de vida o morir.

En razón de ello, el presente trabajo sugiere reflexionar la problemática de desplazamiento y confinamiento actual a partir de la categoría de etnocidio, ya que no se trata en estricto sentido de un exterminio físico, sino cultural. En resumen, se elimina o anula sistemáticamente la posibilidad a todo un pueblo de vivir, transmitir y reproducir su propia cultura.

Por otra parte, es preciso señalar que no se trata de exaltar la cultura al grado de romantizarla o insistir en que ésta debe permanecer inmutable al cambio, como sugieren las posturas esencialistas, sino más bien de evidenciar la manera forzada en que se produce dicho cambio, cuando el grupo no tiene la capacidad de decidir sobre el mismo.²⁵

Como se describe, para el caso de los nukak el proceso de transformación actual responde a relaciones específicas de poder que han impuesto un “deber ser”. Es decir, desde una forma distinta de percibir el tiempo y el espacio, hasta de entenderse y de mirarse a sí mismos.

²⁵ Álvaro Diez Astete, “Bolivia, violencia y etnocidio en las tierras bajas”, en *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial*, Copenhague, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), 2012, pp. 110-112. En http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0603_aislados_contacto_inicial.pdf (fecha de consulta: 14 de diciembre, 2015).

Foto 1. Wembe y su familia en el asentamiento de Agua Bonita



Fuente: archivo de la autora, Guaviare, junio de 2015.

PROTECCIÓN Y SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN PERÚ*

*Marta Kania***

INTRODUCCIÓN

Cuando en diciembre de 2014 los miembros de la organización Greenpeace manifestaron su deseo de “cambiar el mundo”, utilizando la superficie del Parque Arqueológico Nacional en la meseta de Nazca (un lugar bajo protección especial debido a los geóglifos únicos y otras huellas de la actividad humana de la época prehispánica) como el fondo de la gran inscripción de la tela amarilla “Time for change. The future is renewable”, se hicieron

* El presente artículo es resultado preliminar de las investigaciones realizadas en los años 2014-2015 sobre el tema del contexto político y social de la protección y salvaguardia del patrimonio cultural material e inmaterial en América Latina, que fueron posibles gracias al apoyo financiero de la Fundacja Studentów i Absolwentów Uniwersytetu Jagiellońskiego “Bratniak” en Cracovia y las estancias de corto tiempo como investigadora afiliada en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM en México y el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) en Lima, Perú. Agradezco a los directores Dra. María Isabel Remy del IEP y Dr. Adalberto Santana de CIALC por su invitación y el apoyo prestado.

** Graduada en Arqueología y Estudios Culturales por la Universidad Jaguellónica de Cracovia, Polonia. Doctora en Humanidades, especialidad Arqueología por la Facultad de Historia de la Universidad Jaguellónica. Investigadora del Departamento de América Latina del Instituto de los Estudios Americanos y de la Diáspora Polaca de la Universidad Jaguellónica (martha.kania@uj.edu.pl).

muchas preguntas acerca de la adecuada protección y preservación del patrimonio cultural de la región, así como las palabras de indignación contra tales formas de manejo y uso de los elementos de ese patrimonio en las campañas sociales contemporáneas.¹ Un debate muy serio se desarrolló también en cuanto a la organización del Rally Dakar en Perú, causado por la demarcación de su ruta en los años 2012 y 2013 a través de dicha meseta (zona Pozo Santo, Ocucaje, Palpa) y meseta de Ica.² Esta decisión llevó a la destrucción de numerosos sitios arqueológicos, a la devastación de los lugares relacionados con el patrimonio cultural de los pueblos indígenas que viven en esas áreas y los daños de los fósiles y sitios importantes desde el punto de vista geológico y paleobotánico. Si vemos los comentarios de la prensa, todo el caso fue un escándalo y no había ninguna duda de que se había pasado la línea entre el interés público (Rally Dakar como un evento de prestigio, reconocido en un ámbito internacional, que posibilitaría una gran promoción de la región, fomentaría las inversiones y el turismo) y el derecho de las comunidades indígenas a la protección adecuada y la salvaguardia de su patrimonio cultural.³

¹ Véanse www.maria-reiche.org/nasca/actividades/entries/2014/12/8_greenpeace_y_el_colibri.html, *Perú denuncia a Greenpeace por dañar líneas de Nazca*; www.elcomercio.com/tendencias/peru-denuncia-greenpeace-danos-lineasdenazca.html. Bajo la presión de la opinión internacional el director ejecutivo de Greenpeace Internacional Kumi Naidoo ofreció disculpas al pueblo de Perú (“people of Peru”) por todo el evento.

² El itinerario del Rally Dakar en los años 2009-2011 fue trazado en los territorios de Argentina y Chile. En los años 2012-2013 se unió Perú a la organización de la competición. Sin embargo, en los años siguientes, a raíz de las protestas de las ONG y de los representantes de las instituciones dedicadas a la protección de zonas arqueológicas en Perú, ese país se retiró de la participación en la carrera. Ediciones recientes de los años 2014-2016 se llevaron a cabo en los territorios de Argentina y Bolivia. Sin embargo, la importancia de ese evento para el impulso de desarrollo regional y del turismo receptivo determina la decisión de apostar nuevamente por realizar el Rally Dakar en Perú en los próximos años.

³ Véanse www.mcultura.gob.pe/noticia/ministerio=de-cultura-finaliza-campana-de-senalizacion-en-rally-dakar-2-13; Beatriz Jiménez, José Carlos Díaz, *La ruta*

Casi en el mismo tiempo (en junio de 2013) se produjo la destrucción de una de las estructuras, en el sitio del periodo precerámico andino, en el centro ceremonial El Paraíso (distrito de San Martín de Porres en el norte de Perú), que data alrededor de 5 000 a.C. Aunque toda la zona arqueológica se encuentra en la lista del Patrimonio Cultural de la Nación de Perú (Resolución Directoral Nacional N° 233/INC de 2002), los empleados de una de las empresas de construcción privada Alisol S.A.C.V. destruyeron una de las pirámides en el sector 12, derribando los muros de piedra y adobe con excavadoras y buldóceres que terminaron por arrasar el santuario por completo. Todo el hecho se explicó debido a la necesidad de preparar el sitio para la construcción de una nueva carretera y de un barrio residencial.⁴

Por desgracia, sólo durante los últimos años, se registran más ejemplos de devastación y de actos de vandalismo similares. La vista de los cementerios y santuarios precolombinos destruidos, con miles de cráneos en la superficie o vasijas y textiles rotos tampoco llama la atención de muchos en Perú. Todo esto apunta a la continua incongruencia entre la legislación oficial y la práctica; entre los principios de la política cultural pública del Estado y la constante falta de su aplicación por las autoridades locales; la marginalización y la discriminación de los determinados grupos sociales (ante todo los pueblos indígenas), entre el discurso oficial y la situación real de la protección de la integridad del patrimonio cultural en Perú.

En el presente artículo quisiera compartir algunas de mis reflexiones sobre la protección y la gestión adecuada del patrimonio cultural de los pueblos indígenas en Perú en el contexto del

de Dakar en Ocucaje puso en riesgo zonas paleontológicas. En www.LaRepublica.pe (fecha de consulta: 14 de enero, 2013).

⁴ Véanse www.cultura.gob.pe/es/comunicacion/noticia/ministerio-de-cultura-oficializa-denuncia-contra-destroctores-de-piramide y www.larepublica.pe/01-07-2013/viceministro-de-cultura-se-pronuncia-sobre-destruccion-de-huaca-el-paraiso.

discurso contemporáneo de la política de multiculturalismo, del respeto a los derechos de las minorías étnicas y culturales y de la aplicación de las recomendaciones de las declaraciones internacionales relacionadas a los derechos de los pueblos indígenas.

CONTEXTO HISTÓRICO DE PROTECCIÓN Y SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN PERÚ

La protección y la salvaguardia por parte del Estado del patrimonio cultural de las poblaciones indígenas de la región centroandina, casi desde el principio, nunca ha sido una tarea fácil.⁵ El saqueo y la destrucción de los logros artísticos y tradiciones culturales tienen sus orígenes en los años treinta del siglo XVI, cuando en esa región aparecieron los primeros conquistadores que soñaban con “ciudades de oro” y buscaban Eldorado. En busca de oro y de objetos bellos, que podrían dar esplendor a “colecciones de curiosidades” de la nobleza española y de la misma casa real, impunemente se excavaban tumbas, pirámides, y restos de

⁵ Según la definición de la Unesco así como de CRESPIAL (Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial de América Latina), fundado en 2006, con sede en Cusco, Perú, el contenido de la expresión “patrimonio cultural” no se limita a los monumentos y objetos del pasado, sino que comprende también tradiciones o expresiones vivas, herederas de los antepasados. La división entre el patrimonio cultural material e inmaterial es más una división práctica que real, porque uno y otro son conceptos complementarios. En el artículo me dedico al patrimonio cultural de los pueblos indígenas de la región andina, y acepto la concepción del patrimonio cultural material como herencia cultural propia del pasado de una comunidad, como bienes arqueológicos, arquitectura y colecciones de objetos, pinturas y esculturas, textiles u orfebrería, mientras el patrimonio cultural inmaterial se entiende como el conjunto de tradiciones orales, artes de espectáculo, usos sociales, rituales, actos festivos, conocimientos y prácticas relativos a la naturaleza, saberes y técnicas vinculados a la artesanía tradicional, heredada y transmitida de generación en generación, hasta hoy día. Véanse www.unesco.org/culture; www.crespial.org.

los lugares de culto (huacas). Los objetos encontrados fueron vistos principalmente a través de su valor material (sobre todo cuando podrían ser fundidos en lingotes) o en el contexto de la lucha contra el paganismo (proceso de “extirpación de idolatría” con su gran interés en la destrucción de arte y objetos religiosos indígenas) y no por su valor histórico. El patrimonio arqueológico fue saqueado, destruido o vendido fuera.⁶

Ante el saqueo a gran escala y la actividad extraordinaria de buscadores de tesoros, las autoridades coloniales desconocían en general el respeto por la herencia cultural de los indígenas, pero no desconocían los derechos a todos los bienes materiales del Virreinato de Perú. Las diversas disposiciones sobre la búsqueda o hallazgo de tesoros de huacas, cementerios, sepulturas y palacios antiguos establecían los derechos de propiedad para la Corona. Ya Carlos V en 1536 y 1544, como también el virrey de Perú, Francisco de Toledo, en 1574, fueron explícitos al señalar que los tesoros que se descubriesen en enterramientos, huacas y sepulturas eran propiedad de la Corona y que en su búsqueda debían cumplirse trámites regulares. La resolución del II Concilio Limense, celebrado en 1567, penaba con excomuniación a quienes “desbaraten las sepulturas de los Indios, aunque sean infieles”.⁷ Otra Ley, dictada por Felipe II, en Madrid el 27 de febrero de 1575, señalaba que ni iglesias, ni visitadores, ni militares tenían derecho a los tesoros ni bienes de adoratorios o huacas, porque todo pertenecía a la Corona.

⁶ Más sobre este tema véanse Fernando Báez, *El saqueo cultural de América Latina. De la conquista a la globalización*, Buenos Aires, Edición Suramericana, 2009, pp. 83-98; Marta Kania, “La nación que honra su pasado, se honra a sí misma. El difícil inicio de la museología nacional y la protección del patrimonio arqueológico del Perú (1822-1911)”, en *Studies in Ancient Art and Civilization*, vol. 14, Jagiellonian University, 2010, pp. 207-228.

⁷ Roger Ravines, “La conservación del patrimonio arqueológico del Perú”, en *Revista Peruana de Cultura*, Segunda época, vol. 2, Instituto Nacional de Cultura, 1984, p. 178.

Mientras los sacerdotes y extirpadores de idolatrías estaban obligados a cumplir las cédulas reales e instrucciones de la administración colonial (por lo menos pagando el *quinto real*), los buscadores de los tesoros dismantelaban y destruían los monumentos antiguos sin el menor miramiento, frenéticos por encontrar los objetos preciosos.⁸ A pesar de todas las prohibiciones y restricciones reales, en realidad la época de colonización contribuyó a la enorme destrucción del patrimonio arqueológico.⁹ Al mismo tiempo, se rechazó el derecho de los mismos indígenas a su propio patrimonio cultural de la época precolombina, desde entonces todo pertenecía al nuevo poder, el rey de España.¹⁰ Vale la pena mencionar, que las obras de arte de los indígenas, habitantes del virreinato, eran percibidas como curiosidades y despreciadas, puesto que las únicas obras aceptadas eran aquellas que imitaban o seguían la tradición europea. Esta situación se mantuvo hasta el fin del periodo colonial.

Para los libertadores del principio del siglo XIX, la construcción de los estados naciones implicaba la necesidad de fomentar experiencias concretas de algo común para alimentar una identidad colectiva, una nueva identidad nacional. De ahí que la construcción del Estado-nación peruano incluía una apropiación del pasado prehispánico (como antítesis de la época colonial) y una selección de los múltiples datos y objetos, los rasgos característicos

⁸ En la *Cédula Real* de 1534 consta que Hernando Pizarro llevó a España como parte de botín de Cusco 5 048 marcos de plata y 100 427 castellanos de oro, 38 vasijas y un ídolo de oro que representaba a un niño de dos años. *Ibid.*, pp. 176 y 177.

⁹ John H. Rowe, "Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century", en *The Kroeber Anthropological Society Papers*, vol. 30, 1964, pp. 1-19; Ravines, *op. cit.*, p. 178.

¹⁰ Paralelamente siguió el proceso de la asimilación de los pueblos indígenas a la cultura española dominante. Se advirtió por ejemplo sobre el papel de las lenguas indígenas en el retorno a los cultos nativos, entonces en varios documentos (*Reales Cédulas* promulgadas desde 1550 hasta 1770) se decidió la dominación del castellano como lengua monolingüe. El resultado, durante la época colonial, fue que desaparecieron más de mil lenguas indígenas. Véase Báez, *op. cit.*, pp. 100-105.

de una nación que pretendía ser excepcional, la peruana, con su propia historia y su propio patrimonio nacional. Como parte de la reacción antihispana se manifestó la necesidad de conservar el patrimonio arqueológico e histórico y de crear algunas instituciones en el cargo estatal (un Museo de Historia Nacional ante todo), que pudieran contribuir a la definición y la visualización de un particular pasado nacional, arraigado en la milenaria tradición de la región centroandina.

A partir de la Independencia se pueden encontrar los primeros hechos formales del Estado en forma de una política cultural enfocada en la protección y la salvaguardia del patrimonio cultural en el territorio peruano. La primera ley es el Decreto Supremo No. 89 del 2 abril de 1822, suscrito por Torre Tagle, quien resuelve en su Artículo 1: “Se prohíbe absolutamente la extracción de piedras minerales, obras antiguas de alfarería, tejidos y demás objetos que se encuentren en las huacas sin expresa y especial licencia del gobierno, dada con alguna mira de utilidad pública”.¹¹ Por lo tanto, en el momento de la Independencia, el patrimonio cultural material de los pueblos indígenas aún no les pertenecía a ellos, sino que fue el Estado quien se hizo su depositario y custodio, comprometiéndose a preservarlo y protegerlo de la destrucción o exportación ilegal. Así, el patrimonio arqueológico fue apropiado para los fines políticos, porque constituía un elemento esencial en el proceso de la creación de la nueva identidad nacional peruana.

Durante el siglo XIX la importancia que estaba ganando en el extranjero la historia precolombina de América Latina, provocó un gran interés por el coleccionismo de “curiosidades” de las culturas indígenas y, por ende, se abrió la compuerta del comercio ilícito con grave perjuicio para la integridad del patrimonio cultural de los países latinoamericanos. Los territorios de la República de Perú no eran una excepción. Se desarrollaban actividades de an-

¹¹ Rosalía Ávalos de Matos y Roger Ravines, “Las antigüedades peruanas y su protección legal”, en *Revista del Museo Nacional*, vol. 40, Lima, 1974, p. 373.

ticuario y, por desgracia, la explotación clandestina de antigüedades. Los llamados “aventureros”, geógrafos y científicos europeos o estadounidenses, salían de Perú con objetos preciosos, e incluso los mismos criollos les regalaban objetos indígenas, como obsequios por algunas buenas inversiones o para finalizar un negocio.

Repetidas veces salía a la luz la debilidad de la legislación peruana en cuanto a la protección del patrimonio cultural material y la dudosa efectividad en la aplicación de las normas relacionadas a la salvaguardia de los bienes arqueológicos e históricos. Las disposiciones de 1822 tenían que reanudarse y actualizarse de vez en cuando, porque los decretos como tales no fueron suficientes, faltaba el control sobre su realización.¹² Como el resultado de la inestabilidad política, la debilidad de las instituciones estatales y los pesados comienzos de la museología nacional (o simplemente otras prioridades de gobiernos peruanos), los coleccionistas extranjeros y ladrones comunes llamados huaqueros, se comportaban casi impunemente.¹³ A finales del siglo XIX se decía que para realizar los estudios sobre la arqueología o la antropología de la región andina había que viajar fuera de América del Sur a las instituciones científicas y museos en Europa o Estados Unidos. Además, el patrimonio cultural material fue sistemáticamente destruido y disminuido como consecuencia de los procesos de la industrialización (la expansión de los ferrocarriles y las carreteras, así como el desarrollo dinámico de la explotación minera), o la falta de conciencia sobre su valor histórico y cultural por parte de

¹² Julio C. Tello y Toribio Mejía Xesspe, “Historia de los Museos Nacionales del Perú, 1822-1946”, en *Arqueológicas. Publicaciones del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, vol. 10, Lima 1967, pp. 36-38; Ana Castrillón, “Museos y Patrimonio Cultural”, en W. Alva y F. de Trazegnies, L. G. Lumbreras [eds.], *Patrimonio Cultural del Perú*, vol. I, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2000, pp. 270 y 271.

¹³ Huaqueo o huaquería es una práctica de excavaciones ilegales, donde participan incluso los mismos indígenas por motivos económicos, usando palas y dinamita para abrir las huacas. Este término de origen peruano se ha convertido en sinónimo de estas prácticas en toda América Latina.

la población local, que usaba los elementos de arquitectura precolombina en la construcción de los edificios modernos de casas o cercas.

A las pérdidas y la disminución considerable del patrimonio cultural en el territorio peruano contribuyó también la Guerra del Pacífico (1879-1883). Durante la ocupación de Lima y las operaciones militares en el sur del país, las tropas chilenas saquearon y destruyeron intencionalmente no sólo los sitios arqueológicos e históricos, sino también colecciones de museos, galerías de arte y equipos de instituciones científicas. Como resultado de la victoria chilena y de los tratados de paz, a Chile le otorgaron los territorios del sur de Perú (las provincias de Tacna, Arica, Tarapacá) que era no sólo la anexión de áreas atractivas económicamente, sino también valiosas en términos del patrimonio arqueológico e histórico de toda la zona sur de América: con vestigios de la actividad de los primeros habitantes de la zona, las momias de mil años de antigüedad, los restos arqueológicos de las culturas preinca e inca. El gobierno chileno, a través de la Oficina Recaudadora de las Contribuciones de la Guerra realizó la tarea de inventario, confiscación, registro y envió de los objetos valiosos al Museo Nacional en Santiago de Chile, con el objetivo de construir una visión de la nación chilena poderosa y con tradición milenaria. Otra vez se llevó a cabo la apropiación de los elementos del patrimonio cultural de los indígenas para los fines políticos y nacionalistas, pero esta vez por el Estado chileno.¹⁴

En cuanto al patrimonio cultural inmaterial de los aborígenes, cabe señalar que la manipulación de los símbolos del patrimonio prehispánico, como nuevos/viejos emblemas de la independiente

¹⁴ Milla Batres [ed.], *Enciclopedia biográfica e histórica del Perú, siglos XIX-XX*, vol. 6, Lima, 1994, pp. 105-114; sobre ese tema véase Stephanie Gänger, "Conquering the Past: Post-War Archaeology and Nationalism in the Borderlands of Chile and Peru, c. 1880-1920", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 51, 2009, pp. 691-714.

identidad nacional peruana, no conllevó los cambios en el tratamiento de sus herederos y portadores, los indígenas contemporáneos. Fue la parte de la población que se mantuvo fuera de la principal vida intelectual, política y cultural del nuevo Estado-nación de Perú, aun si los símbolos de su gran herencia precolombina se presentaban en las salas del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú (fundado en 1822).

En la segunda mitad del siglo XIX continuaba la actitud despectiva frente a los rasgos raciales indígenas, calificados de “señorales” o “indios”, como también ante sus manifestaciones culturales tradicionales, evaluadas como demasiado atrasadas para el desarrollo de una sociedad moderna y progresista. Según el lema de una de las principales tendencias políticas de la época, el indigenismo republicano desarrollaba la idea unitaria llamada: “una sola nación-un solo Estado”, la concepción de una nación homogénea, monolingüe y unida bajo la dominación de la cultura representada por la clase media y alta de criollos y mestizos. Los rasgos de la cultura viva representada por los pueblos indígenas eran rechazados uno tras otro (sus leyes, sus lenguas, su manera de vivir, sus tradiciones religiosas). Para resolver el llamado “problema del indio”, el Estado oligárquico realizaba una política neocolonial en cuanto al saqueo de tierras y abusos laborales de la población indígena y propagaba un proceso de su hispanización y asimilación total, sin dejar un espacio para el cultivo de tradiciones y costumbres.

A principios del siglo XX las relaciones entre Estado y los pueblos indígenas comenzaron a cambiar significativamente. El surgimiento de la ideología de indigenismo moderno contribuyó al desarrollo dinámico no sólo de las investigaciones arqueológicas dirigidas por los arqueólogos peruanos, sino también al interés por los estudios sobre el patrimonio etnográfico (cultura viva) de los pueblos indígenas, así como a las iniciativas decisivas en cuanto a la protección más efectiva del patrimonio cultural ante su ma-

yor devastación y reducción. Una de las directrices más importantes fue la Ley núm. 6634 de 1929, editada gracias al eminente arqueólogo peruano Julio César Tello, en la cual se actualizaron las disposiciones del año 1822, al proclamar que los monumentos y objetos de la época precolombina pertenecen al pueblo peruano, y por lo tanto al Estado, y son sujetos de su protección oficial. Se establecieron normas para la conservación y el mantenimiento de todos los sitios del periodo anterior a la época colonial. De acuerdo con la Ley, a varios de los sitios arqueológicos se les dio el estatus de símbolos del Patrimonio Cultural de la Nación (entre otros: Sacsayhuamán, Ollantaytambo, Pachacamac, Nazca, Chan Chan, Machu Picchu). Tanto esa ley como las iniciativas del control de las excavaciones arqueológicas bajo la nueva institución del Patronato Nacional de Arqueología trataban de frenar las actividades de los ladrones y huaqueros de antigüedades y reducir la escala de la exportación de los bienes precolombinos e históricos fuera de Perú.

Desafortunadamente, mientras los nuevos descubrimientos arqueológicos despertaban un enorme interés académico,¹⁵ los representantes de los pueblos indígenas no tenían la posibilidad de decidir o participar en la adecuada protección de los lugares relacionados a su propio patrimonio cultural y no podían influir sobre la salvaguardia y la gestión propia de los sitios arqueológicos. Fue un resultado de la política paternalista por parte de los círculos intelectuales de los indigenistas, quienes no facilitaban a los indígenas el acceso a las estructuras decisivas de las instituciones relacionadas con el patrimonio cultural nacional. Por el contrario, en la cooperación con los huaqueros, los indígenas a menudo contribuyeron en la destrucción y devastación de los sitios

¹⁵ Fue la época de la llamada arqueología nacional peruana y de los grandes acontecimientos en la historia de esta disciplina, cuyos resultados se presentaban orgullosamente en las galerías del ya mencionado Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia de Perú y en el Museo Nacional de la Cultura Peruana, fundado en 1946.

arqueológicos, así como en la exportación ilegal de los bienes, porque para ellos no era más que una buena y fácil oportunidad de enriquecerse o, por lo menos, salir de una pobreza apremiante.

Después del intento de la reforma agraria del gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) y la liquidación de las haciendas de azúcar, uno de los sectores más importantes de la economía peruana, Perú se encontró en un estado de crisis económica muy grave, de inestabilidad social y caos administrativo. Como resultado, entre los residentes más pobres del país y los pueblos de la provincia, la huaquería se ha convertido en una forma de sobrevivir y de mantener a sus familias. Durante todo el siglo XX las excavaciones clandestinas, así como el saqueo y la devastación de los sitios arqueológicos e históricos (principalmente las iglesias de la época colonial) se han convertido en una actividad generalizada, con la participación de los grupos muy bien organizados, a menudo asociados con la mafia.¹⁶

El carácter integracionista del indigenismo moderno tampoco dejaba un espacio para el libre y abierto desarrollo de los elementos de la cultura y tradiciones vivas de los pueblos indígenas. En Perú se glorificó el pasado incaico, pero se rechazó a la población indígena. Salvo una situación excepcional del Departamento del Cusco y el mismo Cusco, donde desde los años 1920 se desarrollaba una fuerte ideología del incaísmo, basada en la extraordinaria historia imperial de la ciudad, los pueblos indígenas se mantuvieron “invisibles” o fueron un objeto de las políticas indigenistas estatales, dirigidas a lograr la asimilación del “indio” a la nacionalidad peruana. La división entre la costa y la sierra atañía no sólo

¹⁶ No es ningún secreto que en el tráfico ilegal de los bienes precolombinos y de época colonial estén involucrados los altos funcionarios de la policía nacional, los empresarios, los diplomáticos e incluso los representantes de los museos, que colaboran con los huaqueros en la identificación y valoración de los objetos obtenidos durante las excavaciones clandestinas, a cambio de una comisión por su venta. Se conocen varios ejemplos de la desaparición de los objetos preciosos (hechos de oro en particular) de las vitrinas de los museos y su fundición en lingotes.

los aspectos económicos y políticos, sino también la falta de comprensión entre dos mundos en términos de los valores culturales. Se percibió el patrimonio cultural de los pueblos indígenas como algo “exótico”, una manifestación del despreciado “folclore”. Sus ritos y creencias tradicionales se explicaron en términos de la religiosidad popular y sus lenguas étnicas fueron denominadas como dialectos, que deberían desaparecer en el proceso de la asimilación y la desetnización.

Un síntoma significativo de este rechazo a la herencia cultural indígena de la sierra y la selva peruanas fue el proceso de eliminación de los pueblos indígenas de la oficial nomenclatura y las estadísticas del Estado. La República de Perú hasta la década de los setenta fue considerada como una de las regiones con la mayor población indígena, debido a las diversas manipulaciones jurídico-estadísticas se comenzó a presentar como un Estado mestizo homogéneo, con una clara indicación hacia la cultura y con valores criollo-mestizos de la costa como los más importantes para el desarrollo y el fortalecimiento de la identidad nacional peruana. Si se quería ser un ciudadano respetado de Perú, se tenía que deshacer de su “indianidad” (dejar de ser “un indio”). El origen indígena fue depreciado y percibido como un estigma dañino, que impedía el acceso a una buena educación, la obtención de buen trabajo y la participación en la vida social, cultural y política del Estado.¹⁷

La protección y la propia salvaguardia del patrimonio cultural de los pueblos indígenas bajo los principios de la participación ac-

¹⁷ La disminución de la población indígena en las estadísticas estatales resultó de la introducción de un término general de “campesino” (“comunidades campesinas”) en lugar de “comunidades indígenas” o “nativos”, que permitía a sus miembros identificarse en las encuestas con la parte mestiza de la sociedad peruana. Véase Aleksander Posern-Zieliński, “Trudne początki ruchu indiańskiego w Peru”, en Marta Kania y Anna Kaganiec-Kamieńska [coords.], *Doświadczenie demokracji w Ameryce Łacińskiej*, Cracovia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008, p. 127.

tiva de los mismos en todo el proceso se han convertido en uno de los elementos esenciales de los movimientos de neoindigenismo (indianismo), que se fueron desarrollando intensivamente desde los años noventa del siglo XX. Además de los postulados de mayor presencia y actividad de los indígenas en la vida política y social de los estados naciones latinoamericanos, surgieron las demandas para frenar las actividades dirigidas en contra de su patrimonio cultural material, así como para fomentar el interés por la salvaguardia de su patrimonio inmaterial (patrimonio vivo) y crear las condiciones propicias para la preservación de su identidad étnica.¹⁸ Los nuevos principios de la política cultural de los estados naciones latinoamericanos, fundados en las normas de la multiculturalidad y la diversidad cultural, han llevado al desarrollo de un nuevo modelo de las relaciones entre el Estado y los indígenas en cuanto al tema de la protección de sus derechos culturales y el derecho al patrimonio cultural.

DE LA PROTECCIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL MATERIAL A LA SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL

Si miramos la definición del patrimonio cultural de los pueblos indígenas adoptada tanto por las Naciones Unidas, como por la Unesco, llama la atención que ésta se refiere a todas las formas de relaciones entre un pueblo y su territorio, así como cualquier forma de expresión de sus creencias y tradiciones. Todos los aspectos del patrimonio cultural están conectados entre sí, son integrales y

¹⁸ Jean E. Jackson, Kay B. Warren, "Indigenous Movements in Latin America 1994-2004. Controversies, Ironies, New Directions", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, 2005, pp. 549-573; Aleksander Posern-Zieliński, *Między indygenizmem a indianizmem. Andyjscy Indianie na drodze do etnorozwoju*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe/UAM, 2005, pp. 54-77.

no se pueden ver por separado. Es importante destacar que cada uno de los pueblos indígenas, como cada miembro de la comunidad indígena, debería tener el derecho a decidir de forma independiente cuál de los elementos del patrimonio cultural (material o inmaterial) pertenece a su patrimonio propio, así como el derecho a participar en el inventario, el mantenimiento y la gestión de su herencia cultural.

Estos son los principios generales de la política de pluralismo cultural contemporáneo, adaptada sobre la base de los convenios y declaraciones internacionales ratificados por casi todos los estados latinoamericanos e introducidos en forma de enmiendas a las constituciones políticas de muchos de los países de la región, incluso a la constitución de la República de Perú de 1993.¹⁹ Merece nuestra atención que los derechos culturales, incluyendo las leyes y recomendaciones relacionadas con la protección, la salvaguardia y el acceso libre al patrimonio cultural, fueron introducidos y reconocidos ante todo en el sistema legislativo americano.²⁰ Hay que recordar el contenido de la Resolución XII de la llamada *Declaración de México*, adaptada durante la Conferencia Interamericana sobre Problemas de la Guerra y de la Paz en Chapultepec en 1945.²¹ En el párrafo 13 los estados participantes declararon que uno de los derechos humanos fundamentales es el derecho al acceso y al uso de cualquiera de los bienes de la cultura material o inmaterial, sin ninguna discriminación o depreciación. En

¹⁹ Pedro Nikken, *La protección internacional de los Derechos Humanos. Su desarrollo progresivo*, Madrid, Civitas, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1987; Gonzalo Castellanos V., *Patrimonio cultural: integración y desarrollo en América Latina*, México, FCE, 2010, pp. 26, 27, 42-44.

²⁰ Harvey, *op. cit.*, pp. 19 y 20; Sonia L. Álvarez, "Derechos humanos, derechos culturales", en *América Latina en Movimiento*, Agencia Latinoamericana de Información. En <http://alainet.org/active/63694>.

²¹ Los documentos finales de la conferencia son: *Actas de Chapultepec*, *Carta Económica de las Américas* y la mencionada *Declaración de México*, que se convirtieron en la base de la Organización de los Estados Americanos (OEA) establecida en 1948.

el mismo sentido se adaptaron los principios de la política cultural durante la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales, organizada en México en 1982 bajo los auspicios de la Unesco. Los estados miembros de esta organización declararon un derecho al patrimonio cultural como esencial para el desarrollo verdadero de las sociedades en todas partes del mundo. Se consideró, que la garantía de cumplimiento de las recomendaciones de la Declaración de los Derechos Humanos (1948) es la accesibilidad al patrimonio cultural y la capacidad de utilizar, crear y proteger su propio patrimonio cultural, sin ninguna discriminación por motivos raciales, étnicos, religiosos o lingüísticos.²²

Como resultado de los esfuerzos en el campo de las políticas culturales y la promoción de los derechos culturales de todos los miembros de las sociedades nacionales, incluidos los pueblos indígenas, se introdujeron y adaptaron las leyes sobre la protección, la salvaguardia y la promoción de su patrimonio cultural en el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en los Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), declarada en 1989 y ratificada en 1991.²³ Tanto en el preámbulo, como en varios artículos de este documento quedó expreso el reconocimiento de las aspiraciones de los pueblos indígenas para ejercer el control de sus propias instituciones, formas de vida, cos-

²² “Hay que reconocer la igualdad y dignidad de todas las culturas, así como el derecho de cada pueblo y de cada comunidad cultural a afirmar y preservar su identidad cultural y a exigir su respeto” (párrafo 9); “Todo pueblo tiene el derecho y el deber de defender y preservar su patrimonio cultural, ya que las sociedades se reconocen a sí mismas a través de los valores en que encuentran fuente de inspiración creadora” (párrafo 24); “Es imprescindible establecer las condiciones sociales y culturales que faciliten, estimulen y garanticen la creación artística e intelectual, sin discriminaciones de carácter político, ideológico, económico y social” (párrafo 28), *Declaración de México sobre las políticas culturales*, Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales, México, 1982. En http://portal.unesco.org/culture/es/files/35197/11919413801mexico_sp.pdf.

²³ República de Perú aprobó el Convenio en Diciembre de 1993 (entró a vigor en 1994). En www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169.

tumbres y creencias, así como el desarrollo económico y su derecho a “mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven”.²⁴ Al reconocer y recordar la contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural de las sociedades nacionales se declaró oficial el estatus de su cultura como parte integral e inalienable de su identidad y su vida, por lo que el Estado es una institución responsable de su libre desarrollo, mantenimiento y gestión, según los principios de igualdad y justicia.²⁵

Las normas adaptadas por el Convenio 169 fueron preludeo de un debate más amplio dedicado a la diversidad y pluralidad cultural frente a la preocupación por los resultados negativos del proceso de globalización y un fenómeno de la desetnización de las comunidades indígenas contemporáneas.²⁶ En 2001, durante la 31ª reunión de la Conferencia General de la Unesco se aprobó por unanimidad la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural. En referencia a las iniciativas y decisiones anteriores anunciadas por esta organización, asociadas a la diversidad cultural y los

²⁴ Preámbulo del Convenio 169 de la OIT. En www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169.

²⁵ Convenio 169 de la OIT, artículos 4 y 5 (www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169).

²⁶ Varias de las ideas contenidas en el Convenio 169 se han incorporado en las constituciones actuales de los diferentes países latinoamericanos en el curso de la última modificación (el segundo y tercer ciclos de pluralismo constitucional de los años 1989-2009). En la Constitución de Perú de 1993 las referencias al patrimonio cultural las encontramos en el Artículo 2.19: “Toda persona tiene derecho a su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación”, o el Artículo 21 dedicado al Patrimonio Cultural de la Nación: “Los yacimientos y restos arqueológicos, construcciones, monumentos, lugares, documentos bibliográficos y de archivo, objetos artísticos y testimonios de valor histórico, expresamente declarados bienes culturales, y provisionalmente los que se presumen como tales, son patrimonio cultural de la Nación, independientemente de su condición de propiedad privada y pública. Están protegidos por el Estado...” Base de datos Políticos de las Américas, *Conservación del patrimonio cultural de la nación*. En <http://pdba.georgetown.edu/Comp/Cultura/conservacion.htm>.

derechos culturales,²⁷ se consideró que: “[...] la cultura se encuentra en el centro de los debates contemporáneos sobre la identidad, la cohesión social y el desarrollo de una economía fundada en el saber”, así como se confirmó que: “[...] el respeto de la diversidad de las culturas, la tolerancia, el diálogo y la cooperación, en un clima de confianza y de entendimiento mutuos, son uno de los mejores garantes de la paz y la seguridad internacionales”.²⁸

Un indicio de la evolución más dinámica del discurso sobre la interculturalidad y el cambio de las actitudes hacia el patrimonio cultural (su protección, gestión y uso social) fue la Convención para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, aprobada por la Conferencia General de Unesco en 2003.²⁹ Su objetivo principal es asegurar el respeto del patrimonio cultural inmaterial de las comunidades, grupos e individuos en cuestión, crear una conciencia de la importancia del patrimonio inmaterial en las escalas local, nacional e internacional, así como ayudar y garantizar la cooperación internacional para esta categoría del patrimonio. La decisión del uso de término “salvaguardia” frente al de “protección” en el título de la Convención tuvo como objetivo subrayar que el Patrimonio Cultural Inmaterial se entiende como cultura viva, esto implica desarrollar actitudes más interdisciplinarias no

²⁷ Entre otros la recomendación sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular, adaptada por la Conferencia General de la Unesco en 1989. Cabe recordar, que en el foro internacional sobre el patrimonio cultural fue la representación latinoamericana la que planteaba la necesidad de proteger la diversidad cultural y el patrimonio cultural inmaterial —ya en los 1970. Bolivia llamó la atención sobre la importancia de la protección de la propiedad de los conocimientos tradicionales, más sobre este tema véase Lorena L. Monslave Morales, “Patrimonio cultural inmaterial y su salvaguardia: apuntes sobre su tratamiento en América Latina”, *Boletín Gestión Cultural*, núm. 17, 2008.

²⁸ Preámbulo, Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural. En <http://portal.unesco.org>.

²⁹ Fue ratificada por Perú en 2004 casi por aclamación, bajo la convicción de los congresistas que su contenido es conforme con lo estipulado en la Constitución Política de Perú.

sólo de inventario y evaluación bajo la metodología cuantitativa, de taxonomía o de estadística.³⁰

Los cambios más significativos de todos los documentos ratificados por Perú se ven, por lo tanto, en las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas en cuanto a cuestiones culturales: el reconocimiento de los principios del pluralismo cultural y el derecho de los indígenas a la autonomía en mantener, desarrollar y transmitir a las próximas generaciones los elementos de su patrimonio cultural material e inmaterial. La política de protección del Patrimonio Cultural Inmaterial se centra ante todo en los portadores y creadores, que garantizan la existencia y transmisión de sus expresiones culturales de generación en generación y preservan de esta manera la diversidad cultural y la creatividad de los pueblos indígenas (quienes se constituyen como principales portadores de este patrimonio).

Merece nuestra atención particular la obligación de participación comunitaria como eje principal de todas las iniciativas patrimoniales: una demanda presentada en todos los documentos mencionados de que las decisiones sobre el patrimonio cultural

³⁰ En www.portal.unesco.org/conveniones. Véanse también las recomendaciones sobre la protección, la salvaguardia y el acceso al patrimonio cultural en los artículos de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, aprobada en 2007 por 144 votos en la Asamblea General de la ONU y ratificada por la República de Perú en el mismo año. Si se trata de la esfera de los derechos culturales, encontramos los artículos 11-12: “[...] los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales así como mantener proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas y presentes de sus culturas, como lugares arqueológicos o religiosos, objetos, ceremonias y costumbres, tradiciones orales y sistemas de escritura.” Una recomendación dirigida directamente a los estados signatarios (entonces también al gobierno de la República de Perú), en la cual se determinan las relaciones entre los gobiernos y los pueblos indígenas, se encuentra en los artículos 13-14: “[...] el Estado tiene que introducir las medidas eficaces para asegurar la protección de los derechos culturales, así como para asegurar que los pueblos indígenas puedan entender y hacerse entender en las actuaciones políticas, jurídicas y administrativas...”. En <http://www.un.org/press/en/2007>.

de los pueblos indígenas se hagan siempre con la cooperación y las consultas (previas y libres) de las partes interesadas, con su consentimiento libre e informado y utilizando los medios y los instrumentos jurídicos apropiados. Una actitud del Estado hacia los pueblos indígenas, por lo tanto, tiene que incluir el proceso de la introducción y aplicación de la política de interculturalidad.³¹ A través del acto de ratificación de todos los documentos mencionados el gobierno peruano asumió la obligación de la protección adecuada y la salvaguardia responsable del patrimonio cultural material que se encuentra en el territorio estatal, así como el respeto y la implementación correcta de las leyes relativas al Patrimonio Inmaterial de los Pueblos Indígenas. Por lo tanto, ha confirmado de manera oficial el patronato estatal sobre el patrimonio arqueológico e histórico, formalmente en vigor desde la independencia, así como conformó el papel de un socio y aliado en todas las actividades relacionadas con la conservación, protección y gestión de las tradiciones y la cultura viva de los pueblos indígenas.

PATRIMONIO CULTURAL: DESAFÍOS Y TRAMPAS DE SU SALVAGUARDIA Y GESTIÓN

Tras las reformas constitucionales de principios del siglo XXI, así como los procesos de democratización y descentralización de los estados naciones latinoamericanos según los principios de la política pluricultural y plurinacional, se nota el auge de las iniciativas e institucionalización (regional y nacional) de las expresio-

³¹ No es un proceso fácil y no se implementa en Perú sin conflictos. Los problemas y la llamada “brecha de la implementación” de varias decisiones contenidas en los convenios o declaraciones internacionales demuestra un largo y difícil proceso de la aplicación de uno de los derechos fundamentales del Convenio 169 de la OIT y la Declaración de los Pueblos Indígenas del 2007, el derecho a consulta previa, que fue aprobado y ratificado en 2012, pero su implementación todavía deja muchas dudas y controversias.

nes culturales de los pueblos indígenas, bajo las recomendaciones de los mencionados convenios internacionales (sobre todo de las convenciones de la Unesco entre los años 2001 y 2003). Los supuestos declarados son buenos, pero su aplicación, a veces, lleva a los gobiernos a una serie de trampas. Los procesos de los cambios sociopolíticos, en particular relacionados con la concepción de pluralidad cultural y plurinacionalidad, introducen tanto los fenómenos positivos en la manera del uso social y la protección del patrimonio cultural, como los riesgos de la salvaguardia adecuada y respetada por todos los miembros de la sociedad nacional. En el discurso sobre este tema se presta atención a los procesos de mundialización (globalización), transformación social bajo la presión de adaptarse a la tecnología moderna, el desarrollo dinámico del turismo y los fenómenos llamados como “industria de la cultura”. Surgen las preguntas sobre ¿qué tipo de relaciones establecen los pueblos indígenas contemporáneos con el patrimonio arqueológico? ¿Quién es el custodio del Patrimonio Cultural Inmaterial en el momento en que se convierte en un “símbolo del patrimonio de la nación” o un “símbolo del patrimonio mundial”? ¿Por qué no se respetan ni establecen los derechos culturales de los pueblos indígenas garantizados en las convenciones y recomendados en declaraciones internacionales ratificadas por los estados-naciones latinoamericanos? ¿Es una debilidad del sistema, la falta de comprensión o la mala voluntad de los gobiernos? A continuación presento algunas reflexiones surgidas después de mi estancia de investigación realizada en Perú.

El patrimonio cultural es un término que generalmente se asocia con valores positivos. Preservación de los elementos del patrimonio cultural material y las expresiones del patrimonio inmaterial se consideran generalmente una actividad para el bien común. El patrimonio cultural constituye también un elemento importante en la construcción de principios identitarios de los miembros de la comunidad, y para los pueblos indígenas es fundamental para

el desarrollo de su autoidentificación y el ejercicio del derecho a la libre autodeterminación. Sin embargo, el patrimonio cultural está vinculado a un territorio específico, lo que puede crear conflictos y rivalidades entre varios grupos que reclaman el derecho al mismo espacio. Los conflictos se pueden desarrollar entre la mayoría dominante (Estado) que reivindica el derecho a definir qué es importante y valioso en un territorio determinado, y la minoría dominada (los pueblos indígenas), cuya capacidad de defender sus derechos de acceso al patrimonio cultural y del libre cultivo de sus propias tradiciones culturales se ve limitada.

En el territorio peruano se nota exactamente ese tipo de conflictos entre patrimonio material y estatus de patrimonio nacional frente al patrimonio inmaterial de las comunidades locales. ¿Quién va a gestionar y quién se beneficiará de una u otra categoría del patrimonio?³² Es una cuestión de libre acceso y uso de los lugares sagrados y objetos del culto, las rutas tradicionales, estructuras relacionadas con la creatividad y producción artística o pequeña industria. Ese acceso se ve obstaculizado tanto por el desplazamiento forzoso de los pueblos indígenas causado por la modernización, urbanización e industrialización (por ejemplo un rápido crecimiento de la ciudad de Lima, la construcción de nuevas carreteras o un nuevo aeropuerto internacional, como es el caso del Distrito de Chinchero en el sur del país), así como por la relación con algunas restricciones del acceso a los sitios del patrimonio cultural debidas a la dinámica de desarrollo e incremento del turismo y como resultado de las decisiones de la política cultu-

³² El proceso de evaluación de los objetos del patrimonio y su nombramiento a la categoría de Patrimonio de la Humanidad se está aplicando por los gobiernos de los estados (sólo los estados presentan las candidaturas para la lista de la Unesco). En consecuencia la protección adecuada y la gestión de los objetos o expresiones culturales importantes para los pueblos indígenas dependen de la política cultural del gobierno y reflejan las relaciones entre la comunidad indígena y el Estado. Existe el peligro de la manipulación y abusos dictados por un interés económico o político actual del grupo dominante.

ral del Estado. La inclusión en la lista del Patrimonio Mundial de la Unesco exige que el gobierno peruano (Ministerio de Cultura) aplique las disposiciones adecuadas de protección de las estructuras del patrimonio cultural material, así como su mantenimiento, gestión y promoción adecuada en los ámbitos nacional e internacional. Por lo tanto, se delimita una zona de protección especial (“Parque de la Cultura” o “Parque Arqueológico”), la cual es monitoreada y controlada por las instituciones estatales y los organismos internacionales y en la que con mayor frecuencia se cobra la entrada. Con el consentimiento de un grupo internacional de expertos de la conservación y protección de los monumentos arqueológico e históricos se realiza un proceso de expulsión precisamente de los habitantes descendientes directos del patrimonio histórico que se quiere proteger y que no encajan en la visión de un “Patrimonio Cultural de la Humanidad”, o se complica su acceso libre y derecho a presentarse como herederos de dicho pasado según las condiciones anteriores (debido a límites de visitas diarias o a precios altos de las entradas). Para mantener el estatus del sitio como “Patrimonio Mundial” se ignoran los reclamos de sus residentes.³³

La expulsión de los pueblos indígenas o la restricción de su acceso al patrimonio cultural elimina lo que, según mi opinión, es lo más importante en cuanto a la herencia, continuidad y persistencia, así como la transmisión de sus elementos culturales de generación en generación. A veces también se realiza una reconstrucción falsa o se eliminan algunos elementos (principalmente con huellas de la actividad moderna) conforme una imagen de sitios o estructuras deseadas por la industria turística y la promoción internacional, de acuerdo con una visión específica del pasado de

³³ Un ejemplo de las actitudes de este tipo es Cusco, Ollantaytambo o Machu Picchu pueblo. Véase más sobre este tema: Delia P. Mathews Salazar, “Patrimonio y exclusión. Debates sobre identidad y poder desde las comunidades del Parque Arqueológico de Sacsayhuamán”, en *Crónicas Urbanas*, vol. 12, Cusco, Centro Guamán Poma, 2008, pp. 126-133.

la región. Para fomentar el turismo masivo, de vez en cuando se introducen facilidades técnicas que aumentan las estadísticas de visitas y reportan la ganancia económica, pero niegan la integridad y la autenticidad de los objetos arqueológicos e históricos.³⁴ Las actividades de limpieza excesiva o impropias, como reconstrucciones selectivas, pueden causar la pérdida de un carácter propio del patrimonio y distorsionar su significado original. Las estructuras se pueden convertir en “decoraciones”, en perfecta, pero artificial atracción creada para las multitudes de turistas.

En el caso de los elementos del patrimonio cultural inmaterial los procesos parecidos pueden llevar a la deformación del significado original de las fiestas, ceremonias o rituales, modificados según las expectativas del turismo. Para que sean más atractivos, más agradables e incluso “más exóticos” a los observadores y participantes externos, se cambian elementos de vestimenta, palabras de canciones o se introduce música moderna. A pesar de que a la luz de la definición de la Unesco, el patrimonio cultural inmaterial tiene que ser reconocido como tal por las comunidades que lo crean, mantienen y transmiten, y nadie puede decidir por ellas si una expresión o un elemento determinado forma o no forma

³⁴ Los proyectos de instalación de una infraestructura moderna en los sitios arqueológicos para el desarrollo del turismo masivo y para beneficio económico hasta hace poco han sido los predominantes entre muchos de los proyectos de investigación en Perú. Un ejemplo más llamativo fue el debate nacional sobre la instalación del teleférico hasta la ciudad inca de Machu Picchu (en la lista del Patrimonio de la Humanidad de Unesco desde 1983). En Lima la construcción fue presentada como un símbolo de los extensos planes de inversión y del desarrollo económico de todo el Distrito. En los círculos intelectuales de Cusco y entre los habitantes del Departamento de Cusco esta decisión, pronunciada por el gobierno autoritario de Alberto Fujimori, se ha llamado sacrilegio, profanación de un lugar sagrado para los descendientes de los incas y la “falsa modernización”. Véanse Jorge Flores Ochoa, “Contemporary significance of Machu Picchu”, en Richard L. Burger y Lucy C. Salazar [coords.], *Machu Picchu. Unveiling the mystery of the Incas*, Londres, New Haven, 2004, pp. 109 y 110, y Alberto Martorell, *Machu Picchu: patrimonio cultural en peligro*, Lima, 2000, pp. 120-124.

parte de su patrimonio,³⁵ el Estado frecuentemente se apropia de sus elementos (por ejemplo las famosas fiestas patronales y las ceremonias religiosas en la región andina), y éstas, se convierten en unas “escenificaciones” para los turistas o producciones grabadas por los equipos de televisión.

Los pueblos indígenas no permanecen pasivos ante estos procesos. Conscientes de los beneficios que tiene el reconocimiento internacional de los valores del patrimonio cultural (la inscripción en la lista de Unesco en particular) a veces se dejan llevar hasta la exhibición de las prácticas culturales como “seudo-tradiciones” o “tradiciones inventadas”, iniciando y desarrollando un proceso llamado “patrimonialización” de sus costumbres, ceremonias o rituales religiosos, transformándolos en un producto de “comercio de cultura”. En Perú los fenómenos mencionados se desarrollan en proporción directa a la gran dinámica del turismo de masas de los últimos años que este país tiene, en particular, su carácter cultural.³⁶ Un ejemplo clásico es el término que se refiere al monopolio de la tradición inca en el sur de Perú y las políticas que promueven una imagen atractiva de “Incalandia” —un “Disneyland turístico” en la “tierra de los incas”—, así como un proceso de patrimonialización de las fiestas tradicionales, por ejemplo “un espectáculo” de Yawar Fiesta (Fiesta de Sangre) en la sierra sur de Perú o “encuentros con ayahuasca y San Pedro” organizados para pasar fines de semana en la zona amazónica. La oferta de los elementos de la tradición como objetos comerciales de la industria turística o como una atracción para los medios de comunicación, lleva a la trivialización del patrimonio cultural de los pueblos indígenas.

³⁵ En www.unesco.org/culture.

³⁶ Sin duda alguna el turismo masivo en Perú es un turismo cultural, fomentado por el patrimonio arqueológico, histórico y de cultura popular. En 2015 Perú por cuarta vez consecutiva ganó el *ranking* sobre la destinación más atractiva en América Latina, organizado por World Travel Awards (los premios “Óscar del turismo”).

CONCLUSIONES

La incorporación de los derechos culturales en el marco constitucional de los últimos años ha sido uno de los grandes avances en la protección y la salvaguardia del patrimonio cultural en América Latina. Una serie de principios de la política pluricultural y el proceso de la institucionalización de todas las actitudes relacionadas con ese sector de políticas públicas establecían, por un lado, las obligaciones por parte de los estados y, por el otro, los derechos de los pueblos indígenas en torno al conveniente registro, preservación, gestión y salvaguardia del patrimonio, tanto material como inmaterial.

Sin duda alguna, Perú es uno de los países latinoamericanos, donde la participación de los pueblos indígenas como un factor clave para la gestión y protección del patrimonio material o inmaterial está creciendo, se advierte aún como un proceso difícil que experimenta problemas y controversias.³⁷ Bajo el amparo del Ministerio de Cultura y en cooperación con las comunidades locales se fundan los “museos de sitio” (principio de descentralización), se desarrollan proyectos de turismo cultural comunitario (principio de participación) y se realizan planes enfocados en la educación de los jóvenes y en la creación de conciencia de los valores históricos e identitarios del patrimonio cultural. Paralelamente, siguen las negociaciones entre los representantes del gobierno (en los ámbitos nacional y regional) y los pueblos indígenas en cuanto a los beneficios que en los tiempos modernos ofrece la puesta en valor del patrimonio cultural y las políticas de su promoción en espacios internacionales. El caso del Rally Dakar es uno de los ejemplos llamativos, que muestra la constante posición subordinada de las comunidades indígenas ante el Estado.

³⁷ Por ejemplo un debate serio sobre la expedición obligatoria de Certificado de Inexistencia de Restos Arqueológicos (CIRA) para los proyectos de inversión en el territorio nacional o un debate sobre la falta de implementación plena y adecuada del derecho a consulta previa, que apareció entre los candidatos durante la última campaña presidencial.

INDOLENCIA HISTÓRICA Y “POLÍTICA CON MIEDO” EN PERÚ

*Hugo Rodas Morales**

[Asumir que] la riqueza crea poder es una noción vertical, reaccionaria y elitista. [Hay que distinguir entre] la forma democrática de producción de disponibilidad y la forma vertical. En este sentido, América es un continente conservador porque cree más en la transformación por la vía del excedente que por la vía de la reforma intelectual.

RENÉ ZAVALETA MERCADO¹

INTRODUCCIÓN

Compruebo de manera lacónica y mediante un caso simbólico, que el decurso intergeneracional del pensamiento social peruano ha abandonado el tratamiento de problemas estructurales trabajosamente delineados. Lo que ya había sido advertido por Alberto Flores Galindo, en la década previa a la de su temprana muerte en

* Politólogo boliviano, diplomado en Estudios Andinos y posgraduado en Estudios Latinoamericanos por el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, doctorante del mismo posgrado.

¹ René Zavaleta Mercado, *Obra completa. Ensayos 1975-1984*, vol. II, La Paz, Plural Editores, 2013, p. 177.

1990, se refuerza en los años posteriores de predominio neoliberal que es el contexto de formación de nuevos académicos fuera de Perú, mismos que hoy participan en un debate público en el que los medios tecnológicos sugieren una centralidad mayor a la de los sujetos sociales.

Para Martín Tanaka Gondo, por ejemplo, a propósito de los “problemas históricos y actuales” de Perú,² se trataría de invertir la expresión de “república sin ciudadanos” de Flores Galindo, sosteniendo así que la vida política depende de la construcción institucional y no al revés.³ Esta postura académica, contraria al pensamiento de Flores Galindo, más exactamente a su relectura marxista ilustrada sobre los problemas estructurales de Perú, señalados por José Carlos Mariátegui, es un caso ilustrativo del abandono de problemas ya planteados debido a un realineamiento de las ciencias sociales respecto al marxismo,⁴ hipótesis que corresponde circunscribir, antes de describir el escenario de cambio del próximo gobierno,⁵ para que lo postulado no adolezca de una mera aproximación de coyuntura.

² “Ciudadanos sin república”, en *La República*, Lima, 1° de septiembre, 2013.

³ Verbigracia, la decisión de incluir en los “Agradecimientos” de una tesis doctoral, a la tecnología utilizada en su elaboración. *Los espejos y espejismos de la democracia y el colapso de un sistema de partidos. Perú, 1980-1995 en perspectiva comparada* (tesis doctoral de Flacso, México, 1997. En http://www.flacso.edu.mx/biblioiberoamericana/TEXT/DOCCS_I_promocion_1995-,_1997/Tanaka_RMRES.pdf, p. 9 (fecha de consulta: 6 de enero, 2016), explicitada también en su presentación, hace casi veinte años atrás, connotaría algo más que meros guiños al contexto y la formación elitista recibida.

⁴ Señaladamente el que Carlos Iván Degregori representa para la generación de relevo, como Tanaka indica, distanciándose de las ideas de Flores Galindo: “¿Cuál es la clave de la lucidez de Degregori? A mi juicio ella reside, como en otros intelectuales, en su capacidad para moverse entre mundos y registros diferentes: entre la academia y el compromiso político [...]. Un ejemplo y una inspiración para las nuevas promociones de científicos sociales”, en Martín Tanaka, “Qué difícil es ser Dios”, en *La República*, Lima, 27 de febrero, 2011.

⁵ Este texto se escribió a principios de 2016, cuatro meses antes de las elecciones de abril previstas para elegir las máximas autoridades del Estado peruano, entre ellos

Además, para ejercitar la importancia de una latitud teórica ampliada, que no restrinja el pluralismo y la política democrática a la vertiente académica del institucionalismo, obsérvese la pertinencia del epígrafe del sociólogo boliviano referido, cuando se trata de la “política comparada” que Tanaka ejercita, cuando, al repetir un lugar común sobre Bolivia, que Zavaleta refutara en su obra *Las masas en noviembre* (1983), adopta la vía del excedente para transformar la vida política de ambas sociedades. Sobre una necesaria reforma política en Perú, en relación con Bolivia y la reelección de Evo Morales el 2014, Tanaka afirmaba: “Acostumbrados (en Bolivia) a una situación de permanente inestabilidad y de ingobernabilidad, Evo Morales parece haber encontrado la fórmula para hacer todo lo contrario. [...] Perú y Bolivia son de los países que en los últimos años han crecido más y más, han reducido la pobreza”.⁶

Evidentemente, los “problemas estructurales trabajosamente delineados” que refiero no son los que Flores Galindo recuperara de Mariátegui para nuevas generaciones de revolucionarios, con todo lo que la historia contemporánea de los movimientos indígenas y campesinos muestran como no menos problemático que en el pasado, esto es, “un lenguaje propio para un socialismo indoeuropeo”, en palabras de Mariátegui (el proyecto de César Vallejo se integraba como el esfuerzo por fundar una nueva escritura), al interior del debate sobre europeísmo entre el amauta marxista peruano y Haya de la Torre que Flores Galindo trata en su obra.⁷

130 parlamentarios nacionales para el periodo 2016-2021. Estaba prevista constitucionalmente la “segunda ronda” para junio, un mes antes de la posesión de autoridades el 28 de julio, 2016.

⁶ Programa televisivo “La Hora N”. En <https://www.youtube.com/watch?v=1sjMRwPvmNY>, minutos 1:39 y 3:56 de 29:40 (fecha de consulta: 15 de octubre, 2015).

⁷ Alberto Flores Galindo, *Obras completas V. Escritos 1977-1982*, Lima, Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1997, p. 128.

Los problemas abandonados que aquí se mencionan, con relación a la actualidad peruana, no se refieren a ese vínculo entre nación y socialismo que alentara Mariátegui, sino a los que aluden a la historia sin más, a “razonar la historia política peruana en su conjunto”. Por supuesto, no sería realista esperar que nuevas generaciones de académicos formados en el periodo neoliberal de fines del siglo XX reflexionen la historia “desde abajo”, es decir, partiendo de la visión de los “vencidos”, ni siquiera con el argumento incontestable de Flores Galindo, de que “la historia no es sólo el estudio de los proyectos o las empresas que han tenido éxito”.⁸ Como sintetiza este autor en su artículo “¿Para quién se escribe la historia?”, puntualidad que en los años cuarenta y cincuenta del siglo XX: “No disponer de una imagen total de la evolución histórica peruana. Es decir, una historia de Perú que no fuera el recuerdo de biografías. Los esfuerzos de Jorge Basadre por ‘una historia peruana del Perú’, no consiguieron atraer a los historiadores de entonces”.⁹

¿No existe en el Perú del siglo XXI un actor vencido y excluido que, sin embargo, la candidatura neoliberal más próxima a gobernar invoca como su reverso? ¿No es el fujimorismo remozado el reverso victorioso de la violenta historia de los ochenta y noventa, de ese otro actor invisibilizado y excluido como “terrorismo” pero que ronda “a su manera” la escena política? Como sea, es innegable que la historia del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) en relación con la historia oficial peruana comporta hasta el presente el carácter artificial de fenómenos separados; más de una década censurada al conocimiento social “de” Perú (no “sobre” Perú) que durante el próximo gobierno, muy probablemente hegemonizado por la candidata derechista Keiko Fujimori, encontrará al Estado peruano en flagrante conflicto con la legalidad internacional respecto a los derechos humanos de los

⁸ *Ibid.*, p. 108.

⁹ *Ibid.*, p. 246.

dirigentes senderistas que han ido cumpliendo las penas de algo más de veinte años de cárcel que se les impusiera, sin recuperar su libertad (ya existen tres de ellos en condición de enjuiciar al Estado peruano ante la Corte Internacional de Derechos Humanos).

En cuanto al crecimiento económico, la paradoja que sigue sosteniendo respecto al desarrollo social en Perú fue diagnosticada al menos desde el 2010, cuando las evaluaciones de los propios académicos institucionalistas la señalaran, sin dejar de anotar que el propio gobierno de Ollanta Humala (2011-2016), en tanto cultura militar no democrática en un nivel de gobierno, significaba una involución política.¹⁰

DECADENCIA DE UNA DETERMINACIÓN CULTURAL

El miedo atraviesa fronteras clasistas, étnicas o de género y es contrario a la realidad. En el caso peruano, se desprende de cuarenta años de sedimentación institucional antidemocrática, de política estatal “con miedo”, es decir, desmovilizadora, atomizadora. Pero además, como veremos más adelante, desde la postura académica, la reconocida influencia de tesis estadounidenses, desde mediados del siglo pasado (evidentes en textos de Heraclio Bonilla), favorecedoras de la pérdida de límites entre una historiografía “de” Perú y otra “sobre” Perú, como Basadre observara (*supra*), produjo “un retraso de las ciencias sociales con respecto a la imaginación” literaria que, en cambio, logró antes una cierta autonomía.¹¹ En cambio, para 1982, era evidente un desequilibrio en el sentido contrario: además del número de títulos y autores, la influencia de la antropología, historia y sociología en la literatura, era marcada

¹⁰ Como asentara la publicación del V seminario de reforma del Estado, editada por Henry Pease y Giofianni Peirano, *La democracia y sus instituciones en debate*, Lima, PUCP, 2010.

¹¹ Flores Galindo, *op. cit.*, p. 255.

y su origen se encontraría, según Flores Galindo, en la curiosa identificación que durante el reformismo militar de los setenta se produjera entre la ciencia social y el marxismo. Sin embargo, la incapacidad de construir una imagen del conjunto de Perú continuó, porque dicha ampliación de la actividad editorial “no creó una cultura” entre los setenta y ochenta:¹²

Abundan las referencias de cortesía, los elogios entre amigos, pero no hay verdadero debate, en el transcurso del cual se vaya elaborando un pensamiento colectivo [...]. En función de superar este lastre colonial que sujeta la reflexión social, nos parece excepcionalmente meritorio el esfuerzo de pensar al marxismo desde el Perú. No simplemente de emplearlo, sino de cuestionarlo desde los marcos de una sociedad atrasada y equidistante de Europa.¹³

De modo que, desde el Inicio de la Lucha Armada (ILA), del PCP-SL, en 1980, y durante el autoritarismo genocida de Alberto Fujimori, se abrió un momento en que la acción militar en ambas direcciones ideológicas predominó, periodo que no cerrara suficientemente la investigación de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR), de la que irían saliendo los materiales de la guerra convertidos en literatura, como novela paradigmática en este sentido, *La hora azul*, de Alonso Cueto, que recogió un caso real, y lo transformó en una novela.

Se trata de una aporía o problema irresoluble de la política peruana, en tanto exista lejos de Mariátegui. Sus novelistas representan bien este drama, es decir, lo expresan desde lo individual como parte del mismo, sin dejar de oscurecer una larga historia de derrotas colectivas. Alonso Cueto entiende el drama como novelista cuando escribe: “La naturaleza esencialmente conflictiva de nuestra sociedad, que viene de una fractura cultural que nun-

¹² *Ibid.*, p. 278.

¹³ *Ibid.*, pp. 281 y 282.

ca se ha soldado, se ha trasladado a nuestra propia visión de la historia.”¹⁴ El mismo escritor ignora la dimensión social como si no fuera parte de ella cuando sostiene, con un lenguaje conocido que estigmatiza a un polo del conflicto de los años ochenta y relativiza el mayor terror que le corresponde al Estado:

En 1980, *los terroristas* del grupo maoísta Sendero Luminoso le declararon la guerra al gobierno peruano [...] al gobierno democráticamente elegido. Torturaron y ejecutaron a autoridades regionales y a sus familias. Derribaron torres de transmisión de energía y masacraron comunidades enteras que se habían rehusado a apoyar su movimiento. [...]. *Los terroristas* realizaban actos brutales, y *con frecuencia* la respuesta de los militares también era atroz. Las fuerzas armadas establecieron bases en Ayacucho, donde había empezado la guerra. Lamentablemente, estas bases *con frecuencia* se convirtieron en guaridas de tortura y violaciones.¹⁵

Este es el discurso oficial del Estado peruano, ni siquiera de la CVR propiciada por dicho Estado e integrada por personalidades y especialistas académicos. La novela a la que alude Alonso Cueto es su interpretación de la historia de guerra interna en Perú, entre 1980 y 1993, y que no ha terminado aún. *La hora azul* (2005) es una de las varias novelas que ha escrito con notable calidad narrativa y cuya trama remite a la cotidianidad ficcionada que continúa aquel conflicto armado, constitutivo de la historia peruana contemporánea, esto es, del “autoritarismo fujimorista”, cuyo titular cumple pena de cárcel por genocidio, entre otros muchos delitos de terrorismo de Estado, no solamente contra las organizaciones políticas

¹⁴ Alonso Cueto, “Todos los nombres del Perú”, en *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, núm. 34, La Paz, 2009, p. 14.

¹⁵ Alonso Cueto, *La piel de un escritor. Contar, leer y escribir historias*, Lima, FCE, 2015, pp. 74 y 75. Las cursivas son mías.

en armas como el PCP-SL y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), sino contra la sociedad en general.

La hora azul ficciona una forma del terrorismo de Estado aplicado por las fuerzas armadas peruanas que puede servirnos a la manera de alegoría narrativa para explicarnos la política peruana contemporánea: el papel de la mujer a partir de “las muchas mujeres jóvenes de pueblos cerca de Ayacucho (que) fueron traídas a las bases militares donde a veces eran torturadas y violadas”¹⁶ En realidad las mujeres solían ser violadas y luego “desaparecidas” de manera sistemática;¹⁷ un caso de excepción, sobre lo último, dio lugar a *La hora azul*. Asimismo, el más reciente relato de Cueto, *La pasajera* (2015), llevado al cine con el título de *Magallanes* (Salvador del Solar, Perú-Argentina-Colombia, 2014, 109 min.), relata otro caso de violación por un militar durante la guerra interna entre el Estado y el PCP-SL.

Lo que aquí llamo “decadencia de la determinación cultural” concierne a esta actualización de la literatura en el marco de la vida cotidiana; lo que Mariátegui comprendió como una continuación de la vejación colonial constitutiva de Perú, prolongada por una ideología virreinal, es decir, criolla, y que no se resuelve en la esfera moral sino en la explicación materialista de la sociedad

¹⁶ *Ibid.*, p. 75.

¹⁷ “Durante el conflicto armado interno, 4 289 mujeres fueron víctimas de violencia sexual, informó el Estudio para la Defensa de los Derechos Humanos (Demus). Del total de casos, 19 están judicializados y ninguno tiene sentencia (a) once años de la entrega del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), en agosto de 2004. [...] El Informe Final de la CVR responsabilizó al Estado por el 83% de los 527 casos de violación sexual contra mujeres que contabilizaron, mientras que el 11% se imputó a los grupos subversivos (y concluyó que) estos delitos constituyeron una práctica constante durante el conflicto, no hechos aislados.” Ernesto Cabral, “Más de 4 000 mujeres fueron víctimas de violencia sexual durante el conflicto armado interno”. En <http://utero.pe/2015/03/10/mas-de-4000-mujeres-fueron-victimas-de-violencia-sexual-durante-el-conflicto-armado-interno/> (fecha de consulta: 20 diciembre, 2015).

peruana, es decir, mediante una racionalización del pasado que logre aprehender “la vida misma”, sin enmascarar la realidad.

Es verdad que Alonso Cueto declara este mismo “programa” —contenido en la voluntad agonística, negadora de la noción de muerte inscrita en el término “agonía” de Mariátegui—, consistente en enfrentar las contradicciones de la realidad desde el “recuerdo”, entendido este último como una categoría hermenéutica aplicable a la historia vivida:

Todavía se debate en el Perú sobre si debemos olvidar o perdonar todo lo que ocurrió durante la guerra. Siempre he pensado que es mejor para una sociedad mirar de frente sus heridas. Los escritores son los encargados de abrir las cajas de Pandora de las sociedades. Si un autor explora sus heridas secretas a través de la escritura, también se acerca al inconsciente de la sociedad que está describiendo.¹⁸

El obstáculo epistemológico de esta interpretación, me parece, es el punto de retorno desde el que se recuerda y que resulta fallido por remontarse mecánicamente, y no en términos de historia social, a los incas, en vez de referirse a Túpac Amaru. Según Cueto, se trataría de la tensión entre dos mitos: el de la fundación fértil del Cusco por los padres de los incas Manco Cápac y Mama Ocllo, y el de los hermanos Ayar, que al salir de una montaña en vez del lago Titicaca, habrían caminado juntos engañándose, traicionándose y matándose.¹⁹ La primera versión es idílica; la segunda, fratricida. La elección obvia resulta errónea. La novela puede funcionar, como en este caso, “replicando ideológicamente” formas de historia anteriores, como claramente sucedió con la novela del siglo XIX, es decir, dibujando un fondo proletario anónimo mediante una jerarquía de personajes menores y secundarios. Esto

¹⁸ Cueto, *La piel de un escritor...*, p. 77.

¹⁹ *Ibid.*, p. 71.

quiere decir que las formas productivas pueden haber cambiado, sin afectar a la cultura previa.

POLÍTICA CON MIEDO Y “POLÍTICA SIN SANGRE”

Veamos ahora cómo llega Perú a las elecciones de abril de 2016, teniendo como horizonte un fujimorismo remozado, esto es, una versión nueva del autoritarismo con apoyo social que en los noventa caracterizó la presidencia de un *outsider* del sistema de partidos, Alberto Fujimori, en esta época mediante su hija Keiko Fujimori,²⁰ la candidata con mayor porcentaje según las encuestas (un tercio de los votantes peruanos) y la “opinión pública” expresivas del miedo señalado, a decir de la campaña sesgada de la gran mayoría de los medios de persuasión masiva en favor de la candidata de Fuerza Popular. Se trata de la decadencia del sistema de partidos políticos en Perú desde la década de los setenta y su renovación autoritaria, que los “profesionales” de la política, no los cuadros leninistas de la revolución que la izquierda peruana no llegó a formar, sino los politólogos evaluadores de la gobernabilidad democrática, no alcanzan a explicar por ignorar desde un punto de vista liberal, el origen social e histórico de los problemas políticos en Perú.

Si la política con miedo se relaciona con la restrictiva y en todo corrupta escena política peruana, la “política sin sangre” remite a la proscrita continuación del Pensamiento Gonzalo (PCP-SL) a través de nuevas generaciones ideológicamente afines, desarro-

²⁰ Por el divorcio de su padre y como primogénita, Keiko Fujimori asumió a los 19 años la función estatal de “primera dama de la nación” entre los años 1994-2000, y en el 2011 disputó en segunda vuelta la presidencia como candidata de Fuerza 2011 (ahora Fuerza Popular), logrando 37 congresistas. Fue acusada, a raíz de declaraciones de Vladimiro Montesinos y sobreseída el 2012, de enriquecimiento ilícito en relación con el pago de sus estudios en Boston (Administración de Negocios), a fines de 1990.

lladas en el Movimiento por Amnistía y Derechos Fundamentales (MOVADEF) y ahora articuladas como Frente de Unidad y Defensa de Pueblo Peruano (FUDEPP), un frente político que más allá del desglose formal de su sigla implica nuevos pasos de re-adaptación a la condiciones de lucha del pueblo peruano contra las viejas élites neoliberales. En este caso, estamos ya lejos de la visión de Cueto que hemos tomado como una mirada avanzada, una que contempla la importancia de historia en aquella notable novela titulada *Grandes miradas* en la que la cosificación de César Vallejo en la forma de un monumento se agrieta. Me refiero a la criminalización y negación del pasado que ejercitan las élites peruanas en su mayoría, las políticas y las que desde la sociedad civil presumen una cultura distinta que la presencia de racismo objetivamente niega.

Debemos pues mirar otra vez a Mariátegui, confrontando, como sugeriría Cueto, los personajes de estas narrativas distintas que reivindican su pensamiento. Es evidente, por ejemplo, que cierta mirada sociológica que parte de ignorar la dimensión clasista (como en *Profetas del odio* de Gonzalo Portocarrero) traslada la realidad actual a un pasado filológico: la “raíz del problema”, del error que atribuye a la lectura del líder del PCP-SL sobre Mariátegui, estaría en “la propia obra de Mariátegui” bajo un supuesto economicismo en vez de la dimensión cultural que privilegiaba el marxista peruano: “Es claro que los 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana* representan una síntesis deslumbrante del conocimiento que la sociedad peruana tenía de sí misma en los años de 1920”.²¹

De ser así, cabría preguntarse por el aporte transformador o crítico de Mariátegui. Más realista y sin desfigurar el pasado,

²¹ Gonzalo Portocarrero, *Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, pp. 40 y ss.

resulta lo que Flores Galindo²² anotara en su esbozo biográfico de Mariátegui respecto a la completa indiferencia con que esos ensayos fueron recibidos y que privilegiar la ficción sobre las estadísticas en el caso de Mariátegui responde a una asistematicidad de su obra que es creativa y pertinente respecto a la realidad peruana, frente al análisis puntillosamente disciplinario o, en el caso contemporáneo, la utópica y desesperada pretensión institucionalista de los politólogos frente a la escena política realmente en curso. Véase, a modo de ejemplo, cómo el politólogo formado en Harvard y declaradamente liberal, Steven Levitsky, intenta inútilmente, criticando y lamentando los oídos sordos de los medios de persuasión masiva, redireccionar a la conservadora hija de Fujimori, Keiko, hacia el centro político, sin querer admitir que la postura autoritaria y neoliberal no puede sino ser lo que es.

Me parece que estudios actuales atentos al espíritu de la lectura de Flores Galindo sobre el tipo de “organismo” que Mariátegui pensaba en relación a Perú²³ y más aún el homenaje que le tributara René Zavaleta en México, hace 35 años atrás (junto al argentino José Aricó y otros intelectuales chilenos de la época), sitúa mejor el problema cultural, además común a América Latina, relativo a la pendiente y resistida “reforma intelectual y moral” en nuestros países.

Mariátegui, como las nuevas generaciones peruanas, pasó por la buena escuela de la derrota, en palabras de Zavaleta, por la que mostraba un país en estado de desagregación cultural, “pueblos en estado de colapso”²⁴ como China, India y Turquía. Aquí no

²² Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

²³ Véase Martín Pisconte, “Apuntes para una arqueología de cuerpo místico en José Carlos Mariátegui (1894-1930)”, en Horacio Cerutti Guldberg [coord.], *¿Cuerpos recibidos o re-construidos?*, México, CIALC-UNAM, 2015, pp. 55-73.

²⁴ René Zavaleta Mercado, “En torno a Mariátegui. A 50 años de su muerte”, en *Obra completa. Otros escritos 1954-1985*, La Paz, Plural Editores, t. III, vol. 2, 2015,

olvidaremos al primero, por lo que representa en el pasado y en el presente andino.

Pueblos que (léase aquí lo que Mariátegui no llegó a ver: Perú, Bolivia, Ecuador y otros), extraviados en su conciencia por una “falsa iluminación de su victoria”, se miran en ese macroindicador regulativo del capitalismo global llamado “crecimiento económico”. Todo el debate de la escena política peruana gira alrededor de lo aparentemente inexplicable que resulta el crecimiento económico respecto a la deslegitimación completa de las instituciones del Estado peruano. En realidad, se trata de un fenómeno invisible para la teoría institucionalista o sociológica en términos académicos tradicionales.

El olvido de toda promesa electoral previa y la imposibilidad de garantizar su cumplimiento por las élites políticas debiera llevar a un desplazamiento del análisis sobre las razones de fondo de este comportamiento, en vez de la frustración que representa el gobierno del militar Ollanta Humala y el papel protagónico no delegado por la sociedad a su esposa Nadine Heredia. Las pruebas son irrefutables respecto al “nacionalismo” del gobierno peruano, en cuanta columna de opinión se lea, verbigracia Adrianzén:

La política que sólo busca firmar los Tratados de Libre Comercio, como ha hecho este gobierno y los anteriores (y que el TPP supera), que rebajan los aranceles para productos agrícolas importados, que aumenta la protección para las inversiones extranjeras, así como para las patentes médicas, que desregula más aún los derechos laborales y sobre todo, como decimos, recorta la soberanía de los estados permitiendo que las empresas transnacionales los demanden.²⁵

pp. 167-182. (Ponencia presentada en la Universidad Autónoma de Xochimilco, UAM-X, 5 de junio de 1980).

²⁵ Alberto Adrianzén, “El TPP o la capitulación de una nación”, en *La República*, 8 de octubre, 2015. En <http://larepublica.pe/impresa/opinion/708883-el-tpp-o-la-capitulacion-de-una-nacion2015> (fecha de consulta: 20 diciembre, 2015).

Mientras se acrecienta la articulación peruana a la globalización capitalista y al nuevo papel competidor de China, la otra política inevitablemente mesiánica por la desesperanza existente, ya que un periodo revolucionario no alimenta al mesianismo, tiene a su favor el tiempo, su horizonte de espera es ilimitado, el acontecimiento como justicia no es una esperanza inmediata. Esta dimensión religiosa ya fue indicada productivamente por Mariátegui, pero cabe diferenciar su uso populista.

LA DEMOCRACIA REPUBLICANA DE LOS NO INDIOS

Según René Zavaleta, la idea de un socialismo incaico en Mariátegui era sin duda errónea, pero no significa nada decirlo ahora con los medios de conocimiento al uso sobre ese pasado²⁶ y además, habría que contrastar la categoría de “socialismo” con la de “utopía andina” en la lectura rigurosa de Flores Galindo, y el sentido de lo incaico como espíritu colectivista, realizado bajo la hegemonía proletaria y un pensamiento marxista que debería ser comprendido en relación con la biografía de Mariátegui contra el de un Mariátegui “políticamente útil”.²⁷

Lo importante respecto a una actualización de estas cuestiones, quizá consista en comprender la exclusión del indígena de la nación peruana en curso (el racismo actualizado) por la que, a diferencia de China que logró una identidad nacional a pesar de un pasado común en términos del “modo de producción asiático”, el despotismo de las élites peruanas en sus excesos acaba

²⁶ La parodia más demagógica al respecto se puede observar en Bolivia, elevada a mercadotecnia política y uso de medios estatales televisivos, luego multiplicados en revistas locales sobre moda: la boda con motivos incaicos del vicepresidente del MAS, efectuada en el lago Titicaca, y los actos que realiza Evo Morales en Tiahuanaco, como el más reciente a propósito de su permanencia en el gobierno por nueve años y que pretende prolongar al menos otros tantos en febrero de 2016.

²⁷ Flores Galindo, *Obras completas V...*, pp. 114, 115 y 138.

por destruir la propia posibilidad de su identificación nacional, como Mariátegui señalara en la evocación de Zavaleta referida. Ese Perú antinacional y antiindígena es un producto del capitalismo tardío articulado a sus élites y se replica en todo el continente: en Paraguay, del que se ha demostrado cómo los indígenas de ciertas áreas avasalladas por el agronegocio no son considerados “paraguayos”;²⁸ el mismo modelo de crecimiento económico impulsado por el presidente boliviano Evo Morales.

El horizonte distinto de este dominio del capitalismo tardío es el que cabe a la proletarización del indígena, resultado de una exclusión radical renovada por el multiculturalismo en un nivel mundial y el indigenismo en una escala local, tarea que deben desbrozar los intelectuales orgánicos de esa masa contemporánea de excluidos. Para Mariátegui, la tarea organizativa era ideológica; al referir aquí la tensión entre lo global y lo local debe entenderse algo semejante alrededor de lo que hoy se llama “cultura”.

El señalamiento sobre la impostura del “socialismo comunitario” con motivos incas, en vez del katarismo en Bolivia o la rebelión de Amaru en Perú, abre la cuestión esclarecedora de la lógica que domina la política local, en palabras de un histórico líder del socialismo boliviano: el espíritu incaico supone “la deformación personal del poder político”,²⁹ los pueblos desmovilizados por sus estados en cambio, tienen otra historia que contar y que es por hoy incierta, pero distinta a la del discurso oficial.

Por supuesto, la contraimagen de fujimorismo que constituye Sendero Luminoso, también se actualiza como replicación ideológica del pasado peruano, esto es, la posibilidad de la presidencia

²⁸ Véase al respecto, Gaya Makaran, *Paraguay: el nacionalismo y sus mitos*, México, CIALC-UNAM, 2014.

²⁹ Marcelo Quiroga Santa Cruz, “¿Las Fuerzas Armadas del cambio o el cambio de las Fuerzas Armadas?”, en *Hablemos de los que mueren*, La Paz, Plural Editores, 2012, pp. 157 y 158. (Originalmente en el diario mexicano *El Día*, 25 de febrero, 1977).

de Keiko Fujimori permite imaginar un retorno a los problemas resultantes de la “guerra interna” apenas atisbados por el trabajo de la CVR. Pero esta es una cuestión más amplia que aquí no es posible abordar, sino apenas sugerir, pues se abre a otros remanentes difícilmente erradicables como el de Sendero Luminoso del VRAE, distinto en todo a la deriva del PCP-SL en las nuevas condiciones de la escena política peruana.

Si las prisiones fueron “trincheras luminosas de combate” en los ochenta, las penas a los dirigentes, en juicios que contaban con la legitimidad de un marco democrático arrebatado al fujimorismo, dejan ahora un despliegue de producción artística que es otra forma de producir la frase del jefe del PCP-SL en el momento de su captura y presentación pública en 1992: aquello era “un recodo en el camino, nada más”. Los poemas de Osmán Morote, el baile “nunca abandonado” por Maritza Garrido Lecca en el imaginario inmóvil de los medios de comunicación,³⁰ los cuadros pintados en prisión por las más importantes dirigentes femeninas del PCP-SL y otra serie de eventos de carácter cultural que son materia del presente y no del pasado, no hacen sino robustecer un tipo de disciplina partidaria y convicción ideológica frente a su evaporación en todos los partidos del sistema político liberal contemporáneo, especialmente en lo que respecta a las nuevas generaciones de jóvenes peruanos.

Complementariamente, el que la izquierda legal peruana sea moldeada por los académicos de formación estadounidense, como Steven Levitsky, es también una manera de invertir la realidad social y señalarle un paradójico y seguro fracaso, al transitar por esta reingeniería liberal. De acuerdo con Levitsky, una nueva generación de dirigentes de izquierda —tales como Verónica Mendoza, cusqueña y candidata presidencial— podría alterar el panorama

³⁰ Véase “La danza de Maritza Garrido Lecca en el penal Ancón II”, en *TV Latina.pe*. En <https://www.youtube.com/watch?v=EpvIv1piDPI> (fecha de consulta: 3 de enero, 2016).

electoral de este 2016 *si tuviera como objetivo* convertir en votos el dato de que sólo 17% de los peruanos consideran que la distribución de la riqueza del país es justa. Los requisitos adicionales para una “nueva izquierda” (liberal cabe decir) serían tres: excluir a la vieja guardia, abandonar todos los símbolos (“uno de los legados de Sendero Luminoso es una alergia, en gran parte de la sociedad peruana, a todo lo que huele a marxismo”), y atender la masa urbana, pues serían pocos los obreros y campesinos y “la mayoría dejó de ser pobre [...] gracias al *boom* económico”.³¹

En otras palabras, con economía capitalista favorable (crecimiento), la democracia sin Estado de derecho, es decir, bajo corrupción institucional, puede todavía prolongar la “governabilidad” que expresaría la estabilidad del régimen político. ¿Qué democracia es ésta? Una reducida a objetivos económicos antes que sociales, que depende del mercado mundial de las materias primas para existir y en el fin de las ilusiones respecto al nacional-populismo militar. Aquí todas las opciones son de derecha y compiten reforzando su propio perfil, dirigiéndose al centro político de modo táctico (Keiko Fujimori) ante el hecho de que el voto de las élites les está negado. La izquierda legal desmarxistizada, por su parte, juega a un pasado que ni siquiera es suyo. Como la historia política peruana de raíz mariateguista evidencia, es a condición de una acumulación cultural, que ha surgido una nueva política.

³¹ Steven Levitsky: “¿Una nueva izquierda?”, en *La República*, Lima, 7 de junio, 2015. Como Tanaka, Levitsky considera que el régimen boliviano, al que caracteriza como de “autoritarismo competitivo”, ha tenido “políticas macroeconómicas bastante responsables y bastante exitosas”, véase “¿El fin del giro a la izquierda?”, en *La República*, Lima, 5 de abril, 2015.

LA SOCIEDAD SOBRE EL ESTADO:
LA PARADOJA PLURINACIONAL
EN BOLIVIA Y ECUADOR

DE LA RETÓRICA DEL ESTADO PLURINACIONAL A LA FACTUALIDAD DEL ESTADO-NACIÓN CRIOLLO-MESTIZO EN BOLIVIA

*Pablo Mamani Ramírez**

INTRODUCCIÓN

La pregunta es ¿por qué el proyecto del Estado plurinacional tan aclamado y aplaudido por multitudes se ha convertido en simple factualidad de un Estado-nación criollo-mestizo con simbolismo indigenista? O mejor ¿por qué al crearse todas las condiciones sociales e históricas para pensar en otro tipo de Estado se reprodujo ese mismo Estado ya criticado y derrotado? O ¿nunca ha existido el proyecto de Estado plurinacional?

Una primera respuesta a estas preguntas es que el proyecto del Estado plurinacional en Bolivia se ha traducido a un Estado-nación republicano liberal/neocolonial, aunque para unos cuantos investigadores existen cambios interesantes. Y otra posible res-

* Pablo Mamani Ramírez es sociólogo aymara, doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, exdirector de la carrera de Sociología de la Universidad Pública de El Alto (2014-2015), autor de varios libros y artículos, entre los más destacados: *El rugir de las multitudes. La Fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia; Los microgobiernos barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto* (2003); *Geopolíticas indígenas; Wiphalas y fusiles. Poder comunal y el levantamiento aymara de Achaqachi-Omasuyus* (2000-2001), y varios artículos en diferentes medios escritos y electrónicos.

puesta es que los que estuvieron y están en los altos cargos de decisión política no han tenido nunca la voluntad de cambiar el tipo de Estado republicano neocolonial a un Estado plurinacional. La tercera podría ser que no sabían cómo cambiar el tipo de Estado a otro tipo de Estado y porque además no tenían un proyecto de Estado plurinacional, dado que provenían de grupos o sectores señoriales y criollos y no propiamente de las luchas sociales ni de los horizontes revolucionarios, pese a su retórica. ¿Cuáles son los datos que nos permiten este planteamiento?, mismo que ya puede ser adelantado como la tragedia del Estado plurinacional.

Aquí presentamos algunos ejemplos de orden más analítico, sin entrar propiamente en un debate teórico o ideológico, de los hechos que socavan el derrumbe del Movimiento Al Socialismo (MAS) y propician la reproducción del Estado-nación criollo-mestizo destructor de la posibilidad de un Estado plurinacional o indígena-popular que ha sido el mayor horizonte histórico que la gente ha producido en los últimos 50 años. Una primera sorpresa ante los ojos de la esperanza del cambio de Estado fueron los violentos actos cometidos contra los propios movimientos sociales e indígenas, que Evo Morales y Álvaro García Linera presumían ser sus representantes. Otro dato es la reproducción ampliada de la corrupción en sus diferentes magnitudes y sentidos (no sólo del Fondo Indígena que hace escarnio con lo “indio” tanto los del propio gobierno como los grupos de oposición criolla), y al que se suman los grandes negocios económicos y los de las petroleras transnacionales, en los que, al parecer, están involucrados altos funcionarios del gobierno del MAS. El último caso es de CAMC, empresa transnacional china, denunciada por tener negocios millonarios con el Estado. Sin olvidar el gasolinazo de diciembre de 2010 que beneficiaba a las petroleras y que finalmente fue derrotado por la movilización social como se hizo con el neoliberalismo en 2000, 2001 y 2003.

De manera precisa cuando se habla de violencia estatal hay que referirse a la violencia policial en Caranavi en 2010, cuyo resultado

fue la muerte de dos jóvenes.¹ De esta misma forma hay que referirse a la violenta represión en Chaparina en 2011 contra la novena marcha indígena;² la violencia policial en Apolo, en 2013 (no investigada); la muerte de mineros cooperativistas y asalariados en Huanuni, en 2008; la violencia en Mallku Quta, en 2012;³ la violenta intervención policial en Takovo Mora, contra los guaraníes que protestaban en rechazo a las concesiones petroleras en sus territorios en 2015; la violenta represión a la Universidad Pública de El Alto (UPEA), en septiembre y octubre de 2015; la explotación y exploración petrolera para las transnacionales y la boliviana Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB) en las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) y los Parques Nacionales. Todos estos casos se traducen en negocios para las transnacionales petroleras (dado que se ha aprobado en la Asamblea el proyecto de Ley

¹ Los que murieron en esta violenta represión son: David Calizaya, de 16 años y Fidel Mario Hernani Jiménez, de 18 años, estudiantes del Instituto Técnico Superior Agroindustrial de Caranavi (ISTIC).

² Rafael Bautista y otros, *La victoria indígena del TIPNIS*, La Paz, 2012.

³ Acontecimiento relacionado con la empresa minera Sount American Silver Corp de la que toma nota Limbert Sánchez quien sostiene:

la [...] compañía [...] ha establecido la existencia de yacimiento de Plata, Indio, Galio y Oro. Las reservas probadas en Plata superan los 230.3 millones de onzas (28.7 gramos por tonelada), Indio los 1.481 toneladas (5.8 g/t) y Galio 1.082 toneladas (4.3 g/t). Además se estima un recurso adicional de 230 millones de toneladas que contienen 140 millones de onzas de plata (18.9 g/t); 935 toneladas de indio (4.1 g/t) y 1.001 toneladas de galio (4.3 g/t). Según estos datos de South American Silver, la mina tendría aproximadamente 485 millones de toneladas de material mineralizado. [...] el proyecto minero Mallku Khota (según la misma empresa) “es una de las minas productoras de plata, indio y galio más grandes del mundo, y se prevé una producción anual de más de 13.2 millones de onzas de plata en los primeros cinco años del proyecto”. Constituyéndose en uno de los más grandes yacimientos de Bolivia, incluso por encima de San Cristóbal.

(Limbert Sánchez, “Impactos socioambientales del megaproyecto minero Mallku Khuta: Gana South American Silver, pierden las comunidades”, 2012. En <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2012060503> (fecha de consulta: 5 de junio, 2012).

que garantiza las ganancias de las empresas a pesar de la baja del precio de barril de petróleo de 110 a 45 dólares), incluyendo a las mineras⁴ como la de San Cristóbal en Potosí (igual que los “españoles comedores de oro” del siglo XVI);⁵ además de las denuncias de ligazón con el narcotráfico, y un largo etcétera.

A este conjunto de hechos se suma de manera inmediata y colateral la soberbia de los líderes (Morales-García Linera) que desde el principio mismo de la era del jefe único y jefe real⁶ han mostrado la misma genealogía del viejo Estado violento, particularmente contra el indio, la misma que hoy ha terminado en las pretensiones monárquicas o neoligárquicas de quedarse de por vida en las sillas del poder. A esto se suma la división sistemática de las organizaciones sociales inconformes y críticos de las acciones del gobierno —entre ellos el Consejo Nacional de Ayllus y Marcas de Qullasuyu (CONAMAQ), la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), el pueblo guaraní y algunos de las Interculturales—. ⁷

⁴ Mineras Kumurana y Andacaba son una prueba de este hecho, además de que se denuncia que no tienen licencia ambiental. En el periódico *El Potosí* se afirma en abril de 2012: “Las empresas Kumurana y Andacaba, que operan en Oqhururo y Cantuyo, no cuentan con licencias ambientales para su funcionamiento y pese a ello han estado funcionando contaminando en extremo las aguas de la cuenca del río La Lava y las tierras aledañas al sector, vertiendo sus desechos ácidos directamente al río.” *El Potosí*, “Intentaron secuestrar a autoridades, kumurana y andacaba no tienen licencia ambiental”. En <http://www.elpotosi.net/2012/0412/2.php> (fecha de consulta: 12 de abril, 2012). Al que se suma la contaminación de los municipios Vitichi y Caiza D con cadmio, plomo, antimonio y cinc.

⁵ Pablo Mamani Ramírez, “Katarismo-indianismo ¿Radical diferencia ante el capitalismo y el socialismo?”, en *Revista Willka*, núm. 5, año, 5, 2012, pp. 95-129.

⁶ Pablo Mamani Ramírez, “La vicepresidencia, poder detrás del trono”, *Separata IDEAS del Periódico Pagina Siete*, La Paz, 6 de abril, 2014.

⁷ Comunidades Interculturales, llamadas también los Interculturales, en referencia a los asentamientos de colonizadores aymaras y quechuas que se sitúan en las tierras bajas y están organizados en la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB) desde 1971, afiliada a la Central Obrera Boliviana (COB) y que durante los gobiernos de Evo Morales cambió el nombre por uno más políticamente

Ni la propia llamada “derecha”⁸ se había atrevido a dividir a las organizaciones sociales como lo hizo el MAS y sus representantes más fieles. También está el ataque sistemático a la libertad de expresión en medios de comunicación y en organizaciones sociales junto con el ataque a algunas ONG ambientalistas o que trabajan con pueblos indígenas. Esto hace el corolario de la ampliación del Estado-nación republicano⁹ en vez de uno plurinacional.

En cuanto a los hechos que socavan al MAS, en lo político-presidencial se aprobó en el parlamento en la mañana del sábado 26 de septiembre de 2015 la reelección del presidente, Evo Morales, y el vicepresidente, Álvaro García Linera, misma que fue votada en el referéndum del 21 de febrero de 2016. Por varias de estas razones el actual régimen ni siquiera es comparable con el Estado de 1952, cuando hubo una sola reelección presidencial. Así, pues, en lo estructural se ha dado continuidad, con mayor grado de legitimidad bajo el rostro del “indio”, al Estado-nación boliviano en su forma criollo-mestiza. En ese sentido no existe una ruptura radical con los modelos anteriores, incluso con el neoliberalismo, dado que éste tiene mejores eslabones con la neocolonialidad, en especial en contra de los pueblos indígenas y los sectores populares. La reelección que se pretende es que sea indefinida para tratar de imponer el Yo Absoluto que entra en colisión con el pensamiento social del

correcto: Confederación Sindical de Comunidades Interculturales Originarias de Bolivia (CSCIOB).

⁸ Diferenciar entre derecha e izquierda en Bolivia es una gran aventura porque no se diferencian en absoluto. Lo que hace la derecha hace la izquierda y lo que la izquierda efectúa, repite la derecha. El gran problema de ello es lo neocolonial de los dos grupos divididos similar entre pizarristas y almagristas tal cual como ocurrió en los tiempos de la invasión española.

⁹ Ahora, ¿qué es un Estado-nación criollo para la historia de Bolivia? Es un Estado violento, tiene una historia política de homogeneización cultural de la sociedad diversa. Es un Estado céntrico que desconoce la diversidad y la dinámica de la sociedad. También en América Latina es un Estado que explota los recursos naturales mediante el despojo de los territorios de los pueblos indígenas, etcétera.

mundo indígena de los Andes de la rotación en y del poder, e incluso choca con la forma liberal de la democracia representativa.

Es en este sentido, que hay que resaltar con mucha claridad que actualmente está mejor posesionada la matriz del Estado-nación boliviano que la matriz del proyecto civilizatorio indígena o la del Estado plurinacional. Incluso se puede decir que la matriz indígena ha sido usada para reposicionar al Estado-nación boliviano contra la civilización india/originaria, aunque algunos sugieran que está naciendo en Bolivia un Estado-nación campesino para reformar al viejo Estado-nación criollo-mestizo.¹⁰ Entonces se puede sostener que hoy en Bolivia no existe ningún proyecto civilizatorio que trastoque radicalmente al Estado-nación republicano neocolonial. Mas, al contrario, se ha obstruido y destruido el nacimiento del Estado plurinacional que podría haber propuesto el proyecto civilizatorio, por ejemplo, del sistema de la rotación del poder y de la autoridad, como se practica en los *ayllus* andinos e incluso en las comunidades campesinas. El sistema de rotación territorial del poder, por ejemplo, es un verdadero sistema de poder para refundar otro tipo de sistema civilizatorio de la sociedad o del Estado.

DEBATE SOBRE EL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA

Para continuar con el debate hay que hacer un balance previo del mismo, fundamentalmente sobre el Estado y nación en Bolivia, tanto de sus aportes como de sus graves contradicciones con la finalidad de tener un panorama más claro y amplio. Este debate se inscribe dentro de varios hechos. Algunos estudios desarrollados

¹⁰ Fernando Luis García, Luis Alberto García Orellana y Marisol Soliz, “MAS legalmente, IPSPS legítimamente”, en *Ciudadanía y devenir. Estado de los campesinos indígenas en Bolivia*, La Paz, PIEB-PNUD, 2014.

en el presente, incluidos varios ensayos y artículos, muestran tres grandes tendencias sobre el Estado Plurinacional de Bolivia.

Unos consideran que efectivamente existen cambios sociopolíticos postulados por los movimientos sociales indígenas y populares. Éstos sostienen que el cambio está marcado en la visión del Estado-nación boliviano dado que con anterioridad predominaba lo criollo-mestizo y ahora se han incrustado los elementos indígena-campesinos en su imaginario.

Existen pocos trabajos académicos sobre la llegada política de las organizaciones campesinas e indígenas en la configuración institucional del proyecto de Estado-Nación. Sobre todo del ascenso y permanencia del MAS-IPSP como el principal articulador y gestor político de organizaciones y movimientos sociales de raigambre popular, que proyecta e impulsa las mencionadas transformaciones de (re)invención estatal, esto es, del devenir Estado de los campesinos indígenas en Bolivia.¹¹

Lo cual significaría que existe un cambio sustancial en el imaginario del “nuevo Estado”, aunque sin trastocar materialmente los intereses de los nuevos y viejos grupo de poder criollo-mestizo. Según Torrez y Arce existe, de su parte, un interesante intento de construcción simbólica o de un imaginario del Estado Plurinacional aunque no igual al del Estado de 1952.¹² Con otra mirada, aunque cercana al de Torrez y Arce, Nicolas y Quisbert consideran que hay una similitud (con todas las diferencias) en la construcción del imaginario de la nación entre el Estado Plurinacional y el Estado del ‘52.¹³ Así, varios estudios, como los de Molina, o

¹¹ *Ibid.*, p. 305.

¹² Yuri Torrez y Claudia Arce, *Construcción simbólica del estado plurinacional de Bolivia. Imaginarios políticos, discursos, rituales y celebraciones*, La Paz, PIEB, 2014.

¹³ Vincent Nicolas y Pablo Quisbert, *Pachaḳuti: el retorno de la nación. Estudio comparativo del imaginario de nación de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional*, La Paz, PIEB, 2014.

Moreno y otros investigadores,¹⁴ dentro de esta perspectiva, sostienen que existen diferentes cambios y, a la vez, continuidades en la forma del Estado-nación boliviano.

Otros autores sostienen, por el contrario, que no se han producido dichos cambios, dado que más bien se ha reproducido, de mejor modo, el sistema de dominación interna contra los pueblos indígenas originarios tanto urbanos como rurales. Varios indianistas-kataristas,¹⁵ por ejemplo, sostienen que se reprodujo el proyecto de Estado-nación criollo-mestizo con simbolismo indigenista.¹⁶ Incluso se produjo el etnocidio censal de los pueblos indios. La pregunta es:

¿Hay cambios como se pregona en los ocho años del gobierno de Evo Morales y García Linera? Se puede sostener en principio que sí. Pero lo central de estos cambios es un nuevo acomodamiento de las elites en el poder, mientras el resto de la sociedad vive varias continuidades históricas [...].¹⁷

En este sentido, en la versión indianista-katarista (dos corrientes ideológicas aymaras que han cuestionado profundamente al Estado de 1952 en las décadas de los setenta y ochenta del siglo XX) se está reproduciendo el proyecto del Estado-nación bolivia-

¹⁴ Wilmer Molina, Tania Torrez y Evangelio Muñoz, *Lejos del Estado, cerca de la nación. Ser boliviano en el Beni en tiempos del Estado Plurinacional*, La Paz, PIEB, 2014 y Daniel Moreno, Gonzalo Vargas y Daniela Osorio, *Nación, diversidad en el marco del Estado Plurinacional*, La Paz, PIEB, 2014.

¹⁵ El indianismo-katarismo es la nueva forma de articulación o intersección entre las dos grandes corrientes del pensamiento *qulla*, nacida en las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX.

¹⁶ El indianista Fausto Reinaga en su obra *La Revolución india* sostiene que el indigenismo es una corriente de opinión ya sea artística, cultural y política que viene de los sectores descendientes de los famosos pizarros y almadros; mientras que el indianismo es la postura política o ideológica del propio indio.

¹⁷ Pablo Mamani Ramírez, “Nuevos acomodamientos en el poder. Cambios para arriba y nada para abajo”, en *Revista Willka*, núm. 6, La Paz, 2013, p. 31.

no, ahora en su versión multicultural, que ha creado un hecho contrario al proyecto inicial que es la refundación del Estado indígena-popular o plurinacional. Según las posturas kataristas-indianistas, planteadas en la *Revista Willka*,¹⁸ se debe primero, fundar un nuevo sistema civilizatorio de la política, del poder y del sistema de vida social y económico, dado que lo indígena originario es y ha sido base del actual proceso boliviano.

Por su parte, Luis Tapia ha calificado al proceso boliviano como el Estado de derecho que se ha convertido en tiranía,¹⁹ en referencia al gobierno del MAS. Silvia Rivera, a su vez, sostiene que el MAS ha dado un giro colonial a partir de sus políticas que son contrarias a los postulados de la lucha social de los años 2000.²⁰

Otros autores cercanos a estas opiniones sostienen que en la construcción del Estado Plurinacional actual no existen los principios de la lucha indígena originaria, ni de los sectores populares, puesto que lo neocolonial se ha convertido en una nueva matriz que lo constituye. De este modo, lo plurinacional se habría convertido en la continuidad del viejo Estado-nación republicano neocolonial. Esto significa que se ha vuelto a someter a los indígenas y a las organizaciones sociales a los “nuevos” principios de las instituciones del Estado liberal y republicano, aunque con interesantes incrustaciones simbólicas de lo indígena. Esto es una corriente que no reconoce cambios en Bolivia.

Y el tercer grupo no está de acuerdo con ninguno de los dos anteriores porque considera que el “cambio”, al igual que ayer, corresponde a una forma “tradicional” de la sociedad nacional. Así se sostiene que:

¹⁸ Mamani, “Katarismo-indianismo”...

¹⁹ Luis Tapia, *El estado de derecho como tiranía*, La Paz, CIDES/UMSA/Autodeterminación, 2011.

²⁰ Silvia Rivera Cusicanqui, *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*, La Paz, Piedra Rota/Plural, 2015.

El objetivo fue estudiar los aspectos centrales del imaginario colectivo de los principales conflictos en torno al desarrollo de la Nación en Bolivia, estableciendo una hipótesis provisional acerca de los vínculos y las tensiones que se han establecido entre el proceso de globalización (de carácter moderno, capitalista y universalista), y la preservación de valores autóctonos (a menudo de cuño particularista, colectivista y premoderno), que constituyen a la conformación de una identidad nacional propia [...].²¹

El estudio plantea de manera subyacente que debería existir una real fundación de un nuevo tipo de liberalismo enmarcado en la globalización universal, hoy predominante en el mundo. De ahí que sus partidarios muestran cierto recelo frente a lo que llaman “el retorno de lo particular” (los pueblos indígenas, los campesinos y los sectores cercanos a éstos), e indican que lo universal es la fuente de la nueva política en su forma occidental. También Jorge Lazarte no concuerda con el proceso del MAS y lo critica porque no hubo un debate en la construcción del nuevo país.²²

Sin duda, el proceso sociopolítico boliviano es un campo de estudio y de debate muy interesante porque está presente el trastocamiento del orden colonial-republicano o la refundación del mismo en tanto un nuevo orden estatal y social a nombre de los excluidos, los pobres, los indígenas originarios y las mujeres. La refundación del Estado ha sido pensada en clave plurinacional que, para muchos autores, ahora se ha convertido en el reacomodamiento en el poder de los viejos y nuevos grupos y de una naciente élite de raíz indígena.²³

²¹ H.C.F. Mansilla, Franco Gamboa y Pamela Alcócer, *Una disyuntiva complicada: Bolivia plurinacional y los conflictos de las identidades colectivas frente a la globalización*, La Paz, Plural, 2014, p. 1.

²² Jorge Lazarte, *Reforma del “experimento” constitucional en Bolivia. Claves de un nuevo modelo estatal y sociedad de derecho (para abrir un debate que nunca hubo)*, La Paz, Plural, 2015.

²³ Mamani Ramírez, “Nuevos reacomodamientos en el poder...”

En resumen, el tema del Estado y lo indígena en Bolivia y en diversos países de Latinoamérica, históricamente ha sido parte, sin duda, de un importante debate que hoy continúa con similares y remozados argumentos. Unos, en el pasado, sostenían, por ejemplo, que el Estado moderno es la única forma social históricamente posible de construir una sociedad frente a lo tradicional asociado con lo indígena o sectores populares.²⁴ Es decir, la modernidad era presentada como una racionalidad de transformación de las sociedades tradicionales para lograr un verdadero desarrollo económico e industrial similar a la historia social de Europa o Norteamérica. Según estos planteamientos, el atraso de nuestros países se debía a las lógicas tradicionales ampliamente diseminadas en todas las sociedades, expresadas en pobreza, marginalidad, dependencia, etc. González Casanova ha catalogado dicha proposición de colonialismo interno, igual que también Silvia Rivera Cusicanqui, en su propia forma. En ese sentido, se planteaba realizar, en particular frente al colonialismo interno, un cambio sustancial del Estado mediante un paulatino y radical proceso de transformación del mismo. Los casos boliviano y ecuatoriano son particularmente importantes porque son países con enorme presencia institucional y población indígena o india como planteaba Reinaga.²⁵

En el último medio siglo, por un lado, hemos asistido en Bolivia y en América india a una intensa lucha teórica e ideológica alrededor del Estado y la nación en una orientación de superar lo tradicional (desde la modernidad), y, por otro lado, hubo una apuesta por la propia modernidad liberal, así como por un nuevo tipo de sociedad y de Estado en la versión de los propios pueblos

²⁴ Gino Germani, *Política y sociedad en una época de transición. En la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Buenos Aires, Paidós, 1971, pp. 89-109, y José Medina Echavarría, "Un modelo teórico de desarrollo aplicable a América latina", en Egbert Vries, *Aspectos sociales del desarrollo económico en América Latina* [s.p.i], pp. 23-53.

²⁵ Fausto Reinaga, *La Revolución india*, La Paz, PIB, 1969.

indígenas y sectores populares. Estos debates hoy se han actualizado con nuevos y viejos argumentos. En el caso de Bolivia es la confrontación entre el Estado neocolonial-republicano-liberal versus el Estado indígena y campesino. Como se sostuvo anteriormente, el Estado plurinacional en Bolivia ha sido bloqueado para reinstalar el neodesarrollismo y el neoextractivismo, dentro de un modelo de desarrollo que afecta el territorio de los pueblos indígenas. Y de esa realidad histórica surgió la posibilidad de refundar un nuevo Estado plurinacional con el objetivo de trastocar, por una parte, el viejo orden estatal neocolonial y, por la otra, refundar un nuevo sistema civilizatorio del poder político y económico.

¿LA REELECCIÓN INDEFINIDA?

Como ejemplo de lo anterior, el 21 de febrero de 2016 se realizó el referéndum para habilitar o no la posibilidad de la reelección de Evo Morales y Álvaro García Linera para las próximas elecciones de 2019. El gobierno hizo una amplia campaña, en la que utilizó los medios institucionales como lo hacía el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) del siglo XX, para tratar de convencer a la población, al crear una lógica dicotómica entre las supuestas izquierda y derecha,²⁶ aunque finalmente ganó el “No” de manera importante. Ya antes en las elecciones nacionales del 12 de octubre de 2014 se habló de la reelección presidencial. La gente común con la que conversamos sostiene de manera contundente que no votó por el “Sí” porque éste significaba corrupción, autoritarismo, pre-

²⁶ El MAS identifica a 4 supuestas ‘cabezas’ de la campaña por el No: Carlos Sánchez Berzaín, Samuel Doria Medina, Jorge Tuto Quiroga y Rubén Costas, Rubén Ariñez. El Vicepresidente responsabiliza además a Estados Unidos de financiar la campaña aunque la embajada norteamericana lo desmiente. Véase *La Razón*, “El MAS identifica 4 cabezas del No”, 12 de enero, 2016. En http://www.la-razon.com/nacional/Referendum-MAS-identifica-cabezas-No_0_2416558363.html (fecha de consulta: 12 de enero, 2016).

benda a organizaciones, enriquecimiento de unos pocos, violencia estatal contra los movimientos indígenas, poder de los viejos grupos de poder, etcétera.

El gobierno ya sufrió, en un anterior referéndum, el “No” de las Autonomías departamentales ganó con amplia mayoría en los cinco departamentos consultados (La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba y Chuquisaca). El MAS fue el único partido que hizo campaña por el “Sí” a los estatutos autonómicos, opción que fue derrotada ampliamente. Aunque hay que explicar no tanto por el rechazo a la autonomías como tales, sino por el desacuerdo de la población con las políticas oficialistas.

Aquí la pregunta es: ¿por qué es contradictorio al Estado plurinacional la tercera reelección presidencial y vicepresidencial? Además, hay que analizar con base en ¿qué argumentos el partido gobernante planteó ganar dicho referéndum? Y ¿cuáles son las consecuencias del triunfo del “No”? Según algunos analistas políticos, la tercera reelección (incluida la indefinida) ya estuvo presente en la propuesta de Constitución de 2007 en la Asamblea Constitucional desarrollada en la ciudad de Sucre. En el texto del borrador de la Comisión Ejecutiva, el MAS planteó y elaboró, según el analista Oscar Díaz, la reelección indefinida: “Así también varió el espinoso tema de la reelección presidencial indefinida, respecto del texto aprobado en la comisión ejecutiva. Los expertos purificadores, algunos de ellos extranjeros, lo introdujeron en el Artículo 144 del borrador masista,”²⁷ cuya redacción habría sido escrita así: “El periodo de mandato constitucional será de cinco años, revocable y pudiendo ser reelectos *consecutivamente* (resaltado nuestro) por voluntad del pueblo”. Esta constatación tiene sentido hoy, y además tiene relación con cómo el gobierno actuó y habló sobre la reelección, cambiada por la palabra “re-postula-

²⁷ Oscar Díaz Arnau, “Reelección indefinida”, 4 de agosto, 2014. En <http://www.prensaescrita.com/adiario.php?codigo=AME&pagina=http://www.paginasiete.bo> (fecha de consulta: 4 de agosto, 2014).

ción”. Varios intelectuales aymaras ya habían dudado de las consecuencias positivas y alcances de la Asamblea Constituyente de 2006 y 2007.²⁸

Según el propio Evo Morales, este hecho surgió de una conversación que mantuvo con la reina Sofía de España, cuando ella visitó Bolivia en 2012. Aquí descubrimos que quien decidió la reelección fue el presidente Morales con base en el consejo de la reina Sofía de España y no en el pueblo, como él mismo repitió tantas veces por los medios de comunicación en Bolivia: “Al margen de la voluntad del pueblo, de los militantes, de los movimientos sociales, es algo que me hizo sentir la Reina de España cuando nos visitó. En una reunión dijo: ‘Evo, tienes que acabar tu obra’”.²⁹ La misión sería culminar el “Proceso de cambio” que, según el gobierno, es un hecho histórico y además es una misión a cumplir para el “beneficio del pueblo”. Aunque este hecho es curioso porque es un gobierno que emite discursos antiimperialistas, anticolonialistas y por lo mismo pregona autonomía frente a las potencias extranjeras, pero ahora fue inspirado por el símbolo del colonialismo en América como es la reina Sofía de España.

Con base en este antecedente, la idea se fue amplificando hasta que otro connotado dirigente del MAS de Santa Cruz, Edwin Tupa, dijera, sin mayor cuidado en 2014: “Hay muchos sectores que manifiestan que el presidente [Evo Morales] debería seguir, hemos estado debatiendo internamente qué es la democracia [y sobre] cuántas veces un ciudadano puede participar [en las elec-

²⁸ Véase Jach’a Uru, *Asamblea Constituyente y pueblos originarios*, La Paz, Jach’a Uru, 2006. Para mayor detalle etnográfico del desarrollo de la Asamblea constituyente véase Salvador Schavelzon, *El Nacimiento del Estado Plurinacional en Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*, La Paz, Clasco/Plural/CEJIS/IWGIA, 2012.

²⁹ *Página siete*, “El presidente Evo Morales habló de su tercera postulación: ‘Me han convencido para ser candidato a la presidencia...’”, 29 de julio, 2014. En <http://www.paginasiete.bo/nacional/2014/7/29/convencido-para-candidato-presidencia-27985.html> (fecha de consulta: 19 de enero, 2016).

ciones], pero el veredicto final lo tendría que dar el soberano a través del voto popular”.³⁰

Aquí la intención es más clara porque indica que en la democracia, al ser ésta una forma de gobierno según la voluntad y el veredicto del “pueblo”, un ciudadano puede y “debe” gobernar por el tiempo indefinido si así lo decide el pueblo (aunque no importe cómo se llegue a ese fin). Ahí la democracia aparece como sinónimo de reelección permanente, fundada en la decisión del “pueblo”, aunque éste se encuentre en un evidente contrasentido a la lucha social en Bolivia que ha expresado su desacuerdo con la continuidad de los gobiernos y sus regímenes elitistas.

Así el MAS ha ido trabajando en la idea fija de quedarse en el gobierno por tiempo indefinido. Y el “pueblo” es un gran artificio o una mera evocación al lenguaje democrático al ser éste un hecho radicalmente contradictorio a los propios postulados de la lucha a favor de la democracia real, participativa y directa como la que se expresó en las diferentes jornadas de lucha. Aunque la misma dependerá de cómo el ejecutivo actué después del referéndum para cambiar la Constitución de 2009. En esta relación se observa, sin embargo, que al no obtener la aprobación de forma democrática de todos modos el gobierno impulsará la reelección por otros medios nada democráticos: la forma autoritaria de sentido vitalista. Lo cual consolidará a éste como un partido antidemocrático y un gobierno contradictorio con la lucha antiautoritaria de los movimientos indígenas y de los sectores populares.

No podemos creer cuando se asegura que se trata de una reelección hasta 2025, sino la palabra “misión” indica que esto es de largo aliento como es la reelección indefinida. Aunque ésta depende del tiempo, de los cálculos y, de alguna manera, de las nuevas condiciones generadas después del mencionado referéndum.

³⁰ *Erbol*, “Masistas analizan reforma de CPE para reelección indefinida”, 30 de julio, 2014. En http://www.erbol.com.bo/noticia/politica/30072014/masistas_analizan_reforma_de_cpe_para_reeleccion_indefinida (fecha de consulta: 31 de julio, 2014).

Aunque llevar a cabo tal hecho tendrá con mucha seguridad graves consecuencias tanto para el propio gobierno como para toda la sociedad. Se trata de un hecho que culturalmente no tiene sentido para los pueblos indígenas que acostumbran a la rotación en el poder y para el sistema político de representación, la alternancia. También está el hecho de que la sociedad quiere ser parte cada vez más directamente de las decisiones políticas y sociales en beneficio propio. En este sentido, el gobierno del MAS piensa igual que Daniel Ortega en Nicaragua y que Fidel Castro en Cuba de apostar por una reelección indefinida para finalmente quedarse en el poder por el tiempo que le permiten sus condiciones biológicas.

¿Por qué se buscó la tercera reelección presidencial y vicepresidencial? De hecho esto no tiene argumentos sólidos. Pero igual se debe preguntar ¿cuál es su sentido? La respuesta está en el hecho de reproducir a los grupos del entorno criollo-mestizo del palacio quienes tienen fijada la idea de que en la política los políticos se valen de distintos medios para dar curso al apoderamiento de su reducido grupo a las nuevas y, a la vez, viejas élites criollas y algunas de origen indígena. Sin duda, la existencia de esta última es novedosa al no haber anteriormente una élite indígena con efecto estatal, puesto que antes su actuación era autónoma frente al Estado y los gobiernos republicanos. Y hoy esta nueva élite está constituida por los cocaleros del Chapare cochabambino y algunos individuos de origen indígena, comerciantes en La Paz, los transportistas con abierta contradicción con los propios pueblos que dicen representar y la burocracia estatal con presencia de funcionarios e intelectuales de origen indio. Aunque esto no es el fundamento de la tercera reelección, sino que ésta se debe a la reproducción de los viejos grupos de poder interno y externo que hoy gozan de grandes privilegios económicos y políticos. Este es el mayor interés de la reelección presidencial y vicepresidencial ya que estas élites han visto que les es fácil influir al presidente y al vicepresidente a su favor; este último como la representación

genealógica de la neocolonialidad del Estado. Pues las élites económicas y políticas bolivianas han sido derrotadas en las luchas sociales de fines del siglo XX e inicios del XXI, pero hoy nuevamente continúan con el control del poder político junto con otros actores económicos o políticos, como se dijo. En este sentido, detrás del rostro indígena de Evo Morales está toda una gran apuesta por la reproducción de viejos y nuevos privilegios, disfrazada con un lenguaje revolucionario e indígena. Es más, se trata no sólo de reproducirse, sino de volver a gobernar con las mismas condiciones estatales, dado que el Estado no ha cambiado a pesar de la Constitución de 2009 que decía fundar un nuevo Estado plurinacional. Éste fue obstruido de manera hábil a nombre del propio movimiento indígena.

El argumento aparente del gobierno es el de dar continuidad al “Proceso de cambio” o la “Revolución democrática cultural”, aunque la misma haya quedado truncada desde 2008-2009 por los graves contrasentidos en sus políticas públicas y su abierta alianza con la oligarquía cruceña y la paceña, que es imposible hoy disimular porque ha sido difundida en los diferentes medios de comunicación a través de imágenes y actos públicos. Es decir, desde aquel año, y posiblemente desde 2007 hay un viraje radical a favor de la continuidad de la historia neocolonial para el dominio de los señores del poder y no en el sentido del gobierno efectivo de los pueblos, según establece la nueva Constitución. Además la tercera reelección es también para tener la autoprotección frente a las denuncias de graves violaciones a los derechos humanos, vínculos con el narcotráfico y varios hechos de corrupción de los círculos del gobierno,³¹ la alianza con ciertas empresas familiares, entre otros.

Así, la propuesta de la tercera reelección tiene tres dimensiones: la reproducción del poder en su sentido neocolonial/moderno; la

³¹ Se ha denunciado el contrabando realizado por el ministro de la Presidencia, Juan Ramón Quintana, en la frontera con Brasil, el caso de Papelbol, del Fondo Indígena, y muchos otros.

visibilidad de nuevos grupos de poder indígena aunque no sea el poder real; y la reproducción de privilegios de casta de los grupos criollos y mestizos. En resumen, la “revolución” del MAS es una revolución para conservar viejos privilegios e impulsar y reproducir viejas formas de hacer política, claro, con nuevos discursos que recurren a la idea de transformación revolucionaria de la sociedad, razón por la que el oficialismo aún mantiene una audiencia importante. En ese sentido se piensa en la reelección indefinida para cumplir la misión de consolidar el proceso de retorno del viejo orden con nuevos discursos y actores.

LO PLURINACIONAL COMO PARTE DE UNA REFORMA RADICAL

La plurinacionalidad supone la construcción de un Estado radicalmente plural. Esto no se entiende como la pluralidad individual liberal, sino una pluralidad cosmológica y civilizatoria. Esto significa que varias cosmovisiones y civilizaciones puedan constituir el Estado. Es decir, el Estado no tiene que ser, según la historia de América Latina, el centro de la unidad nacional, sino la sociedad en su pluralidad societal es el centro de la nueva construcción de lo estatal. Por lo que el Estado plurinacional tiene otra matriz civilizatoria a la de los estados modernos y autoritarios de Europa o Norteamérica.

Desde el mundo del *ayllu* esto se visualiza con la *wiphala* (bandera) aymara de siete colores y 49 cuadrados, donde no predomina un solo color sino diferentes colores y diferentes movimientos en dirección de los tiempos predominantes. También la lógica de la rotación del poder y el sistema de orden territorial de *aran-urin* que significa: los *ayllus* de arriba y los *ayllus* de abajo, como un sistema diárquico del poder. Es esta la posibilidad de refundar un nuevo sistema civilizatorio del poder consistente en el de Noso-

tros, que es contrario al Yo absoluto que es el sistema del poder dominante. El Yo es el gran leviatán que asume, a nombre de la gente, el poder de modo autoritario, violento, monárquico y a la vez electivo. En el mundo de los *ayllus*, el Yo es simplemente la referencia a la persona en relación con el mundo del Nosotros. Lo cual significa realizar una revolución en la revolución del poder, o mejor, hacer una verdadera revolución del poder.

En tanto que hoy el poder sigue siendo de arriba hacia abajo. O mejor, el ejercicio del poder sigue siendo vertical que es el sustrato más importante de la democracia liberal u occidental. Aunque para el caso de Morales-García Linera esto vino desde abajo hacia arriba desde la lucha cocalera. Viene de los grandes levantamientos indios que justamente han cuestionado la forma elitista y vertical del ejercicio del poder o su forma de entender el mismo. Hoy no existe el poder horizontal ni rotativo o turnativo, y lo electivo quiere ser convertido en indefinido. La revolución del poder significa trastocar el poder mismo como relación de mando u obediencia en sentido de un cogobierno compartido del poder entre hombres y mujeres, bajo la institución de la rotación del mismo por género, territorio y generación (intergeneracional), lo cual necesariamente supone el cambio de mentalidad y de las instituciones sociales para lo que nosotros hemos llamado el proceso de un radical promedio social (RPS) que es la forma de redistribuir el poder y el sistema económico bajo la forma de un rombo. Su finalidad es reemplazar la forma piramidal de la organización social, política y por consiguiente del poder. El rombo es ancho en el centro y angosto en los dos costados. Lo ancho es la radical redistribución del poder y de la economía. Este es un sistema que el mundo del *ayllu* practica y produce donde se cambia de actores económicos y políticos por otros nuevos actores económicos o políticos. Por eso es turno y rotación que no es lo mismo que la alternancia de la forma liberal, como algunos quieren entenderlo. Con ello se lograría una descolonización radical y la desracializa-

ción del poder en su forma Estado y en su forma de poder de la sociedad.

CONCLUSIONES

Según quedó expuesto con varios datos, podemos constatar que el Estado Plurinacional de Bolivia se ha corrompido igual que el Estado republicano posrevolucionario de 1952. Y ello en el fondo es la reproducción del Estado-nación criollo-mestizo con simbolismo indigenista. Esto quiere decir que el Estado Plurinacional, ni bien nacido, se ha corrompido porque es un fraude histórico, porque no se refundó un nuevo tipo de Estado. Y además reprodujo los viejos vicios genealógicos del Estado-nación como es la violencia, el engaño y la corrupción. Y ello está dado en el contexto de que sus líderes, Evo Morales y Álvaro García Linera, muestran cada vez más soberbia al grado que incluso se les acusa de querer construir una monarquía en Bolivia.

Además, el gobierno promovió divisiones de las organizaciones sociales autónomas como el CONAMAQ y la CIDOB (como no lo hizo tan fácilmente la llamada derecha neoliberal de antaño), a la par de un control autoritario dentro de las organizaciones afines como la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), las Bartolinas (también divididas) y en los Interculturales (divididos en algunos sectores). Asimismo existe un sistemático ataque a la libertad de expresión a los medios de comunicación y a las ONG que no comulgan con las políticas del MAS. A la vez existe un entorno criollo-mestizo (entorno blancoide)³² alrededor del presidente “indígena” que define y decide todas las políticas públicas y las relaciones con las organizaciones sociales. Igual, persiste el negocio con las transnaciona-

³² Lero Toribia y Pablo Mamani Ramírez, “Introducción”, en *Revista Willka*, núm. 1, La Paz, 2007, pp. 9-12.

les petroleras y mineras y, además, se acusa al gobierno de haber invertido económicamente más en el oriente (Santa Cruz) que en el occidente.

A eso le podemos añadir la violación de derechos humanos. Pues hubo violencia policial en Caranavi en 2010 que dio como resultado la muerte de dos jóvenes, la masacre de Chaparina de 2011, la violencia policial en Takovo Mora en el territorio de los guaraníes en 2015. En el caso de Takovo Mora se ingresó a las viviendas de los guaraníes para detenerlos y gasificar a los niños dentro de sus propias casas. Tampoco se esclareció la violenta represión policial en Apolo contra los cocaleros donde, según el informe de Derechos Humanos de La Paz, hubo trato humillante al ingresar a las casas de los campesinos e indígenas del lugar; asimismo las muertes en Huanuni en 2008 no se han esclarecido.

Así, como hemos visto, existen varios hechos que contradicen radicalmente la existencia del Estado Plurinacional en Bolivia como la denuncia de la Defensoría del Pueblo, a través del defensor del pueblo Rolando Villena, donde se sostiene que de las 36 naciones indígenas, la mitad podría desaparecer si no se hacen grandes ajustes; éste es un hecho que contrasta radicalmente con la idea del Estado plurinacional.³³ También se ha empezado a cuestionar el Rally Dakar, la famosa competencia de automóviles y motos, cuyo modelo francés hace publicidad a sus máquinas deportivas.³⁴

Se podría sostener que en el futuro, Bolivia vivirá momentos difíciles, aunque la gente se sienta más aymara, quechua o guaraní. El problema no es la gente, sino la lógica de los gobernantes

³³ Rolando Villena, “Advertencia del Defensor del Pueblo. La mitad de las 36 naciones indígenas podría desaparecer”, en *Erbol*, 10 de enero, 2016. En http://www.erbol.com.bo/noticia/social/10012016/la_mitad_de_las_36_naciones_indigenas_podria_desaparecer (fecha de consulta: 10 de enero, 2016).

³⁴ *Página Siete*, “El Dakar, entre protestas ambientalistas”. En <http://www.paginasiete.bo/campeones/2016/1/12/dakar-entre-protestas-ambientalistas-83120.html> (fecha de consulta: 12 de enero, 2016).

que tienen una mentalidad estadocéntrica y una genealogía neocolonial en su relación con la sociedad y sus organizaciones. Se supone que se hace una revolución para cambiar la mentalidad social y trastocar el orden predominante y construir un nuevo sistema de poder político-económico propio.

NACIONALISMO “PLURINACIONAL”: EL GOBIERNO DE EVO MORALES Y EL ESTADO-NACIÓN EN BOLIVIA*

Gaya Makaran**

INTRODUCCIÓN

Desde hace más de una década, la vida sociopolítica de Bolivia atrae la atención por su carácter novedoso, dinámico y, pareciera, revolucionario. Este país sudamericano se ha convertido en un laboratorio de proyectos sociales, una fuente de utopías posibles y un nuevo referente continental para diferentes corrientes de izquierda. Todo eso a causa de la poderosa actividad del movimiento indígena-popular que, aunque tiene sus antecedentes de muy larga data, marcó el inicio del nuevo siglo con la famosa Guerra del Agua del año 2000 y posteriormente la Guerra del Gas de 2003,¹ acontecimientos que llevaron al cambio político sin pre-

* Una versión de este artículo fue publicada con el título “¿Nación de naciones? (Pluri)nacionalismo boliviano en el gobierno de Evo Morales”, en *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 1, núm. 4, Quito, diciembre de 2016, pp. 9-29.

** Investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC- UNAM), maestra en Estudios Latinoamericanos y doctora en Ciencias de Literatura por la Universidad de Varsovia, Polonia. Sus líneas de investigación son el nacionalismo, las identidades étnicas y movimientos indígenas en Bolivia y Paraguay contemporáneos (makarangaya@gmail.com).

¹ La Guerra del Agua (2000) fue una insurrección popular en Cochabamba contra la privatización del agua por la empresa Aguas de Tunari del Consorcio Bachtel

cedentes en Bolivia y culminaron con la aprobación de la Nueva Constitución del Estado en vigencia, a partir de 2009.

Según la nueva Carta Magna, que pretendía ser un documento refundador del Estado y una expresión de las ambiciones revolucionarias de la sociedad en alza, Bolivia: “dejaba en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal” (Preámbulo) y se convertía en un Estado plurinacional basado en el principio de la libre determinación de las “naciones y pueblos indígena originario campesinos” en el marco de la unidad estatal. (Arts. 1 y 2). Con la plurinacionalidad se declaraba dejar atrás el modelo del Estado-nación republicano homogeneizador, incompatible con el proyecto político de las naciones originarias. No obstante, la misma Constitución contiene cláusulas que lo contradicen, como la siguiente: “La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos...” (Art. 3); igual que abundantes referencias a la República y lo republicano: “Vicepresidente de la República”, “las autoridades republicanas”, etc.; en referencia al actual Estado boliviano. Esto nos lleva a la reflexión sobre el carácter confuso y contradictorio tanto del documento mismo, como, sobre todo, del proceso político boliviano: ¿es posible querer dejar atrás el pasado republicano y sustituir al Estado-nación por el modelo plurinacional basado en la autodeterminación de las naciones originarias, y al mismo tiempo evocar la existencia de una nación boliviana y unas autoridades republicanas? ¿Es el Estado boliviano plurinacional como declara la Nueva Constitución o se trataría más bien de un Estado-nación pluricultural y multiétnico?

durante el gobierno neoliberal del exdictador Hugo Banzer Suárez. La Guerra del Gas (2003) fue otra de las poderosas protestas sociales en defensa del gas boliviano y por la renuncia del presidente neoliberal Gonzalo Sánchez de Lozada. Sus demandas se resumían en la nacionalización de hidrocarburos y la convocatoria a una Asamblea Constituyente. Bajo la presión del movimiento popular, el 17 de octubre de 2003 el presidente Sánchez de Lozada tuvo que abandonar su cargo y salir del país.

Con el presente ensayo buscamos revisar el concepto de la plurinacionalidad boliviana y su aplicación por el gobierno de Evo Morales Ayma (2006-2015), al inscribir nuestra reflexión en el contexto de un largo debate histórico sobre la construcción del Estado-nación en Bolivia, mismo que no será abordado en el presente texto, debido al límite espacial.² A continuación revisaremos los proyectos estatales que surgieron dentro del bloque indígena-popular y que se fueron barajando durante la Asamblea Constituyente de 2006, encargada de “refundar” el Estado boliviano.

ASAMBLEA CONSTITUYENTE Y LA PLURINACIONALIDAD

Durante el periodo resurreccional en Bolivia, que podemos contar desde la Guerra del Agua de 2000 hasta la elección de Evo Morales, en diciembre de 2005, se puso en evidencia el carácter ilusorio, como diría Zavaleta, “aparente”, del Estado-nación boliviano que en su forma neoliberal suscitaba el más profundo rechazo de las clases populares e iba perdiendo el apoyo de las clases medias afectadas también por las medidas de ajuste. Las diferentes fuerzas de protesta que se manifestaron en aquel entonces: desde el katarismo e indianismo aymara, las autoridades tradicionales de *ayllus* y *markas* del altiplano (CONAMAQ), organizaciones indígenas del oriente (CIDOB), productores de hoja de coca de Chapare en Cochabamba, los sindicatos obreros (COB) y campesinos (CSUTCB), juntas vecinales de El Alto (FEJUVE), Coordinadora Regional por la Defensa del Agua de Cochabamba, hasta el partido MAS de Evo Morales;³ todas ellas al mismo tiempo unidas por el “cambio” y

² Para mayor referencia, véase Gaya Makaran, *Identidades confrontadas. Conflictos identitarios en Bolivia*, México, CIALC-UNAM, 2012.

³ Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ); Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, anteriormente Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB); Central Obrera Boliviana (COB); Confedera-

discrepantes en cuanto a su forma y alcance, formaron el Pacto de Unidad con el objetivo de promover un proyecto constitucional conjunto, opuesto a las tendencias conservadoras.

Una vez consumada la histórica victoria del MAS y de su candidato presidencial Evo Morales, el 2 de julio de 2006 se celebraron las elecciones a la largamente esperada Asamblea Constituyente, la misma que inició sus labores el 6 de agosto del mismo año en la ciudad de Sucre, bajo la presidencia de Silvia Lazarte, la primera mujer, y además quechua, en la historia de las constituyentes bolivianas. Sin embargo, la Asamblea que ambicionaba “refundar el Estado boliviano” y repensar profundamente las reglas de la democracia liberal, nació marcada por el pecado original del liberalismo, es decir: tanto la elección de los constituyentes como la organización de la misma Asamblea siguieron el procedimiento liberal. Esto tuvo como consecuencia primero, el monopolio partidario: fue el oficialista MAS el que concentró y filtró las diversas fuerzas del Pacto de Unidad; y segundo, la sobrerrepresentación de la derecha que boicoteaba cualquier intento de reforma.⁴

A pesar de los problemas mencionados, finalmente se logró la presencia mayoritaria de diversas organizaciones indígena-populares, que agrupamos, alrededor de tres principales proyectos políticos: el indígena, el nacionalista y el marxista.⁵

El proyecto que decidimos llamar “indígena” (en referencia a contenidos y no necesariamente al origen étnico de sus partidarios), aunque presentaba diferentes divisiones internas según la co-

ción Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB); Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE), Movimiento al Socialismo (MAS).

⁴ El ganador de las elecciones a la Asamblea Constituyente, el partido oficialista MAS, obtuvo 53% de los votos, sin embargo no logró alcanzar los dos tercios exigidos para cambiar la constitución. Este “empate catastrófico” provocó varios enfrentamientos entre el MAS y la oposición, tanto en el seno de la Asamblea, como también en las calles.

⁵ Véase Sue A. S. Iamamoto, *El nacionalismo boliviano en tiempos de plurinacionalidad. Revueltas antineoliberales, Asamblea Constituyente y Democracia Intercultural (2000-2009)*, La Paz, Tribunal Supremo Electoral, 2013.

riente ideológica, en su conjunto postulaba una mayor autonomía de los pueblos indígenas frente al Estado, la soberanía y la autodeterminación del sujeto indio. En sus formas más radicales, dicho proyecto proponía la soberanía estatal de la población india y la superación del actual Estado boliviano, sin embargo, finalmente prevaleció la opción de un Estado plurinacional que en el marco de la unidad política garantizara el principio de la autodeterminación de las naciones indias. Para este bloque (katarismo, indianismo, CONAMAQ, CIDOB, parte de la CSUTCB), lo plurinacional suponía no sólo una amplia autonomía de los pueblos indios (más allá de las autonomías territoriales), sino sobre todo una refundación política en el nivel nacional para que la nueva forma estatal, en este caso plurinacional, reflejara la diversidad cultural y societal boliviana. Eso quiere decir que un Estado plurinacional forzosamente tendría que cambiar en cuanto al modelo político (rechazo al liberalismo republicano), económico (rechazo al capitalismo) y cultural (rechazo al monopolio cultural criollo-mestizo).⁶ En este sentido, la plurinacionalidad pretendía ser una alternativa a las políticas multiculturalistas de inclusión subordinada y reconocimientos superficiales, al plantear la necesidad de incorporar la diversidad de manera radical y real en un nuevo sistema económico y político. La plurinacionalidad significaría entonces la destrucción del modelo de Estado-nación, la negación del proyecto nacionalista basado en una nación boliviana aglutinante y la prioridad de la soberanía india por encima del mandato estatal (cuestión de tierras y territorios, recursos naturales, autogobierno, economía comunitaria, etcétera).

También el proyecto “marxista” que coordinaba los diferentes sectores del bloque indígena-popular y de clase media⁷ integró el

⁶ Uno de los textos que experimenta con las formas posibles de un Estado plurinacional es el de Luis Tapia, *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*, La Paz, CIDES-UMSA, 2006.

⁷ Entre las organizaciones más importantes de la corriente marxista se encuentran: la Concertación Nacional-Patria Insurgente (CN-PI), el Movimiento Ciudadano San Felipe de Austria (MCSFA) y la Alianza Social (AS).

enfoque plurinacionalista en su propuesta de cambio constitucional. Salvo algunas excepciones más ortodoxas que rechazaban la cuestión étnica-nacional, al optar por una mirada exclusivamente clasista, la mayoría de las organizaciones de izquierda marxista apoyaron la idea de un Estado plurinacional e intercultural. A la dimensión de la plurinacionalidad propuesta por el proyecto indio, se añadió la mirada marxista con su premisa de superación del capitalismo y de la lucha de clases. Así, se planteó que la construcción de un Estado plurinacional no puede eludir el tema del conflicto económico existente en Bolivia y para constituirse necesita eliminar las relaciones de desigualdad y de explotación reproducidas por el latifundismo y el capitalismo tanto transnacional como estatal. En este sentido, el proyecto marxista critica los planteamientos nacionalistas que pretenden construir “una Bolivia para todos”, al razonar que no es ni deseable ni posible una alianza entre los explotadores y los explotados.

En cuanto a su visión del Estado, el proyecto marxista se distanció de las posturas estatistas para apostar por el poder popular horizontal, por la autogestión de las colectividades tanto campesinas como obreras y urbanas. Por consecuencia, se propuso una socialización de medios de producción en vez de su estatalización, conocida más corrientemente bajo el nombre de la “nacionalización.” De ahí que el modelo plurinacional no sería sólo una respuesta a las demandas de las naciones indígenas, sino un proyecto comunitarista dirigido a toda la sociedad boliviana y sobre todo a sus sectores populares.

Los dos proyectos descritos: el indígena y el marxista, en realidad siempre se han influido e interpelado mutuamente, al coincidir o distanciarse en algunos puntos. A pesar de sus divergencias, pueden constituir un solo proyecto caracterizado por plantear la plurinacionalidad de manera radical, como una deconstrucción profunda del Estado-nación liberal capitalista y una real devolución de la soberanía al pueblo/los pueblos.

En el polo opuesto a estos planteamientos se encuentra el proyecto nacionalista representado en el Pacto de Unidad sobre todo por las cúpulas del MAS, cuyas bases se derivan de los sectores populares: obreros, campesinos, cocalleros, urbanos, etc. que étnicamente pueden ser indígenas, sin embargo, no mantienen las formas tradicionales comunitarias, tras haberse integrado de alguna u otra manera a la lógica del mercado capitalista. Para este proyecto, la influencia del movimientismo revolucionario⁸ y de su ideología nacional-populista es más que evidente. Así, se recuperan muchas de las premisas y objetivos de la Revolución Nacional del '52 como el fortalecimiento del Estado, garante de los intereses populares, benefactor y redistribuidor de los bienes comunes. Dicho fortalecimiento se conseguiría a través de las nacionalizaciones (estatalizaciones) de los sectores estratégicos de la economía (capitalismo del Estado), junto con una vigorosa industrialización dirigida hacia la sustitución de importaciones⁹ y la progresiva modernización del país. Este Estado fortalecido afianza su relación cercana con el pueblo a través de las políticas sociales de redistribución de la renta y del clientelismo político, al defender la premisa de la unidad por encima del conflicto clasista.

El bloque nacionalista en la Asamblea apostó por la construcción de una nación boliviana única, aunque diversa, de una Bolivia consensuada y para todos. Aquí reside la principal diferencia con la doctrina clásicamente nacional-populista: el reconocimiento de la pluralidad étnica y cultural de la sociedad boliviana y la necesidad de coordinar dicha diversidad en un todo nacional

⁸ En referencia al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), partido que lideró la Revolución Nacional de 1952 y supuso un importante hito en la historia boliviana, al nacionalizar las minas de estaño, introducir el voto universal, reformar la educación y el agro. Cambios que, sin embargo, pronto resultaron limitados por el carácter cada vez más conservador del partido.

⁹ Industrialización por Sustitución de Importaciones, llamada también modelo ISI, fue promovida por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

multicultural. Dada la coyuntura política, el bloque nacionalista incorporó una parte del discurso indígena sobre la plurinacionalidad, la interculturalidad y la defensa de la naturaleza, evidentemente contra sus verdaderas premisas, lo que dio como resultado un proyecto confuso y contradictorio, con una inquietante tendencia a atenuar el cambio exigido por las bases.

La existencia de estas tres visiones condicionó los trabajos de la Asamblea y dejó su inevitable huella sobre la nueva Constitución del Estado.¹⁰ Esto explica su carácter híbrido y confuso, más aún si tomamos en cuenta los retoques finales hechos a puerta cerrada con los representantes de la oposición (régimen de autonomías, conservación del latifundio existente, las referencias a la “nación boliviana”, etc.). Así, la nueva Constitución incorpora las premisas del proyecto indígena sobre el Estado plurinacional e intercultural, reconoce la existencia de las naciones originarias con su derecho a la autodeterminación, autonomía y particularidad socioeconómica y cultural. Al mismo tiempo, legitima las estructuras republicanas de poder, la democracia liberal y el modelo capitalista como predominantes; legaliza el latifundio preexistente; niega el derecho de las naciones a los recursos naturales no renovables (la consulta no vinculante); subordina y limita la autonomía indígena y, finalmente, desconoce el concepto del poder social al mismo tiempo que refuerza el poder del ejecutivo.

La plurinacionalidad en el texto constitucional se expresa en el reconocimiento de la pluralidad de formas políticas, económicas y culturales oficializadas en el país, sin embargo, no logra establecer herramientas para el ejercicio horizontal de dicha pluralidad,

¹⁰ El Proyecto de la Nueva Constitución Política del Estado fue aprobado en Oruro en diciembre de 2007 por dos tercios de votos en ausencia de la oposición. De aquí a ser aceptada en el referéndum nacional el 25 de enero de 2009 y oficialmente promulgada el 7 de febrero de 2009, había sido cuestionada, boicoteada y, al final, incluso retocada por la oposición agrupada en el Consejo Nacional Democrático (Conalde).

lo que en la práctica reduce las formas comunitarias/indígenas a ámbitos locales, al prevalecer en el nivel nacional lo republicano, liberal y capitalista. De esta manera, la nueva Constitución, aunque recupera simbólicamente las reivindicaciones indígenas, no permite afianzarse realmente al Estado plurinacional entendido desde la perspectiva del proyecto indígena o marxista.

EL GOBIERNO DE EVO MORALES Y EL NACIONALISMO “PLURINACIONAL”

Nos gustaría empezar el análisis del proyecto gubernamental por la revisión de su base teórica elaborada y difundida vigorosamente a través de las publicaciones gratuitas y masivas de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional, cuyo autor es el mismo vicepresidente Álvaro García Linera, portavoz e ideólogo más importante del gobierno “evista”, mestizo de la clase media alta, intelectual sin título profesional,¹¹ exguerrillero del Ejército Guerrillero Tupaq Katari (EGTK), donde junto con el líder aymara Felipe Quispe y la mexicana Raquel Gutiérrez, intentaba llevar a la práctica la idea de un Estado socialista indio: Unión de las Naciones Socialistas del Qullasuyu, hoy en día, gracias a su cargo político se ha convertido en el teórico de las luchas sociales con mayor influencia en las políticas concretas del Estado boliviano. Sus escritos consti-

¹¹ Álvaro García Linera sostenía tener una licenciatura en Matemáticas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), sin embargo, tal aseveración fue desmentida recientemente por la prensa boliviana que descubrió que el mandatario nunca terminó sus estudios. Tampoco concluyó la carrera de Sociología iniciada durante su estancia en la cárcel (1992-1997). Véase *Página Siete*, “Según los registros del Estado mexicano, García Linera no tiene título profesional”, La Paz, 12 de febrero de 2016. En <http://www.paginasiete.bo/nacional/2016/2/12/segun-registros-estado-mexicano-garcia-linera-tiene-titulo-profesional-86507.html> (fecha de consulta: 12 de febrero, 2016).

tuyen al mismo tiempo la fuente directa y oficial de información sobre los principios y objetivos que guían al actual gobierno.

García Linera se muestra muy hegeliano al destacar el papel del Estado como el único actor capaz de construir un “Nosotros” colectivo por encima de la división de clases, de asegurar la unidad y de expresar el interés de la mayoría. De hecho, la construcción de un Estado fuerte y eficiente es una de sus “obsesiones” intelectuales y políticas. Otro de los temas constantes en su filosofar es la hegemonía política, intelectual y moral de liderazgo. Actualmente, dice García Linera, hemos sido testigos de la lucha por la hegemonía entre el bloque antiguo del poder y un nuevo bloque histórico nacional-popular, heterogéneo culturalmente, que articula la voluntad general. El líder incuestionable de este bloque y de todo el proceso de cambio dirigido desde el Estado sería el presidente Evo Morales, según la vieja consigna de “un líder, un partido, una revolución”: “Ahora hay un solo tren que es el proceso de cambio, con un solo maquinista: el Presidente Evo Morales [...]”.¹² No hay que buscar más lejos para ver la inclinación estatalista y homogeneizadora de la tradicional izquierda nacionalista boliviana que va abiertamente en contra de las visiones del movimiento indígena que ideaba formas de participación y representación más diversificadas y plurales.

El vicepresidente considera que la nueva Constitución es un logro y al mismo tiempo un emblema del gobierno “evista” que es su guardián y su único intérprete legítimo. ¿Cuál es entonces la interpretación oficial de la plurinacionalidad? García Linera apunta que llamar al Estado boliviano “plurinacional” implica algo más que un reconocimiento de la diversidad social como en el

¹² Álvaro García Linera, *Los tres pilares de la nueva Constitución Política del Estado*, Discursos & Ponencias del vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, año 2, núm. 4, La Paz, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, p. 16.

caso de la Constitución anterior tras su reforma multiculturalista de 1994. Como explica el mismo García Linera:

Cuando definimos que Bolivia tiene un Estado plurinacional, estamos entonces afirmando que en toda jerarquía de sus instituciones, desde la cabeza hasta la última instancia, en sus decisiones, en sus normas está presente el reconocimiento de la diversidad de pueblos, naciones y culturas que tiene nuestro país. *Plurinacional es que todos somos iguales, que un mestizo tiene el mismo derecho y oportunidad que un guaraní. Todos tienen los mismos derechos y oportunidades.*¹³

Su interpretación de lo plurinacional como la igualdad de derechos y oportunidades entre todos los ciudadanos, sin importar su procedencia étnica, se acerca peligrosamente a las clásicas premisas del republicanismo liberal. En cuanto a la diversidad cultural y étnica de Bolivia y la existencia de identidades frecuentemente confrontadas con la nacional boliviana, el vicepresidente propone “recoger las diferencias”, ensamblándolas en vez de anular u homogeneizarlas, según los principios de la complementariedad y el enriquecimiento mutuo. Todo esto con el objetivo de lograr la soñada “unidad en la diversidad”: “En el fondo, toda sociedad en el mundo, y Bolivia no es excepción, está dividida internamente por regiones, idiomas, culturas, clases sociales. La pregunta es: ¿cómo construimos la unidad?”¹⁴

La construcción de la unidad es una de las mayores preocupaciones del “gobierno del cambio”. García Linera es consciente del carácter fragmentado y excluyente de la sociedad boliviana, donde la pertenencia a una determinada clase social, etnia o región determina el destino de cada uno. Por lo cual, él plantea que se necesita un proyecto común de “refundación estatal” que sea al mismo tiempo el proyecto de construcción nacional boliviana.

¹³ *Ibid.*, p. 14. Las cursivas son mías.

¹⁴ *Ibid.*, p. 17.

Esta es, según García Linera, la gran virtud y el enorme desafío de la nueva Constitución, unir a todos los bolivianos que provienen de diferentes matrices civilizatorias en un “Nosotros”, respetando sus identidades particulares: “La idea del Estado Plurinacional es la solución virtuosa de esta articulación de historia, de vida, de idioma, de culturas, que nunca antes estuvieron en el ámbito del núcleo del poder. [...] ensamblar la diversidad que existe en Bolivia. *Todo junto, porque eso es lo que somos*”.¹⁵

La tarea de “ensamblar” consistiría en “sentarse juntas todas las culturas iguales, sin que ninguna cultura se sienta superior a la otra”, incorporando a la lógica liberal republicana otras prácticas políticas, tecnológicas y cognitivas en una “dualidad de lógicas civilizatorias”: “La nueva institucionalidad del Estado recoge una parte de la institucionalidad republicana del país, pero la enriquece, la complementa, la articula con otra institucionalidad existente pero invisibilizada por el Estado”.¹⁶ De esta manera, la nueva Constitución hace un esfuerzo intercultural de, como apunta García Linera, “recuperar, reconocer y proyectar formas institucionales complementarias a la institucionalidad moderna”, al reconocer la igualdad de todas las lenguas, prácticas y culturas, y al suprimir el colonialismo y la discriminación. Sin embargo, esta “dualidad” de lógicas civilizatorias en el nuevo Estado, así como la plantea García Linera, no es del todo intercultural ni igualitaria, puesto que las culturas indígenas sólo tienen que “complementar” la institucionalidad moderna occidental que sigue predominando y frecuentemente anulando las lógicas diferentes, en contra de las afirmaciones optimistas del vicepresidente sobre la complementariedad y armonía de los opuestos.

En sus recientes libros *Democracia, Estado, Nación* (2013) e *Identidad boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad* (2014)¹⁷ García

¹⁵ *Ibid.*, pp. 12 y 14. Las cursivas son mías.

¹⁶ *Ibid.*, p. 14.

¹⁷ Álvaro García Linera, *Democracia, Estado, Nación*, La Paz, Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2013 y Álvaro García

Linera desarrolla muchas de sus anteriores reflexiones sobre el Estado, la nación y la plurinacionalidad, nos presenta su reflexión sobre las identidades desde un enfoque individualista, donde lo colectivo es tan sólo un derivado de lo individual: “Cada persona es portadora de múltiples fidelidades o de varias identidades no contradictorias entre sí...”.¹⁸ La existencia de estas “varias identidades” en un individuo le lleva a tener una “identidad compuesta”. Estas múltiples y simultáneas identificaciones que conviven en una persona y que en vez de provocar un conflicto enriquecen al ser humano, necesitan sin embargo “una identidad hegemónica y de cohesión fuerte” que establezca una jerarquía y un orden y sea capaz de “articular, organizar coherentemente, sobreponerse e influir de manera orgánica en el resto”.¹⁹

Podemos ver aquí la misma tendencia que demostraba el autor al hablar del Estado, la necesidad de una fuerza totalizadora y de cohesión fuerte que jerarquice a la diversidad dispersa. ¿Cuál sería esta identidad hegemónica? Para García Linera debería ser la identidad nacional boliviana derivada de la existencia de una nación imaginada y creada por sus miembros con base en un voluntarismo político, la nación que recientemente se está haciendo realidad gracias a la presidencia de Evo Morales: “Es recién en el último medio siglo que el castellano adquiere un uso predominante, e igualmente *la identidad boliviana recién termina de redondearse como identidad nacional-estatal de la mano de las naciones indígenas que asumen el poder del Estado en el siglo XXI*”.²⁰ ¿Serían entonces las naciones indígenas las que están realizando el largamente soñado proyecto de construcción nacional boliviana? Según el autor,

Linera, *Identidad boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad*, La Paz, Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2014.

¹⁸ García Linera, *Identidad boliviana...*, p. 12.

¹⁹ *Loc. cit.*

²⁰ *Ibid.*, p. 22. Las cursivas son mías.

no podría ser de otra manera, puesto que éste precisamente ha sido siempre el objetivo de las luchas indígenas:

[...] levantar otro cuerpo de nación, que no será la inversión de la nación oligárquico-colonial (una nación sólo de indígenas), sino precisamente la negación radical de toda forma parcial de la nación, que sea capaz de incluir a todos los habitantes de Bolivia, más su historia; es decir, se abrirá la época de una nación que se alimentará de las fuerzas vitales y orgánicas de toda la sociedad, sin exclusiones.²¹

La construcción de dicha nación incluyente, que incorpore la diversidad étnica de sus miembros, sería la continuación del proceso iniciado por la Revolución del '52²² que, sin embargo, erró al desechar lo indígena de sus imaginarios. Esta vez, cree García Linera, la revolución democrático-cultural de Evo Morales que encarna a los “procesos nacionalizadores liderados por los sectores indígenas”, construye lo nacional boliviano al incorporar lo indígena, por lo cual consigue “la correspondencia radical entre la sociedad boliviana completa —más su historia— con la nación boliviana”.

Hasta ahora el discurso del vicepresidente muestra características claramente nacionalistas: hablar de la nación boliviana por más incluyente que sea, llamar al gobierno evista “nacionalizador”, plantear la necesidad de una identidad hegemónica fuerte, imputarle al movimiento indígena el proyecto nacional boliviano; todo esto nos demuestra las verdaderas inclinaciones del autor. ¿Cómo conciliar estos planteamientos con el plurinacionalismo declarado en la Constitución y presuntamente aplicado por el gobierno? García Linera no duda en inscribir la reivindicación plurinacional

²¹ *Ibid.*, p. 43.

²² García Linera compara el proceso de la nacionalización de la geografía que se emprendió con la Revolución nacional y con los esfuerzos actuales del gobierno de Evo Morales.

en el proyecto de lo nacional boliviano por más contradictorio que esto parezca: “¿Qué significa el Estado Plurinacional en términos de la construcción de la nación?”, se pregunta.²³ El vicepresidente argumenta que puesto que las naciones indígenas se constituyen en el núcleo organizativo del actual sistema de poder estatal y del régimen de gobierno (son las naciones indígenas las que devienen en Estado) éste se convierte necesariamente en plurinacional.

Es difícil estar de acuerdo con estos planteamientos confusos, primero, porque la presencia de algunos (cada vez más escasos), representantes indígenas en el gobierno y en la administración estatal de ninguna manera puede significar “el poder indio” ni mucho menos la representación de las naciones originarias. Se trataría de una presencia indígena individual y sí vinculada a algún colectivo, éste sería más bien sectorial (sindicato, agrupación, partido) que nacional-étnico: difícilmente un diputado indígena de origen aymara podría llamarse el representante de la nación aymara. Así que, el Estado plurinacional de García Linera en realidad no sería otra cosa que un Estado-nación que reconoce la existencia de las naciones indígenas subordinadas a una nación boliviana hegemónica (identidad de cohesión fuerte), y que permite la participación de algunos representantes indígenas a través de las instituciones republicanas, sin cambiar profundamente sus estructuras ni sus lógicas.

El esfuerzo argumentativo de García Linera está puesto en demostrar la necesidad de una identidad nacional única superior que aglutine a las demás identidades que podrían ser étnicas, culturales o regionales. Como dice el autor: “Todos somos bolivianos, partícipes de una única identidad histórica nacional boliviana construida desde hace cerca de 200 años desde el Estado y gradual y expansivamente desde la sociedad”.²⁴ Todos son bolivianos (identidad hegemónica) y además algunos bolivianos tienen

²³ *Ibid.*, pp. 43 y 44.

²⁴ *Ibid.*, p. 45.

identidades nacionales-culturales diferentes (complementarias y nunca dominantes). Así, la nación boliviana sería una identidad estatal “obligatoria” de todos los que nacieron en el suelo boliviano, mientras que las identidades étnicas se limitarían a complementarla, según la máxima del vicepresidente de “ancestros diferentes y destino común”.

¿Es posible hablar de lo plurinacional y al mismo tiempo desejar la construcción de un Estado-nación? ¿Tan lejos estaría este planteamiento de la propuesta multiculturalista de la época neoliberal? ¿Puede de verdad conciliarse la existencia de una nación boliviana hegemónica y el principio plurinacional de la autodeterminación de las naciones indígenas? El mismo vicepresidente parece confirmar estas dudas cuando declara:

[...] en vez de optar por la autodeterminación nacional indígena (que hubiera supuesto separación de la identidad nacional boliviana), las luchas discurrieron por la opción de la indianización del Estado boliviano, y la creciente indianización de la identidad boliviana, como el lugar de unificación de diversas identidades indígenas y no indígenas.²⁵

Como vemos, la mencionada “indianización” de la identidad nacional boliviana y del Estado-nación boliviano no puede considerarse de ninguna manera la construcción de lo plurinacional con las naciones étnicas como sujetos de soberanía.

En resumen, la apuesta del vicepresidente y, como podemos suponer, de todo el gobierno de Evo Morales es por un Estado-nación boliviano “indianizado”, aunque dicha indianización en los hechos no es más que una incorporación subordinada, folclorizada y, sobre todo, simbólica o discursiva de elementos culturales indígenas. Se trataría de un Estado republicano multicultural que respete las diferencias mientras se traduzcan en un nivel local,

²⁵ *Ibid.*, p. 53.

siempre dentro de un proceso unificador de una nación boliviana hegemónica. La nación boliviana aparece como el fin supremo, es el río donde afluyen las demás identidades, es el principio organizador. Esta visión dista mucho de la plurinacionalidad promovida por el sector indígena y de izquierda marxista, que significaría la articulación de lo diverso, respetando su integridad, sin necesidad de construir lo nacional boliviano como unidad. En este sentido no se trataría de una síntesis, sino de un sistema de vasos comunicantes, de células íntegras comunicadas interculturalmente y horizontalmente, lo que negaría la necesidad de una identidad/entidad hegemónica.

Las premisas teóricas del vicepresidente García Linera no distan de las prácticas políticas y discursivas del mismo presidente Evo Morales, sobre todo a partir de su segundo mandato. Tras su segunda victoria en las elecciones de 2009 acompañada por la desintegración de la oposición cruceña y la promulgación de una nueva Constitución, Evo Morales parece alejarse de las reivindicaciones populares y apostar por la institucionalidad. Podemos ver esta nueva tendencia en las palabras del presidente, en el acto de promulgación de la nueva Constitución el 7 de febrero de 2009, en las que da por cumplido el largo periodo de luchas indígenas y propone “pasar de la rebelión a la reconciliación”:

Pasamos de la rebelión de nuestros antepasados a la revolución democrática y cultural; de la revolución democrática cultural a la refundación de Bolivia; de la refundación, y es mi pedido, con respeto, de la refundación de Bolivia, a *la reconciliación de los originarios milenarios con los originarios contemporáneos*, respetando la igualdad de todos los bolivianos, de todas las bolivianas.²⁶

²⁶ Discurso del presidente Evo Morales Ayma en el acto de inauguración e instalación de la Asamblea Constituyente, el 6 de agosto de 2006, en *La marcha por la nueva Constitución Política del Estado. Construyendo y conduciendo un nuevo país. Documento fotográfico y testimonial*, La Paz, Ministerio de la Presidencia del Estado

De esta manera, se anuncia el fin de cierta época de reivindicaciones que ya parecen no tener sentido, puesto que la nueva Constitución y el gobierno como su garante aseguran la implementación del Estado plurinacional incluyente y respetuoso con todas las identidades y culturas. Como bien sabemos, las reconciliaciones sin una previa resolución de problemas estructurales causantes del conflicto (sea éste étnico, de clase, político, etc.) y sin el trastocamiento profundo de las relaciones de poder, son indiscutiblemente reaccionarias y suelen servir a las clases dominantes. Esta negación oficialista del conflicto y la simultánea promoción de la unidad por encima de los intereses de clase/etnia/región, etc., confirma una vez más su inclinación nacionalista.

No en vano la palabra “bolivianos” es una de las más repetidas por el presidente Morales que junto con las “nacionalizaciones”,²⁷ el antiimperialismo declarativo, el reclamo del litoral del Pacífico en la demanda contra Chile, el capitalismo de Estado y las políticas desarrollistas de corte extractivista, lo hacen un heredero directo del proyecto movimientista del MNR. Su apuesta por un Estado fuerte, sujeto de soberanía y monopolizador de la “voluntad popular”, se relaciona estrechamente con el proyecto modernizador inscrito en el proyecto nacionalista. Los discursos del presidente evocan la construcción de una nación boliviana “reconciliada”, unida por encima de sus diferencias, una Bolivia industrializada, con el satélite y la energía nuclear propia,²⁸ donde el gobierno representa el interés general y por lo mismo cualquier protesta

Plurinacional de Bolivia y Viceministerio de Coordinación con Movimientos Sociales y Sociedad Civil, SCORPION, 2009, p. 118. Las cursivas son mías.

²⁷ Entre las más destacadas tenemos la nacionalización de hidrocarburos del 1º de mayo de 2006. En realidad se trató de una renegociación de contratos con las empresas transnacionales que siguen operando en el territorio boliviano. En este sentido se está compaginando el viejo modelo keynesiano con el legado neoliberal, según el lema del presidente Morales: “Queremos *socios*, no patrones”.

²⁸ Véase “Bolivia tendrá energía nuclear hacia 2020: Evo Morales”, en informador.com.mx. En <http://www.informador.com.mx/internacional/2014/535574/6/bolivia->

social es considerada “expresión de particularismos” o incluso una traición a la patria.

Los esfuerzos gubernamentales por aniquilar la autonomía y la unión de los movimientos sociales, legitimados por el falso argumento promovido por la Vicepresidencia, según el cual se trataría de un gobierno de movimientos sociales o un Estado controlado por el pueblo, no distan mucho de las prácticas del Movimiento Nacionalista Revolucionario de los años posteriores a la Revolución nacional:

[...] el fantasma del proceso de 1952 que ronda peligrosamente el actual proceso político. Si en el pasado el gobierno de MNR convocó a sectores aliados (campesinos de los valles de Cochabamba) para enfrentarse con los sectores disidentes (proletariado minero), el gobierno de Evo Morales convocó a cocaleros (aliados) para contraponer a los indígenas del oriente (disidentes).²⁹

De hecho, el partido oficialista MAS es presentado por el presidente como “un movimiento político de liberación *nacional*”,³⁰ por lo que podemos deducir que cualquier fuerza divergente y no monopolizada por el partido, se convierte automáticamente en antinacional. No hay que añadir que “lo nacional” alude directamente al Estado-nación boliviano con una significativa omisión del principio plurinacionalista.

Igual de revelador es el acercamiento cada vez más estrecho del gobierno “evista” a las fuerzas armadas que, a pesar de que el presidente las llame “socialistas y antiimperialistas”, siguen siendo uno de los sectores más reaccionarios del país, además de constituir

tendra-energia-nuclear-hacia-2020-evo-morales.htm (fecha de consulta: 28 de junio de 2014).

²⁹ Alejandro Almaraz en Yamamoto, *op. cit.*, p. 238.

³⁰ Véase “Morales pide incluir a todos los sectores sociales en la elección de candidatos del MAS”. En http://www.la-razon.com/nacional/Morales-sectores-sociales-eleccion-candidatos_0_2066793310.htm (14 de agosto de 2014). Las cursivas son mías.

un referente directo de la simbología nacionalista de lo boliviano. Así, los desfiles militares acompañan cada vez más ostentosas celebraciones de aniversarios patrios, como la del 188 aniversario de la Independencia boliviana el 6 de agosto de 2013, en la que el presidente Morales, subido en un tanque, elogió a las fuerzas armadas como “nacionalistas”.³¹ En su posterior discurso en la sesión de honor de la Asamblea el mandatario se concentró en enviar un mensaje de unidad nacional:

Queremos dar un mensaje a toda Bolivia, junto a las Fuerzas Armadas, con la parada militar, y la Policía Nacional. [...] al margen de que seamos indianistas, indigenistas, mestizos, criollos, todos somos originarios. Unos son originarios milenarios, otros originarios contemporáneos, pero todos somos de esta Patria. Somos de nuestra querida Bolivia.³²

Morales presentó también una versión nacionalista de la historia boliviana, tan distante de sus propios planteamientos todavía como el líder sindical o el presidente recién electo que reivindicaban la memoria de las luchas indígenas en contra tanto de la Colonia como de la República boliviana: “La independencia de hace 200 años viene de la rebelión, de la sublevación de nuestros antepasados; de la lucha de los distintos sectores sociales que nos dejaron, hace 188 años, una república, una patria”.³³

Podemos observar la evolución del discurso oficialista de su inicial rechazo de la tradición republicana criollo-mestiza hacia su glorificación. “La lucha de nuestros antepasados” que ante-

³¹ Véase “Evo Morales declara a las FFAA de Bolivia socialistas y antiimperialistas”, en *Contrainjerencia*. En <http://www.contrainjerencia.com/index.php?p=72482> (fecha de consulta: 8 de agosto, 2013).

³² Discurso del presidente de Estado Plurinacional de Bolivia en la sesión de honor de la Asamblea por el aniversario de la fundación de Bolivia, Ministerio de Comunicación, 6 de agosto, 2013, pp. 3 y 22.

³³ *Ibid.*, p. 3.

riormente se refería a la resistencia indígena frente a un régimen republicano excluyente y explotador, en los discursos actuales del presidente se convirtió en la lucha independentista de unos antepasados imaginarios, comunes para todos los bolivianos. La continuidad discursiva entre aquella República boliviana de 1825 y el actual Estado plurinacional se hace más que evidente. La ruptura simbólica con el pasado, unida a una denuncia de las injusticias históricas, visible todavía en el primer mandato de Evo Morales, desaparece sustituida por el relato sobre lo patrio que borra cualquier rastro de fractura o conflicto. Las posibles divergencias tienen que diluirse en un “Nosotros” boliviano, sin importar si uno es criollo explotador o indio explotado, un indianista o un indigenista, un capitalista o un socialista, todos *tienen que* ser bolivianos, hijos de la Patria Bolivia, personificada por el gobierno del MAS apoyado en las fuerzas armadas. La reivindicación oficialista de la República muestra claramente el ocaso del Estado plurinacional como proyecto, sustituido por un nacionalismo cada vez más conservador que parece haber dejado los objetivos revolucionarios de cambio por la preservación de intereses oligárquicos.

REFLEXIONES FINALES

Los gobiernos de Evo Morales, aunque discursivamente se inscriben en la propuesta plurinacionalista, buscan más bien continuar el proyecto nacionalista interrumpido, al unir las premisas del movimientismo revolucionario con las políticas de reconocimiento e inclusión multiculturalistas. De esta manera, la presidencia de Evo Morales en vez de afianzar la ruptura con los viejos modelos estatales apuesta por su continuación, al constituir una nueva etapa en el proceso de construcción del Estado-nación boliviano. Una etapa del “nacionalismo indianizado” que puede resultar mucho más eficaz que las anteriores en su objetivo de crear una

comunidad nacional boliviana, debido a su enorme capacidad de convocatoria, identificación e inclusión de la población indígena en su proyecto.

¿Por qué debería inquietarnos el nacionalismo “evista”? Si seguimos la crítica de la “razón nacionalista” que hace el intelectual boliviano Raúl Prada Alcoreza,³⁴ veremos que dicha ideología legítima y refuerza el poder de la burguesía nacional (sin importar su procedencia étnica) vinculada orgánicamente con la burguesía internacional en el sistema-mundo capitalista. Ésta no sólo es incapaz de construir un régimen alternativo al capitalismo, sino que ni siquiera puede realizar su pretensión de una soberanía o independencia económica, puesto que lo único que hace es “soldar las cadenas de la dependencia al complementarse con las estructuras de dominación y control mundial del capitalismo”, a través de un Estado-nación que “administra la transferencia de los recursos naturales de las periferias a los centros del sistema-mundo” por la vía privada o estatal.³⁵ Este nacionalismo periférico tiene como objetivo el fortalecimiento del Estado como medida antiimperialista, lo hace, sin embargo, en detrimento del proyecto pluralista de autodeterminación y soberanía social.

Al mismo tiempo, la tendencia nacionalista de construir la unidad por encima de las diferencias tiende a ser reaccionaria, al borrar el conflicto de clase y al silenciar las injusticias históricas y estructurales, fuente de una posible rebelión popular. Así, el nacionalismo “evista” al hermanar a todos: indígenas, mestizos, criollos, el pueblo y la oligarquía, los levantamientos indios con las luchas criollas; pretende imponer una visión distorsionada del pasado y del presente, según la cual el conflicto que le dio origen al “proceso de cambio” ya no existe y la única misión del gobierno es ahora el reforzamiento del Estado y de sus instituciones en pos de una mo-

³⁴ Raúl Prada Alcoreza, “Crítica de la razón nacionalista”, en *Rebelión*. En <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=172395> (fecha de consulta: 11 de agosto, 2013).

³⁵ *Loc. cit.*

dernización deseada, ambición propia de cualquier nacionalismo. De esta manera, en nombre de un proceso revolucionario que pretendía dinamitar las formas republicanas de pensar el Estado y su relación con la sociedad, tanto desde las miradas indígenas como desde la nueva izquierda, se está construyendo actualmente en Bolivia su antítesis, al afianzar el modelo del Estado-nación totalizador, capitalista y anti-indígena. ¿Logrará el nacionalismo indianizado enterrar al plurinacionalismo junto con la utopía de otros mundos posibles? La respuesta todavía no se vislumbra claramente, todo dependerá de la condición de ambos proyectos y de la disposición de la misma sociedad boliviana a seguirlos.

EL CONFLICTO DE INTERESES ENTRE INDÍGENAS Y CAMPESINOS EN EL GOBIERNO DEL CAMBIO EN BOLIVIA

*Fabiola Escárzaga**

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo analizaremos la manera en que, luego de la tendencial confluencia en el proceso de lucha desarrollado por distintos sectores indígenas y campesinos entre 2000 y 2005 contra el neoliberalismo y por la descolonización del estado en Bolivia, desde el inicio de los trabajos de la Asamblea Constituyente en 2006 comenzaron a manifestarse posiciones encontradas y lecturas sectoriales distintas sobre estas demandas, que expresan intereses crecientemente enfrentados y tendencialmente irreconciliables. El nuevo texto constitucional, las leyes reglamentarias y las políticas implementadas por el gobierno de Evo Morales han afirmado tales diferencias y formulado un proyecto de reconstitución del Estado-nación que expresa los intereses de los sectores campesinos que buscan afirmar su condición de propietarios privados de la tierra que han colonizado para la producción de hoja de coca

* Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, Departamento de política y Cultura, Área Problemas de América Latina (fabiolaescarzaga@yahoo.com.mx).

y otros productos comerciales y desarrollar procesos de acumulación capitalista, a costa de los intereses de los sectores indígenas de tierras bajas que luchan por defender sus territorios ancestrales y mantener sus condiciones materiales de vida.

LA CONFORMACIÓN DE LOS SUJETOS ÉTNICOS EN LA LARGA DURACIÓN

En los países andinos, el contraste entre las condiciones de producción y de vida de los pueblos indios de la selva amazónica y los de la sierra andina es muy marcado y corresponde a diferentes tradiciones civilizatorias: los primeros fueron o son todavía cazadores-recolectores y los segundos han sido y son campesinos, unos son nómadas y otros sedentarios, unos son miles y otros son millones. Ambas tradiciones son producto de procesos seculares de adaptación de las poblaciones originarias a las condiciones impuestas por sus contrastados medios naturales, y en su acción colectiva han creado las instituciones y la tecnología comunitaria adecuada para la satisfacción de sus necesidades materiales. Su interacción equilibrada con la naturaleza permitió la vida humana y animal y la producción y reproducción de su cultura sin afectar a la naturaleza durante siglos y, por el contrario, contribuyó con su praxis a su regeneración.¹

A lo largo de los siglos hubo interacciones entre los habitantes de tierras altas y bajas; su sobrevivencia requirió del intercambio de productos disponibles sólo en uno de esos espacios. Este intercambio se resolvió por el comercio y también a través de la guerra. La llegada del hombre blanco a partir de la Conquista española comenzó a alterar en gran escala las condiciones de esa

¹ Zulema Lehm Ardaya, *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad*, La Paz, Apcob-CiddeBeni-Oxfam América, 1999.

coexistencia: la producción agrícola y la extracción de minerales, destinados a los mercados externos, significó el despojo creciente de sus territorios para crear latifundios cuyos habitantes fueron sometidos a la esclavitud y a la servidumbre en diversas variantes. La evangelización convirtió a una parte de los cazadores-recolectores, nómadas de la selva, en campesinos sedentarios, y forzó a los de tierras altas a someterse a la población blanca.²

Desde mediados del siglo XX, en la medida en que las tierras altas se agotaban y la población campesina aymara y quechua crecía, se dieron procesos migratorios cada vez más intensos desde la sierra hacia la Amazonía, eran migraciones espontáneas motivadas por la falta de tierras de cultivo para los campesinos, y/o promovidas por los gobiernos centrales como estrategia de concentración de tierras por las élites dominantes para la posterior especulación con la propiedad agraria.³ El resultado fue que los campesinos de tierras altas, acostumbrados a unas condiciones de vida particulares (entre 2500 y 4000 msnm y de clima frío) se vieron obligados a emigrar a regiones que ofrecían condiciones materiales de vida muy distintas para colonizar tierras “vírgenes”, tumbiar la selva o la ceja de selva y volverla tierra agrícola, lo cual implicaba con frecuencia un traumático proceso de adaptación y cambio cultural. El discurso oficial consistía en que esas tierras estaban “vacías” y era necesario poblarlas, pero en realidad estaban habitadas por grupos cazadores recolectores.

Se impusieron así contactos más intensos entre ambos grupos en el territorio amazónico y se establecieron relaciones de rivali-

² Félix Patzi Paco, *Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas 1983-2007*, 2ª ed. ampliada, La Paz, Ediciones Yachaywasi y Aidesep, 2007.

³ La concentración de la propiedad de la tierra por las élites blancas en el oriente, inició en 1953 como consecuencia de la reforma agraria, el gobierno central otorgó créditos a la propiedad legalizada e invirtió en infraestructura para crear la agroindustria de exportación. Ese apoyo gubernamental no lo tuvieron los campesinos aymaras y quechuas que desarrollaron la colonización como estrategia de supervivencia frente al agotamiento de las tierras disponibles en sus regiones de origen.

dad y disputa por el territorio bajo la hegemonía de los grandes latifundistas. Asimismo, desde los discursos de los grupos dominantes se estimularon las diferencias entre unos y otros indígenas para mantenerlos separados y divididos, extraños unos a otros, para enfrentarlos entre sí, en razón de sus diferencias culturales. Cada grupo elaboró discursos identitarios que subrayaron las diferencias con el otro y afirmaron sus prejuicios.

A partir de los años setenta, los aymaras de tierras altas, al re-tomar elementos del discurso indianista,⁴ incrementaron su capacidad organizativa sustentada en sus estructuras comunitarias y sindicales bajo el katarismo⁵ y desarrollaron estrategias de lucha más contundentes y de confrontación con los sucesivos gobiernos militares o civiles, alcanzando una creciente autonomía política mediante sus propios partidos, discursos y proyectos de transformación, separados de los grupos políticos mestizos de centro, derecha o izquierda.

⁴ Un hito fundamental en el proceso de construcción de una identidad aymara radical fue el discurso indianista formulado en los años sesenta por Fausto Reinaga, quien al efectuar una relectura de la historia de Bolivia desde la perspectiva del indio, postuló la existencia de dos Bolívias enfrentadas de manera irreconciliable, la blanco-mestiza europeizada y la kolla-autóctona o india. Cuestionó a las élites por su condición colonizada, es decir, su incapacidad para construir un Estado y una nación soberanos frente al dominio del capital extranjero; y objetó su mentalidad colonial, expresada en su aversión al trabajo y en la apropiación parasitaria de la riqueza producida por los indios, herencia de sus antepasados hispanos, que se traduce en su incapacidad para dirigir la producción material; también denunció el racismo de las élites que justifica la opresión de los indios en su supuesta inferioridad, y perpetúa sus privilegios, debatió la denominación de campesinos impuesta a los indios con la reforma agraria de 1953 y reivindicó el término indio como autodenominación. Reinaga participó y propuso como estrategia la creación de un partido político indio, para dejar de ser carne de cañón electoral o masa movilizable de los partidos mestizos, es decir, construir su autonomía política. Fausto Reinaga, *La Revolución india*, 4^a ed., La Paz, MINKA y Fundación Amaútica Fausto Reinaga, 2010.

⁵ Que recupera la figura del caudillo aymara Tupak Katari y de su pareja Bartolina Sisa, quienes dirigieron la rebelión anticolonial a fines del siglo XVIII.

En El Chapare, ceja de selva del departamento de Cochabamba, los campesinos cocaleros, integrados por contingentes provenientes de los valles quechuas, del altiplano aymara y de los mineros despedidos, se organizaron colectivamente para afrontar las tareas de la colonización, trasladando las formas comunitarias de organización y producción a la zona colonizada, y con esa fuerza colectiva desarrollaron estrategias de autodefensa comunitaria a fin de enfrentar a los gobiernos neoliberales en los noventa para detener las políticas de erradicación violenta de los cultivos de hoja de coca, decidida, supervisada y financiada por el gobierno norteamericano. Asumieron la demanda de libertad para cultivar la hoja de coca, argumentaban llevar a la práctica el principio básico del capitalismo que es la libertad de empresa, en tanto la producción de hoja de coca era el cultivo más rentable y tenían derecho a elegir qué producir. También justificaban la producción en el consumo tradicional por parte de la población indígena como un mercado legítimo.

El proceso organizativo de los indígenas del oriente es más reciente, son menos numerosos, están dispersos y han sido más dependientes de la asesoría de las ONG para organizarse y luchar por sus reivindicaciones. Se afirmaron así estrategias de lucha diferenciadas, producto de procesos históricos y condiciones de vida disímiles. Más tarde, la acción de las ONG profundizó y naturalizó las diferencias y el conflicto entre los distintos sectores.

Las políticas gubernamentales multiculturales de los años noventa acentuaron la separación entre ambos sectores al favorecer de manera casi exclusiva a los pueblos indígenas del oriente como beneficiarios de las políticas de reconocimiento⁶ y como interlocutores del gobierno, por ser ellos negociadores, pacíficos y

⁶ Ley de Participación Ciudadana, Ley de Reforma Agraria, creación de Tierras Comunitarias de Origen (TCO), Ley de Reforma Educativa.

minoritarios,⁷ en perjuicio de los de occidente, radicales, beligerantes y mayoritarios, a los que se les negó incluso la condición de indígenas, en tanto la reforma agraria de 1953 les había impuesto la identidad de campesinos, y se consolidó la separación.⁸

El espacio emblemático de la fricción entre campesinos aymaras y quechuas de tierras altas y los nativos amazónicos está conformado por las zonas de tierras bajas en las que se desarrollaron procesos de colonización por migrantes andinos para la producción de la hoja de coca y otros productos comerciales, que inician en los años cincuenta, se intensifican en los setenta y continúan, hasta hoy, estimulados por la demanda de hoja de coca para la producción de cocaína y por el crecimiento demográfico y el agotamiento de tierras disponibles. Por los atributos de cada sector ya señalado, el enfrentamiento producido entre ellos al disputar la tierra en esos espacios, que ha sido posesión de los nativos, es una confrontación entre fuerzas desiguales, porque los migrantes andinos son más aptos para imponer sus intereses y dinámicas productivas sobre los nativos amazónicos, puesto que representan “la fuerza modernizadora del mercado”.

DE LAS ALIANZAS POPULARES A LA SEPARACIÓN

Los campesinos aymaras y quechuas de tierras altas e indígenas de tierras bajas y sus organizaciones permanecieron separados y confrontados aún en el periodo de la movilización entre 2000 y 2005, cada uno representando su región, sector e identidad. A pesar de esto, lograron unirse en la Coordinadora del Gas, un mecanismo de articulación de fuerzas sociales para hacer confluír sus movili-

⁷ Están conformados por 30 grupos étnicos, el mayor de los cuales es el guaraní, en conjunto representan 2% de la población, hay entre ellos grupos étnicos minoritarios conformados por cientos o incluso decenas de individuos.

⁸ Patzi, *op. cit.*

zaciones, lo que logró la caída del gobierno de Sánchez de Lozada y estableció en la Agenda de octubre de 2003 las demandas comunes de la movilización. Poco después, en septiembre de 2004 se creó el Pacto de Unidad⁹ con la finalidad de articular las movilizaciones que llevaron a la caída del gobierno de Carlos Mesa (2003-2005). Ya con Evo Morales en la presidencia, tal instancia elaboró en mayo de 2006 una propuesta consensuada de Constitución, entregada el 5 de agosto del mismo año a los constituyentes del MAS, que sintetizaba las reivindicaciones centrales de los sectores indígenas movilizados en el periodo anterior: incluía la autonomía indígena, representación parlamentaria directa, control de recursos naturales en territorios indígenas, derechos colectivos y pluralismo jurídico. Así como el control del aparato estatal y su instrumentalización como medio para solucionar la pobreza y para garantizar la recuperación del control de los recursos naturales.¹⁰

En mayo de 2007 el gobierno de Morales creó la Coordinadora Nacional por el Cambio (CONALCAM) que incorporó al Pacto de Unidad, de esta manera institucionalizó su alianza con las organizaciones indígenas y campesinas. Tal instancia fue presentada como el mecanismo de participación de las bases de las organizaciones sociales en la toma de decisiones del gobierno, pero en los hechos fue el mecanismo de subordinación de las organizaciones al gobierno, perdiendo de esta manera la autonomía política conquistada antes en sus luchas. Con el interés puesto en concretar sus demandas sectoriales en la nueva Constitución, las organiza-

⁹ Integrado por la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB), Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia "Bartolina Sisa" (CNMCIQB-"BS"), Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ).

¹⁰ Salvador Schavelzon, *La Asamblea Constituyente de Bolivia: etnografía del nacimiento de un Estado plurinacional* (Tesis de doctorado en Antropología Social, Universidad Federal de Río de Janeiro, 2010).

ciones acataron la lógica gubernamental, pero no eran consultadas sobre las decisiones gubernamentales, simplemente se les instruía sobre la manera de responder a las iniciativas políticas del gobierno: la movilización bajo consignas impuestas desde arriba cuando el gobierno lo consideraba necesario para enfrentar a la derecha; y vigilancia, persecución y castigo a quienes dentro de las organizaciones de base cuestionaran las decisiones del gobierno y de sus dirigencias. Pronto, su función fue enfrentar a las organizaciones disidentes y reemplazar a las direcciones rebeldes, en una nueva etapa del paralelismo sindical practicado antes con las organizaciones campesinas indígenas.¹¹ De esa manera las organizaciones que antes fueron autónomas y representativas de los diversos sectores, se convirtieron en mecanismos de control desde arriba. Veamos los mecanismos de este proceso de subordinación.

De la numerosa lista de organizaciones mencionadas en la nota anterior, como parte del Pacto de Unidad, quedaron reducidas a cinco, como representativas o eventualmente aglutinadoras del resto: CSUTCB, Bartolinas, Colonizadores, CONAMAQ y CIDOB y, como señalamos antes, es significativo que no se considere a los cocaleros, como si quedaran subsumidos en las tres primeras o como si estuvieran en otro nivel, tal vez porque las dirige y representa el presidente de Bolivia. En las discusiones y disputas de la Constituyente, por las demandas o por la denominación de los sujetos, en la información en la prensa, en las autorreferencias, las identidades más diversas quedaron polarizadas en dos grupos: los campesinos, en las tres primeras organizaciones, y los indígenas, en las dos últimas, donde el CONAMAQ representa a los indígenas de tierras altas y la CIDOB a los de tierras bajas. Como por arte de magia, los nuevos tiempos borraron el hecho de que la CSUTCB y las Bartolinas estaban integradas en el periodo de la movili-

¹¹ Felipe Quispe señala que luego de asumir él la jefatura de la CSUTCB en 1998 y ante la imposibilidad de controlarlo, el grupo cocalero, encabezado por Evo Morales, estableció una CSUTCB paralela que acatara sus consignas. Entrevista, 2007.

ción por comunarios aymaras que se reclamaban kataristas, es decir, que eran también indígenas o se autoidentificaban como tales.

Más allá de las formas en que el discurso oficial encubre las identidades y los cambios producidos en las organizaciones correspondientes, en el proceso boliviano actual podemos distinguir en el ámbito rural tres grupos fundamentales de pequeños productores y propietarios agrarios, que han sido los protagonistas del proceso de cambio:

- Los indígenas nativos de la Amazonía y en general de las tierras bajas, que fueron o son cazadores recolectores y los pequeños productores en que han devenido en los territorios que poseen.
- Los campesinos indígenas aymaras y quechuas comunitarios poseedores de su espacio en tierras altas (altiplano y valles).
- Los campesinos colonizadores y/o cocaleros con ascendencia indígena que provienen de tierras altas y están asentados en tierras bajas.

Estas tres identidades han elaborado proyectos políticos (demandas mínimas y máximas) y estrategias de lucha que derivan de su ser social, de las formas y estrategias con las que obtienen sus medios de vida, en que garantizan su reproducción material y producen, y están marcados también por los intereses que deben enfrentar para lograrlo, lo que deriva de y se plasma en su cosmovisión (su vida material produce su cosmovisión y ellos la reproducen de manera consciente).

Una variable a considerar y de influencia creciente es la presión del mercado y el modo de la participación de cada grupo en él. Otra variable son los cambios políticos y legislativos. El gobierno de Evo Morales y su proyecto político (que ha cambiado con el paso del tiempo en las tres gestiones que ha ejercido) ha influi-

do de manera radical en las características de estas identidades, modificando la fuerza de cada uno y, por tanto, la correlación de fuerzas entre ellos. El cambio más visible en los tres grupos es la reducción de la capacidad de autonomía política que habían alcanzado cada uno de ellos en la etapa previa.

La polaridad entre indígenas y campesinos también se expresó en el Pacto de Unidad que elaboró el proyecto de Estado plurinacional durante la Asamblea Constituyente, y que resultó altamente conflictiva porque sus intereses eran divergentes. Lo que en la etapa de la movilización impidió la articulación orgánica, ahora se convertía en un choque cotidiano. CIDOB y CONAMAQ asumieron un papel propositivo y las organizaciones campesinas desempeñaron un papel pasivo o de plano reactivo, porque consideraban contrarias a sus intereses las propuestas de las otras dos organizaciones indígenas. Por su parte, los kataristas radicales estaban fuera de la Asamblea, su perspectiva fue excluida.¹² Shavelzon menciona que Evo Morales en 2006 subrayó públicamente la diferencia de estatus entre las organizaciones en una reunión con los constituyentes en Cochabamba, en la que señaló que “los indígenas son los impulsores y los campesinos los que se movilizarán y la defenderán”. También establece el hecho de que mientras que las tres organizaciones campesinas eran “orgánicas” al MAS, las indígenas no lo eran, y por ello no participaban en sus congresos o sus instancias de decisión y no formaban parte del Estado.¹³

No obstante tal división, el proceso constituyente, amenazado desde el exterior por la derecha en su realización misma, pudo esconder o postergar el conflicto entre el gobierno y las organizacio-

¹² Los términos de la convocatoria a la Asamblea no cumplieron con la demanda popular en torno al carácter no partidista de la representación y de esa manera se excluyó a las organizaciones de base y se incorporó a elementos dispuestos a participar bajo el membrete del MAS y de acatar sus lineamientos, lo que propició la clientelización y cooptación de cuadros por el nuevo gobierno, desplazó y neutralizó a los dirigentes radicales de las mismas.

¹³ Schavelzon, *op. cit.*, pp. 84 y 85.

nes indígenas. El gobierno carecía de un proyecto constitucional propio y de interés por formularlo, por ello el proyecto que quedó plasmado en la Constitución fue elaborado por las organizaciones indígenas, y fueron ellas las que dieron la pelea contra la derecha y al interior de la constituyente frente a los representantes de los campesinos y colonizadores que en algunos casos rechazaron explícitamente o no acompañaron sus reivindicaciones.

La confrontación al interior de la Constituyente entre la derecha y el bloque indígena fue intensa, mientras que el gobierno permanecía al margen, situación que retrasó por siete meses el inicio de la Asamblea Constituyente y su aprobación. Finalmente, la aprobación de la nueva Constitución en 2009 fue negociada entre el gobierno y la derecha en el Congreso, y en ella el gobierno sacrificó demandas centrales para la población indígena. Se modificaron cerca de 180 artículos de un total de 411. El punto más significativo fue el carácter no retroactivo de los límites de la gran propiedad agraria en el oriente, lo que canceló la posibilidad de la reforma agraria demandada por la población indígena (del occidente) y estableció una alianza tácita del gobierno con los grandes latifundistas. Otros puntos modificados afectaban las demandas de los indígenas del oriente en relación con la defensa de la reconstitución territorial indígena de CIDOB y CONAMAQ, sus propuestas sobre autonomía indígena y la representación directa indígena en las cámaras alta y baja del parlamento.

De esa manera inició el distanciamiento entre el gobierno y diversos sectores indígenas, que se ha ido profundizando a medida que el gobierno avanza en la reglamentación del texto constitucional y en la toma de decisiones y la aplicación de políticas públicas que se alejan de las aspiraciones indígenas o van definitivamente en contra de ellas y que por eso podría considerarse más bien como un conflicto de clase. Schavelzon ilustra este conflicto con el hecho de que la CSUTCB fuera dirigida desde el inicio del gobierno de Morales y hasta 2010 por el mestizo cruceño Isaac Ávalos, vincula-

do al comercio de tierras; y la Confederación de Colonizadores de Bolivia, lo fuera por Fidel Surco, dueño de una empresa de transporte en los Yungas de La Paz.¹⁴ De manera que eran totalmente ajenos al indianismo katarista que, desde su fundación en 1979 y hasta el 2005 bajo la conducción de Felipe Quispe,¹⁵ había orientado sus luchas y, por el contrario, expresaba la forma subordinada de relación con el gobierno establecida por el nacionalismo revolucionario de 1952 y con los gobiernos militares a partir de 1964, ambos cuestionados por los kataristas. Lo que ahora se denomina indianismo katarismo mantiene una condición marginal, en un nivel intelectual y universitario, pero no tiene posibilidades de incidir en organizaciones de base. La estrategia del gobierno ha sido eficiente para privar a esta perspectiva de su anterior fuerza y autonomía.

Así, se produjo un cambio acelerado en los sujetos a partir del gobierno de Evo Morales, y los que antes se autoidentificaron como indígenas (sincera o pragmáticamente), como estrategia política central, pasaron a la afirmación de sus intereses de clase como campesinos propietarios individuales de tierras y ya no comunitarios. La separación entre indígenas y campesinos ha sido una decisión tomada desde arriba, desde el gobierno, y se ha convertido en el proyecto del antes autodenominado “gobierno de los movimientos sociales” o el “gobierno indígena”, contradiciendo en la práctica tales autodenominaciones. El primer paso en este proceso ocurrió en 2010, cuando la CIDOB protagonizó la VII marcha indígena en reclamo de la reapertura de los debates sobre la Ley Marco de Autonomías que fue cancelada por decisión del gobierno.¹⁶

¹⁴ *Ibid.*, p. 86.

¹⁵ Con el desplazamiento de Felipe Quispe de la dirección de la CSUTCB y con la desaparición del partido creado y dirigido por él, el Movimiento Indio Pachakuti (MIP), la dirección radical y autónoma perdió toda posición en las organizaciones sindicales y la posibilidad de participar en la Constituyente.

¹⁶ Marxa Nadia Chávez León, “Lo indígena en Bolivia: identidades entre la institucionalización y la autodeterminación”, 2013.

EL NOMBRE IMPORTA

Un hecho sintomático de este complejo proceso es la disputa sobre quién es el sujeto que encabeza, o a quién representa el gobierno de Evo Morales; es la intensa discusión que se dio en la constituyente sobre el término que denominaría en la Constitución a los sujetos protagónicos del “proceso de cambio”. La denominación consensada fue “pueblos y naciones indígena originario campesinos”, que entre otras cosas, sepulta o pretende hacerlo la denominación de “indio”, propuesta por el discurso indianista de Fausto Reinaga en 1970, base de la afirmación de la autonomía política del katarismo, y que fue retomada por el proyecto radical de la CSUTCB de Felipe Quispe en los albores del siglo XXI, y que dirigió las luchas del 2000 al 2005.¹⁷

La nueva denominación llevó en 2008 al cambio de nombre de dos de las cinco organizaciones del Pacto de Unidad: así, los colonizadores, para no ser incongruentes con el proceso de “descolonización” del Estado, optaron por el nombre más multicultural de “Interculturales”, llamándose ahora Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB); la organización de mujeres incluyó el término indígena originario, quedando como Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” (CNMCIQB-“BS”), y aprovecharon para redefinir los objetivos de su organización,¹⁸ al incluir la defensa del proceso de cambio ante posibles amenazas de desestabilización y la gestión de proyectos que puedan beneficiar

¹⁷ Véase Fabiola Escárzaga, “Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe”, en *Política y Cultura*, núm. 37, México, 2012.

¹⁸ Resoluciones del Congreso Nacional Orgánico de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas, Indígenas y Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”, Santa Cruz, 29 y 30 de noviembre, 2008.

a todas sus afiliadas.¹⁹ Es decir, la defensa del gobierno y la defensa de sus intereses sectoriales.

Así, por esta vía los sectores comunitarios aymaras y quechuas que fueron representados en la etapa de lucha por la CSUTCB y las Bartolinas, quedaron desplazados y sin voz en las organizaciones del Pacto en el gobierno de Morales. Precisamente cuando constitucionalmente se define una nomenclatura inclusiva de la diversidad étnica, y el gobierno integra formalmente a través del Pacto de Unidad a los distintos sujetos, la política gubernamental separa drásticamente, con sus medidas económicas y políticas, a indígenas y campesinos, y asume a los segundos como la base social real del gobierno.

La separación avanza, como lo evidencia la petición de la CSUTCB al gobierno, en abril de 2011, de revisar los límites y extensión de las Tierras Comunitarias de Origen, para poder así llevar a cabo un nuevo reparto agrario, que va en deterioro y pone en peligro la integridad de los territorios indígenas y parques nacionales²⁰ reconocidos en la etapa neoliberal, anticipando lo que vendría después. Sorprendentemente, los campesinos de tierras altas reclaman al gobierno la apertura de la frontera agrícola para acceder a nuevas tierras, pero no le exigen que las tierras sean las del latifundio, que quedó intocado, sino que se avance sobre los territorios de los nativos de las tierras bajas.

El conflicto por el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS), en 2011 y 2012, colocó en su verdadera di-

¹⁹ Después de las elecciones de marzo de 2015, en las que perdió la candidata del MAS a la gubernatura del departamento de La Paz, la dirigente aymara Felipa Huanca, quien había dirigido a las Bartolinas y al Fondo Indígena, se destapó el escándalo de corrupción en este último por el desvío de recursos destinados a tales proyectos productivos hacia fines electorales.

²⁰ Bolpress, “El gobierno y la CSUTCB planean recortar las TCO indígenas”. En <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2011080401> y Bolpress; “Golpe al plan agrario comunitario” (fecha de consulta: 8 de abril, 2011). En <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2011042002> (fecha de consulta: 20 de abril, 2011).

mención el conflicto de intereses entre ambos grupos, las incongruencias del gobierno y su estrategia de confrontación. El 15 de agosto de 2011, los habitantes del TIPNIS iniciaron la VIII Marcha Indígena Originaria, para impedir la construcción de un tramo carretero que uniría Villa Tunari (Cochabamba) y San Ignacio de Moxos (Beni) y atravesaba el Parque, iniciada sin consultar previamente a los afectados, y provocaría destrucción ecológica y las condiciones de vida de las poblaciones indígenas asentadas allí, por el despojo de sus territorios ancestrales.

Durante la marcha, el presidente se negó sistemáticamente a ir al encuentro de los marchistas para dialogar y negociar como ellos solicitaban, argumentando falta de tiempo. En su lugar envió a distintos ministros que no tenían capacidad de decisión. En cambio, fue personalmente en dos ocasiones a encontrarse en actos masivos con los cocaleros y colonizadores de la zona en conflicto para mostrar en los medios de comunicación el apoyo de esos sectores a la ejecución de la obra, presentando ante la opinión pública la decisión del gobierno de construir la carretera como respuesta a la demanda de desarrollo y acceso a servicios como educación y salud de esos sectores. El presidente Evo Morales acusó a los indígenas del TIPNIS que se oponían a la construcción del tramo de la carretera por defender sus derechos consagrados en el Convenio 169 de la OIT y en la nueva Constitución, de ser “enemigos del desarrollo”. Desde el inicio de la marcha, las organizaciones cocaleras y las de los colonizadores amenazaron y agredieron a los marchistas, bloqueando su recorrido e impidiendo su acceso a los poblados habitados por ellos. Estas provocaciones crearon un clima de tensión que estalló el 25 de septiembre con la represión policial de la marcha. De esta manera, el presidente Morales promovió la idea de un conflicto de intereses entre indígenas y campesinos, estimuló la confrontación entre ellos, tomó partido por los campesinos y colocó como su enemigo a los indígenas.

La movilización contra la carretera suscitó un gran apoyo en su recorrido y en la ciudad de La Paz, lo que obligó al gobierno a retroceder, pero sólo temporal y tramposamente.²¹ Para enfrentar la renovada intención del gobierno de construir la carretera a través de una consulta, se realizó una nueva marcha indígena desde Trinidad a La Paz, la IX, entre abril y junio de 2012, que en sus mejores momentos tuvo una participación de mil personas. Esta vez, ya no fue la policía la encargada de su represión, sino colonizadores y organizaciones indígenas que eran parte de la CIDOB, los que obstruyeron la marcha, cooptados por el gobierno. Durante la IX marcha se implementó una consulta amañada que aprobó la construcción del tramo carretero.²² Si bien ésta quedó paralizada,²³ la embestida extractivista contra los territorios y las organizaciones indígenas continuó; se intensificó la estrategia de paralelismo sindical, promoviendo la división de las organizaciones, el desprestigio de los dirigentes y su criminalización, reemplazándolos por otros sumisos cooptados mediante prebendas. También se excluyó a la CIDOB y el CONAMAQ de los programas de financiamiento a cargo del Fondo de Desarrollo Indígena Originario Campesino (Fondioc), institución gubernamental.²⁴

²¹ Para parar la protesta, el presidente promulgó el 24 de octubre de 2011 la Ley 180 de Protección del parque. Pero el 10 de febrero de 2012 promulgó la Ley 222 de Consulta Previa para decidir si la carretera Cochabamba-Beni atraviesa o no el TIPNIS.

²² Según el Informe Final emitido por el Gobierno, de 69 comunidades existentes en el parque, 58 fueron consultadas, “57 rechazaron la intangibilidad y 55 aceptaron la construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos. Una comunidad pidió mantener la intangibilidad y tres expresaron su desacuerdo con la carretera”.

²³ En junio de 2015 se inició la construcción de la carretera por un trazo modificado respecto al proyecto anterior, ahora de San Ignacio de Moxos a Santo Domingo (departamento del Beni), en *La Razón*, “Tipnis. Gobierno de Evo acelera construcción de carretera por territorio indígena”, junio de 2015. En <http://eju.tv/2015/06/tipnis-gobierno-de-evo-acelera-construccion-de-carretera-por-territorio-indigena/>.

²⁴ *Los Tiempos*, “Conflicto por el TIPNIS. Los hechos de la IX Marcha Indígena”, Cochabamba, 28 de junio, 2012. En http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/economia/20120628/los-hechos-de-la-ix-marcha-indigena_176596_372601.html.

Como resultado de las marchas del TIPNIS se produjo la salida del Pacto de Unidad de la CIDOB y del CONAMAQ que fueron parte de la marcha; mientras que la CSUTCB, la FMCB-BS y la CSCIB, llamadas “las trillizas”, se manifestaron como aliadas incondicionales del gobierno. Luego de la ruptura del Pacto de Unidad, la CONAMAQ estableció una nueva agenda, y llamó a recuperar la “Agenda de Octubre”, síntesis de las demandas de la movilización elaborada durante la “Guerra del Gas” de octubre de 2003, y que ahora la separan de los autores de la misma, la CSUTCB y las Bartolinas:

- La defensa y reconstitución de los territorios de las comunidades, *ayllus* y *markas* indígenas, contra la expansión de los proyectos extractivistas, columna del proyecto económico, social y político del gobierno del MAS.
- Respeto a las autoridades originarias.
- Consulta previa verdaderamente libre e informada.
- Propuestas alternativas a la Ley Minera presentada por el gobierno.
- Rechazo a los proyectos de exploración y explotación minera e hidrocarburífera.²⁵

No deja de sorprender la caracterización sobre el conflicto del TIPNIS hecha por el vicepresidente García Linera en 2012, quien acusó a los nativos de contrarrevolucionarios y los responsabilizó de la falta de visión sobre el conjunto nacional que exige la compatibilización de intereses particulares, función del Estado. Los satanizó también por ser corporativos cuando el gobierno es el que promueve el corporativismo de los sectores elegidos como aliados:

La ruta trágica de la historia se desenvuelve de tal manera que la contrarrevolución puede venir de la mano de una facción de sus propios

²⁵ Chávez, *op. cit.*

constructores que, sin necesariamente proponérselo, como consecuencia de la exacerbación de su particularismo corporativo, regional o sectorial, y al no tomar en cuenta el despliegue general de las correlaciones de fuerzas sociales totales a nivel nacional e internacional, acaban defendiendo los intereses de las fuerzas conservadoras de la derecha y terminan socavando su propio proceso revolucionario. Esto es justamente lo que viene sucediendo con la denominada “marcha del TIPNIS”.²⁶

EL NUEVO SUJETO: TENSIONES CREATIVAS O LUCHA DE CLASES

Como ya señalamos, los indígenas de tierras bajas y los comuneros aymaras y quechuas de tierras altas fueron convertidos en enemigos por el gobierno, en cambio los cocaleros y colonizadores fueron asumidos como sujetos de su proyecto, cambiando radicalmente su peso político. Los cocaleros pasaron de ser un sector criminalizado a ser la base social fundamental del gobierno y cambiaron sus viejas demandas por la extensión de la frontera agrícola a costa de los territorios indígenas, para apropiarse de tierras y practicar en ellas cultivos rentables de acuerdo con el mercado. Si antes, como colonizadores, tuvieron a su favor la ausencia del Estado, hoy tienen a su favor la acción del “nuevo” Estado plurinacional de Evo Morales.

Cocaleros y colonizadores constituyen la base social para la creación de una burguesía chola²⁷ en Bolivia, no a partir del enfrentamiento con la oligarquía terrateniente del oriente ni con el capital extranjero, a los que el gobierno no afecta, sino por la participación en el despojo de territorios y tierras indígenas y co-

²⁶ Álvaro García Linera, *Geopolítica de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2012.

²⁷ Mestiza.

munidades campesinas, en un nuevo ciclo de acumulación por desposesión,²⁸ para convertirlos en fuerza de trabajo aprovechable por los agentes económicos que los requieran, en este caso capital transnacional. También se desarrollan procesos de diferenciación social al interior de los grupos cocaleros y colonizadores.

Esta apuesta por la creación de una burguesía nacional a partir de la expropiación de tierras indígenas, muestra la convergencia entre la lectura de la izquierda tradicional de los indios como obstáculo al desarrollo, y la del sujeto colonizador que es Evo Morales, quien asume su superioridad cultural frente al otro diferente, dando continuidad a la mirada conservadora impuesta a los diferentes sectores indígenas entre sí, como ajenos y enemigos que disputan un mismo espacio. Cada uno de estos sectores tiene una mirada prejuiciada sobre los otros, que fue construida desde los intereses de la dominación, como planteamos anteriormente. Lo novedoso es que la apuesta del gobierno de Morales es convertir esos prejuicios en realidades sociales, en las polaridades clasistas que se han creado en los últimos años. De ahí que el “gobierno indígena” sería el instrumento para el acceso al poder de la burguesía chola que ha acumulado capital desde hace mucho tiempo a partir del comercio informal y el contrabando, pero sin tener acceso al poder político porque las estructuras del racismo lo impedirían. La “arquitectura chola” que se expande en El Alto es la afirmación material y ostentosa de la existencia de una clase que conquista el poder a través del gobierno de Evo Morales y Álvaro García Linera, y que rompe las barreras del racismo, en su descolonización del Estado. Otro sector que integra esa burguesía o protoburguesía chola está constituido por los cooperativistas mineros, que se han visto beneficiados por la nueva legislación en contra de los intereses no sólo de los mineros, sino de campesinos comuneros.

²⁸ David Harvey, *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2007.

La política del gobierno de favorecer los intereses campesinos sobre los indígenas ha propiciado un proceso de desindianización que tiene consecuencias sociales, no sólo políticas, como se expresa en el censo poblacional de 2012, en el que la autoidentificación indígena bajó de 62% a 42% en 2001.²⁹

COMENTARIOS FINALES

La separación que se afirmó en esta coyuntura es la que siempre existió entre indígenas del oriente y de occidente, entre nativos y colonizadores. Pero la apuesta inicial por el cambio en estos sectores mostró su disposición a resolver este abismo y su deseo a consolidar la alianza establecida de manera espontánea en la etapa de la movilización y afirmada en la convocatoria electoral de 2005. Los indígenas del oriente votaron por Evo Morales, distanciándose de sus lazos de subordinación con las fuerzas políticas de los terratenientes. Esa integración desde abajo entre la parte oriental y la parte occidental del país fue una posibilidad abierta a partir de las luchas y por el triunfo electoral de Evo Morales, pero la nueva élite dirigente la desechó.

El gobierno renunció a la alianza con los indígenas del oriente, apostó a la subordinación incondicional de los indígenas de tierras altas y promovió su desindianización y recampesinización, destruyendo con ello la autonomía política alcanzada por diversos sectores, asumiéndola como un peligro para su hegemonía. Las respuestas del gobierno a las demandas de los indígenas de tierras bajas parten de la incomprensión total respecto a los intereses de este sector que los llevan a la descalificación de sus demandas y del sujeto mismo. A la falta de compromiso y a la ruptura decidida desde arriba y unilateralmente de la alianza y, más tarde, a la

²⁹ ALAI, “¿Cuántos indígenas hay en el país?”, en *América Latina en Movimiento*. En <http://alainet.org/active/68153&lang=es> (fecha de consulta: 14 de octubre, 2013).

criminalización, se ha enconado el conflicto y se ha llegado a una ruptura, que los coloca como enemigos irreconciliables.

La apuesta por la polarización entre indígenas y campesinos expresa la incapacidad del gobierno, o una renuncia voluntaria, de una posición arbitral para compatibilizar, negociar y resolver desde la nueva estructura estatal el conflicto de intereses entre campesinos migrantes de tierras altas y los indígenas de tierras bajas: la decisión de respetar los latifundios del oriente³⁰ y satisfacer la demanda de tierras abriendo nuevos territorios indígenas a la colonización que se insinuaba, al menos desde 2009, muestra el alineamiento de clases decidido por el gobierno y el carácter más estructural del conflicto entre los intereses indígenas, que también son los de la reproducción de la vida de la población en su conjunto, no sólo de los habitantes de esos territorios, y los intereses del capital transnacional vinculado con la política extractivista del gobierno.

En la práctica, el gobierno de Evo Morales ha reemplazado el programa antineoliberal por uno que viabiliza y legitima la continuidad y profundiza el modelo extractivista capitalista, en su tiempo cuestionado por la movilización indígena-popular, y ahora aplicado por un gobierno “progresista”, legitimado por la ampliación de su capacidad asistencialista y la inclusión de los sectores populares en los beneficios producidos por la exportación de materias primas y, sobre todo, por la ampliación de los territorios, productos y sectores abiertos a su explotación.

En tal sentido, la fórmula de Estado plurinacional asumida por el gobierno como eje de su nuevo proyecto representa la actualiza-

³⁰ Argumenta García Linera que más de 10 millones de hectáreas en manos de latifundistas, políticos y extranjeros han sido recuperadas por el Estado y entregadas a pueblos indígenas y comunidades campesinas, poniendo fin a la cualidad latifundista del sistema agrario en tierras bajas, cuando en realidad lo avanzado fue la ejecución de los procesos iniciados en los gobiernos anteriores. Álvaro García Linera, *Geopolítica de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2012.

ción del modelo de Estado-nación, asumido como aspiración en la etapa desarrollista en la región, pero sin los alcances progresistas a largo plazo de aquél y sólo como mecanismo para la consolidación del poder de los nuevos grupos gobernantes y su permanencia en el ejercicio de ese poder, basados en la incorporación subordinada de los sectores indígenas y populares que pueden ser beneficiados por la ampliación de la capacidad de retención de la renta, producto de las exportaciones. Se incrementa la capacidad de retención del excedente por el Estado, sin afectar significativamente los intereses de las empresas transnacionales, por el contrario, se establece una alianza entre el nuevo grupo gobernante y el capital transnacional; se incrementa la capacidad de control sobre el territorio y sus fronteras y sobre las poblaciones que garanticen la implementación de los nuevos megaproyectos. Todo ello mediante el fortalecimiento de mecanismos autoritarios y formas consensuales de gobernabilidad a partir de procesos electorales, que no amplían la participación popular en la toma de decisiones ni en el ejercicio del gobierno, sino que la excluyen.

La derrota política de los dirigentes indígenas críticos al gobierno, luego de las marchas en defensa del TIPNIS, producto de la embestida gubernamental, no significa la desaparición material de esos sujetos y de sus respectivos proyectos de vida y de transformación del país, aunque ese sea el objetivo del gobierno, ya que no podrá volverlos a todos campesinos parcelarios, pequeños campesinos con aspiraciones a pequeños y grandes capitalistas. No son claros todavía los proyectos alternativos que ellos representan, por ahora sus acciones son, sobre todo, resistencias contra las medidas del gobierno que los afectan de manera directa.

“¡NO ERA PARA ELLOS EL CAMBIO!”. ESTADO, HEGEMONÍA Y DOMINACIÓN PATRIMONIALISTA EN TIEMPOS DEL MAS

*Börries Nehe**

INTRODUCCIÓN

Históricamente, el norte Amazónico de Bolivia, que abarca el departamento de Pando, la provincia Vaca Díez del Beni y el municipio Ixiamas del norte de La Paz, ha ocupado una posición periférica en el imaginario sobre la nación y su territorio, y en los discursos y la praxis política del Estado central. Esta situación cambió repentinamente en agosto del año 2008, cuando Evo Morales declaró a Pando como el “primer departamento completamente saneado” del país,¹ convirtiéndolo así en la punta de lanza de la “Revolución Agraria” del gobierno del Movimiento al

* Börries Nehe es doctor y maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, y licenciado en Sociología y Ciencias Políticas por la Humboldt-Universität de Berlín. Desde el año 2010 es miembro del Colegio Internacional de Graduados “Entre Espacios”. Sus intereses académicos se centran en los movimientos sociales, indígenas y campesinos, en la problemática del Estado, de la autonomía y de los comunes, así como en las cuestiones del espacio y de los procesos de urbanización. Es colaborador de medios independientes en México y Alemania, y editor de *Calibán. Revista de Antropofagia Cultural* (boerries@gmail.com).

¹ Es decir, donde ha terminado el proceso jurídico-técnico a cargo del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) mediante el cual se identifican los derechos sobre la propiedad agraria, se definen los límites prediales y se verifica si las propiedades cumplen con la función económica-social (FES).

Socialismo (MAS). En realidad, la lucha por la tierra en la región había iniciado ocho años antes, cuando los movimientos indígenas y campesinos de la región marcharon a La Paz en demanda de títulos de tierra. Hasta entonces, prácticamente no existían títulos de propiedad en la región: los patrones latifundistas, aquí llamados barraqueros, se habían apropiado *de facto* (más no *de jure*) de la selva amazónica, donde miles de trabajadores y trabajadoras extraían la goma de los árboles de la *Hevea brasiliensis* en condiciones de semiesclavitud;² desde que se derrumbaron los precios internacionales de la goma en los ochenta, trabajan en la recolección de las nueces brasileñas (llamadas castañas) y la extracción de maderas preciosas, las dos actividades más importantes en la región.

En el transcurso del año 2000, las organizaciones campesinas e indígenas habían logrado que se iniciara el proceso de saneamiento en el norte amazónico, y conquistaron el derecho a 500 hectáreas de tierra por cada familia campesina amazónica. Esto garantizaría no sólo un aprovechamiento sustentable del bosque, ya que la gran superficie permite a las comunidades campesinas vivir de la recolección de las nueces y de algunas actividades agroforestales no invasivas, sino también el debilitamiento de la base económica de la clase dominante que era un objetivo central de los campesinos. Sin el rompimiento del control territorial de los terratenientes, tampoco habría cómo romper el aplastante poder político y social que ejercían.

La configuración de esta dominación se caracterizó como patrimonialista, lo cual implica que no se ha dado un proceso de

² La explotación de la selva y de los trabajadores se organizaba en las barracas, que pueden definirse como “espacios de haciendas gomero-castañeras de funcionamiento cerrado, en los cuales se explotan recursos forestales maderables y no maderables, donde el administrador y el dueño disponían de la vida de sus trabajadores, administraban justicia, definían lugares de asentamientos de las familias y horarios de trabajo, sin que el Estado boliviano tenga injerencia”. DHV, *Sistemas de recolección de castaña en la Amazonía Boliviana*, vol. C, Estudios Agro-Ecológicos, Forestales y Socio-Económicos en la Región de la Castaña de la Amazonía Boliviana, La Paz, 1993.

separación entre los poderes económicos, políticos y sociales.³ Por eso, no existe un orden estatal moderno, sino una densa red de latifundistas, empresarios y sus representantes directos, de favores personales y corruptelas, de parentescos y chantajes, que permea las instituciones del Estado, sólo formalmente presentes, así como también atraviesa a las instituciones de la sociedad (que por eso no es “civil”). La Amazonía se caracteriza por tener el ejercicio del poder mediante una metáfora denominada “síndrome de la barraca”, que hace referencia a que no existe ciudadanía ni derechos para los subalternos, sino que a éstos se les mira y trata como propiedad del patrón. Al mismo tiempo, el control sobre los aparatos estatales por parte de la clase terrateniente le garantiza una total impunidad y el acceso al presupuesto del estado local, cuyo reparto clientelar desempeña un papel central para la perpetuación del orden reinante.⁴ Romper esa configuración constituye el meollo de la lucha campesina cuyo horizonte, según la investigadora Margoth Céspedes, es la “autodeterminación” de las comunidades campesinas: “un proceso sistemático que empieza por la apropiación, control y valoración de lo propio (tierra y recursos naturales), [y] continúa con el fortalecimiento y empoderamiento político de la organización como mecanismo de defensa y de gobierno propio”.⁵

³ Luis Tapia, “El Estado en condiciones de abigarramiento”, en Álvaro García *et al.*, *El Estado. Campo de lucha*, La Paz, Muela del Diablo, 2010, pp. 97-128.

⁴ Cobija, la capital de Pando, por ejemplo, es una ciudad que depende completamente de la distribución clientelar del presupuesto departamental: en 2008, la cantidad de trabajadores de la prefectura de Pando era mayor a la de la prefectura de La Paz, en esta ciudad de menos de 40 000 habitantes, la planilla de la prefectura comprendía 4 000 empleados directos y, “multiplicando esta suma de empleos directos a los indirectos, resulta que prácticamente toda la ciudad depende de ‘el cacique’”, es decir, del prefecto Leopoldo Fernández. Rafael Bautista S., *La masacre no será transmitida. El papel de los medios en la masacre de Pando*, La Paz, Ministerio de la Presidencia/Editora Presencia, 2010, p. 73.

⁵ Margoth Céspedes, *Acceso y distribución interna de la tierra en comunidades campesinas de Pando*, Santa Cruz de la Sierra, CEJIS, 2006, p. 17.

Como es obvio, la clase terrateniente amazónica no iba a aceptar que ocurriera ese proceso de reversión de sus propiedades *de facto*. En los años anteriores a la llegada del MAS al poder en el Estado central, el norte amazónico fue escenario de violencia, intimidación y chantaje. Esto junto con el control sobre el estado local permitieron al grupo dominante paralizar el saneamiento durante varios años. Al mismo tiempo, gracias a la presencia de sus representantes en el Estado central, supo traducir sus intereses en leyes y disposiciones estatales, una de las más importantes es el Decreto Supremo 27 572, aprobado en 2004 y conocido por los campesinos como “Decreto Barraquero”, que garantizaba la dotación de 15 000 hectáreas a los grandes propietarios. Desde el año 2006, esa querrela regional por el acceso a los recursos del bosque se entremezcló, por un lado, con la confrontación entre el gobierno de Evo Morales y los sectores indígena-populares afines y, por el otro, los grupos dominantes de las “tierras bajas” y los movimientos por la “autonomía departamental”. Estos últimos se constituyeron como la Media Luna, que comprendía los departamentos Pando, Beni, Santa Cruz y Tarija. Desde la trinchera de las administraciones departamentales y de los “Comités Cívicos” reivindicaban su derecho a la autonomía, enfrentándose al Estado central y a todas y todos aquellos que representaban el peligro de un cambio del *statu quo*.⁶ La lucha de clases atravesaba geográfica e institucionalmente el Estado boliviano.

Exactamente un mes después de la declaración de Pando como “departamento completamente saneado”, los grupos autonomistas asaltaron la oficina del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) en la capital departamental, Cobija, y quemaron la documentación sobre el saneamiento que encontraron allí. Pre-

⁶ Marxa Chávez y Börries Nehe, “Dominación y rebelión en el oriente boliviano. La construcción de Oriente y el Cerco a Santa Cruz”, en Colectivo Katär Uta [ed.], *¿Ahora es cuando? Bolivia: cambios y contradicciones*, México, Pez en el árbol, 2011, pp. 37-100.

ocupados por sus títulos de tierra, las comunidades campesinas de la región se movilizaron para marchar hacia Cobija. En la madrugada del 11 de septiembre de 2008, funcionarios de la prefectura e integrantes del Comité Cívico emboscaron a las y los campesinos en el poblado de Porvenir, a pocos kilómetros de la capital. Asesinaron a más de veinte personas.⁷ Al día siguiente, el gobierno nacional declaró estado de sitio en Pando, detuvo al autor intelectual de la matanza, el prefecto Leopoldo Fernández, e instaló un prefecto militar interino. De esta manera, afirmó entonces el vicepresidente Álvaro García Linera, el gobierno logró “retomar el control de Pando” y “en 24 horas se restableció la tranquilidad, algunos miembros de esos grupos de criminales y asesinos, fueron encerrados y la mayor parte escapó a otras regiones”.⁸

Los acontecimientos en Pando contribuyeron, según la propia evaluación de García Linera, a que el gobierno retomara la batuta y lograra que la oposición se sentara a negociar la ley de convocatoria al referéndum sobre la nueva Constitución Política del Estado (NCPE), a lo cual se había negado hasta entonces. En las negociaciones que comenzaron pocos días después de la masacre y que no contaron con ningún mandato democrático, la Media Luna y la oposición parlamentaria lograron cambiar 140 de los 400 artículos de la NCPE. Entre los cambios más importantes de la versión aprobada por la Asamblea Constituyente se encuentra

⁷ Una discusión detallada de los acontecimientos, de los discursos y de las prácticas que llevaron a la masacre, y de las interpretaciones y del uso político que hoy por hoy se hace de este suceso, se encuentra en Börries Nehe, “Nuestro Porvenir. Espacio y narración en la masacre de campesinos en Pando, Bolivia”, en *Pensando Bolivia desde México. Estado, Movimientos, Territorios y Representaciones*, México, Posgrado en Estudios Latinoamericanos-UNAM/Posgrado en Ciencias del Desarrollo-Universidad Mayor de San Andrés, 2016.

⁸ Álvaro García Linera, “Cómo se derrotó al golpismo Cívico-Prefectural”, en *Discursos & ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia*, año 2, núm. 3, 2008, p. 16.

la ampliación de las capacidades autonómicas de los departamentos y la introducción del principio de no retroactividad del límite máximo a la propiedad de tierra, equivalente a una legalización *ex post facto* de los latifundios existentes.⁹

Después de la conclusión del saneamiento y la masacre de campesinos, el tercer momento en que el norte amazónico recibió una atención, algo inusual, fue a mediados del año siguiente, con la NCPE ya en vigencia. El gobierno anunció que realizaría un programa de “Nuevos Asentamientos Humanos” (NAH) en las regiones fronterizas de Pando para de esta manera “sentar soberanía”. El proyecto preveía el envío de un número, nunca del todo aclarado, de colonizadores provenientes del Trópico de Cochabamba (el gobierno hablaba de 3 000 o 4 000 familias) para “transformar el país desde la frontera, para que nunca más sea abandonada, desprotegida y para que esta zona de límite se transforme en un polo de desarrollo”, como explicó el ministro de la presidencia Juan Ramón Quintana en la inauguración del primer asentamiento en agosto de 2009.¹⁰ De esta forma, el gobierno pretendía rescatar “un vasto territorio sumido en el miedo y el silencio de servidumbres propias del siglo XIX, para consolidar lo nacional-boliviano, contra la anti-patria de los separatistas organizados y financiados por la CIA”.¹¹ Los representantes de esa “anti-patria” no estaban exactamente deleitados con el programa, pues sospechaban que se trataba nada más que de un escamoteo con el fin de ganar votos para el MAS en las elecciones nacionales y departamentales que se avvicinaban en diciembre de 2009 y

⁹ Manlio Flavio Barbosa y Gabriela Delgadillo, “El papel del Estado en la transformación de lo legítimo a lo legal”, en *¿Ahora es cuando?...*, pp. 101-138.

¹⁰ “Se inicia polo de desarrollo productivo soberano en Pando”, en *Periódico Cambio*, 8 de noviembre, 2009. En <http://observatorio-ddhh.blogspot.mx/2009/08/se-inicia-el-polo-de-desarrollo.html>.

¹¹ Citado en Fabiola Escárzaga, “Las comunidades interculturales y la política agraria del gobierno de Evo Morales”, en Gaya Makaran [coord.], *Perfil de Bolivia (1940-2009)*, México, CIALC-UNAM, 2011, p. 151.

abril de 2010, respectivamente.¹² Efectivamente, en las elecciones regionales y departamentales de 2010 el candidato del MAS a gobernador de Pando obtuvo 49.7%, contra 48.4% del candidato opositor, una diferencia de apenas 448 votos. Así, Pando fue el primer departamento que se arrebató, primero por la fuerza, luego democráticamente, a la derecha autonomista.

EL “PUEBLO”, LOS DISCURSOS Y LA NACIÓN (EVERYTHING WRONG WITH POSTMARXISM)

Desde entonces, diferentes observadores han argumentado que el “empate catastrófico” entre las fuerzas políticas confrontadas ya tenía que haberse resuelto. Según esta visión, la oposición regresó al seno del Estado, donde los conflictos se resuelven de manera ordenada; en el ámbito nacional se busca, hasta ahora sin éxito, articular un partido que pueda enfrentar al MAS en las elecciones; en lo regional, los gobiernos departamentales y municipales de la vieja y nueva derecha parecen tan anclados en la institucionalidad del Estado plurinacional como sus pares en manos del oficialismo desde que adecuaron sus “estatutos autonómicos” a la NCPE. Desde los Comités Cívicos hasta las asociaciones económicas de las élites agroindustriales de oriente han optado por colaborar con el gobierno de Evo Morales, y viceversa. Muchos(as) observadores concuerdan, desde luego, en que se ha reconstituido tanto la unidad del “pueblo boliviano”, como la de su Estado.

¹² No se puede descartar del todo: Pando tenía un padrón electoral de apenas 30 000 personas que creció 32% entre enero y diciembre de 2009; el MAS, por su parte, mejoró su resultado de 20.5% en 2005 a 44.5% en 2009 (aun así, la mayoría de los votos en las elecciones nacionales fue a la derecha, que era suficientemente cínica como para haber presentado a Leopoldo Fernández, entonces encarcelado en La Paz, como candidato a vicepresidente).

Un ejemplo de esa lectura es la que hace el actual secretario de Política y Área de Estrategia y Campaña del partido político español “Podemos”, Íñigo Errejón, en su tesis doctoral *La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009): un análisis discursivo*.¹³ Desde una perspectiva fundada principalmente en el trabajo de Ernesto Laclau, Errejón sostiene que “el MAS y Evo Morales han funcionado como condensadores, significantes vacíos, de una reconstrucción del ‘Pueblo boliviano’, afirmándose como su representante legítimo ante un “‘afuera constitutivo’ minoritario, que en el caso boliviano es una ‘oligarquía antinacional’ y potencialmente separatista”.¹⁴ En este sentido, el MAS habría logrado convertirse en actor hegemónico, ya que determina la agenda y los términos de la discusión política nacional, y el resto de los actores adquiere su sentido con relación a ese partido. Después de años de confrontación, el partido gobernante habría alcanzado una “victoria relativa” que “asegura la conducción estatal por el oficialismo, y la preeminencia de sus marcos discursivos en la discusión política boliviana”,¹⁵ gracias sobre todo al hecho de haber integrado la demanda autonomista de descentralización departamental al Estado plurinacional y desarrollista: “Así ha fragmentado al bloque opositor, seduciendo a buena parte de él a través de la inclusión subordinada de sus propuestas en la reforma general del Estado”.¹⁶

Según mi juicio, esta lectura “posmarxista” parte de una fetichización problemática del lenguaje y una limitación injustificable del análisis en la escala “nacional”, que es presupuesta de manera relativamente irreflexiva como el lugar principal de la

¹³ Íñigo Errejón Galván, *La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009): un análisis discursivo*, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2011, p. 425. En <http://eprints.ucm.es/14574/1/T33089.pdf>.

¹⁴ *Ibid.*, p. 424.

¹⁵ *Ibid.*, p. 427.

¹⁶ *Ibid.*, p. 573.

lucha por la hegemonía y de la realización de lo político. Considero además que ese enfoque del análisis del discurso carece de una teorización convincente de la relación entre la producción de sentidos y la construcción de Estado. A esa lectura, que sostiene que el MAS estaría conduciendo el Estado (es decir, que el gobierno habría logrado realizar un Estado “plurinacional” y/o “desarrollista” hegemónico), quiero oponer una visión que entiende la estructuración estatal y la (des)articulación política en términos graduales, poniendo énfasis en la diferenciación entre múltiples escalas geográficas. Especialmente en Bolivia, donde la existencia misma del “conjunto nacional” siempre está en vilo y la unidad del Estado se cuestiona permanentemente,¹⁷ es necesario problematizar los niveles en que se produce, o no, hegemonía y Estado, pensando éste como una relación social o, más exactamente, como la condensación material de una relación de fuerzas.¹⁸

El teórico boliviano René Zavaleta ha puesto énfasis en la precariedad que esa relación de fuerzas ha revestido históricamente en Bolivia debido a que la sociedad boliviana constituye lo que él denomina una “formación social abigarrada” en la cual existe “una diversidad de sociedades, es decir, un conjunto de relaciones sociales, modos de producción, concepciones del mundo, lenguas y estructuras de autoridad o tiempos históricos, cuyo rasgo central es la condición de una sobreposición desarticulada”.¹⁹ Esa no-unificación de la sociedad y de sus grupos dominantes habría

¹⁷ La lucha contra el “centralismo” de la Media Luna es sólo un ejemplo de ello, de ahí que el historiador José Luis Roca puede afirmar que “la historia de Bolivia no es la historia de la lucha de clases. Es más bien la historia de sus luchas regionales”. José Roca, *Fisonomía del regionalismo boliviano: la otra cara de la historia*, 3ª ed., Santa Cruz de la Sierra, *El País*, 2007. Por cierto, lo que Roca no ve es que las luchas regionales no son más que una expresión específica, histórica y geográficamente concreta de la lucha de clases.

¹⁸ Nicos Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*, México, Siglo XXI, 1979, p. 154.

¹⁹ René Zavaleta Mercado, *La autodeterminación de las masas*, edición de Luis Tapia Mealla, Bogotá/Buenos Aires, Siglo del Hombre/Clacso, 2009, p. 24.

dado lugar a un “Estado aparente”, “donde en realidad se llama Estado, por nominalismo, a una fracción [de clase]”.²⁰ La evaluación de Errejón y otros observadores implica la suposición de que el MAS hubiese logrado superar esa condición de “Estado aparente” y articular un Estado hegemónico que ahora “conduce”. Esto significaría que el Estado boliviano constituiría una unidad integrada con autonomía relativa, es decir, donde existe un nivel propiamente político separado (en grado variable) de los intereses económicos directos.

ZONA EUREKA KM 3, COBIJA, PANDO,
10 DE SEPTIEMBRE DE 2009

El 10 de septiembre de 2009, es decir, un día antes del primer aniversario de la masacre de Porvenir y unos meses después de la inauguración del primer “Asentamiento Humano”, se desarrolló el Octavo Encuentro del Bloque de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Norte Amazónico de Bolivia (BOCINAB)²¹ en la sede de la federación campesina de Pando en Cobija. En el orden del día había distintos temas importantes: la cuestión de las elecciones generales a realizarse en diciembre, los planes del gobierno de Evo Morales de construir una represa hidroeléctrica en el río Madera y la organización de los últimos detalles del acto de homenaje en Porvenir al día siguiente. Cuando se llegó

²⁰ *Ibid.*, p. 129.

²¹ El BOCINAB fue fundado en enero de 2003 e integra a la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Pando (FSUTCP), Federación Departamental de Mujeres Campesinas de Pando “Bartolina Sisa” (FDMCP-BS), Central Indígena de Pueblos Originarios de la Amazonía de Pando (CIPOAP), Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos Regional Vaca Diez (FSUTCR-VD), Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos Regional Madre de Dios (FSUTCR-MD), Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Guayaramerín (CSUTCG) y la Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia (CIRABO).

a debatir este último punto, una dirigente campesina irrumpió con una noticia desconcertante:²² “Nosotros teníamos elaborado un programa [para el homenaje], pero éste ya fue modificado por la Prefectura. Anoche llegué de La Paz y me encuentro con otro programa, elaborado por el ministro de la Presidencia, Juan Ramón Quintana. Hay palabras del prefecto que no tienen nada que ver.”²³ La noticia causa una indignación generalizada “Hay que averiguar si el ministro llega hoy o mañana, y ver si se puede hablar con él”, propone otra dirigente. “[Quintana] se fue con mentiras, ahora está reunido con el Prefecto. Si quiere coordinar con nosotros, ¡que venga él aquí!”, responde la primera. Un dirigente interviene: “¡El ejecutivo no tiene credibilidad ni respeto, y no tenemos por qué hacer caso a él! [...] Aparte de nosotros nadie más puede manejar otro programa, porque ellos no han vivido lo que nosotros hemos vivido. ¡Debemos hacernos respetar y escuchar!” Una activista da otra noticia que causa el malestar de los presentes: hay una convocatoria del Comité Cívico de hacer una caravana a Porvenir y luego festejar una misa. “¿Con qué moral los del Comité Cívico van a ir allá a realizar una misa?”, pregunta una dirigente, y sugiere pedir medidas de seguridad. La situación parece no tener salida, porque las autoridades no están dispuestas a dialogar. Ante ello, algunos(as) dirigentes recuerdan la importancia de la organización propia, de ser necesario contra el gobierno. Son las organizaciones que integran el BOCINAB las que “deberían

²² Esta y las siguientes citas provienen de la “Memoria del Octavo Encuentro del BOCINAB”. En un gesto de mucha confianza, los activistas del Norte Amazónico me entregaron éste y otros documentos. Dado que el debate, cuya transcripción cito aquí, se desarrolló “fuera de escena”, como un “discurso oculto” de los dominados lejos de los ojos observantes de los poderosos y de investigadores, opté por mantener el anonimato de las y los participantes. Asimismo, señalo que he corregido ligeramente la sintaxis y la ortografía de la minuta.

²³ Bloque de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Norte Amazónico de Bolivia (BOCINAB), *Memoria del Octavo Encuentro del BOCINAB*, 10 de septiembre, 2009.

estar armando la agenda para mañana”, concluye una dirigente campesina. “Siempre ha habido que son ellos los que imponen su programa y los actos a realizarse. Los que componen el BOCINAB deben ponerse fuerte. ¡Las organizaciones deben reposicionarse!”

Pero la organización del acto de homenaje no es el único asunto que generó desacuerdo entre las autoridades y las organizaciones campesinas e indígenas, como quedó de manifiesto en el debate sobre las listas de candidatos del MAS para las elecciones en diciembre de 2009 que, en principio, fueron consensuadas al interior de las organizaciones sociales. El tono de la discusión quedó marcado con el primer pronunciamiento de uno de los dirigentes, quien relata el ambiente que reinaba en una reunión con las autoridades unos días antes:

¡Juan Ramón de la Quintana [sic] y el Prefecto no respetan! A cada hora llegaba la lista de los candidatos y no se sabía a cuál de las listas creer. No deben abusar con las organizaciones. [Quintana emitió] una convocatoria [para un encuentro] de 5 a 12 de la noche y jamás puso la cara. Los compañeros del Beni y nosotros nos sentimos molestos por este hecho, no hay respeto, pues el ministro no puso la cara y decidimos irnos. Se elevó un documento de desconocimiento a esta autoridad.

Una dirigente de la Federación de Mujeres Campesinas lo segunda:

En lo político no se están respetando las decisiones de las organizaciones sociales. En Asamblea se han consensuado los candidatos, y lo mismo hicieron los indígenas. Pero [se impusieron] por encima de las decisiones que han tenido en el cabildo de los indígenas, es una burla, porque no han tomado en cuenta la decisión de la organización, no se ha respetado. [...] A la Federación de Mujeres [tampoco] se la ha tomado en cuenta. [...] Los candidatos que han puesto no son de consenso y ni siquiera los conocemos.

Los campesinos e indígenas se encuentran en una encrucijada: por un lado entienden que no tienen incidencia real sobre los procesos políticos y, por el otro lado, se sienten obligados a demostrar su compromiso con el gobierno, al que a pesar de todo ven como “suyo” y del que temen represalias si no manifiestan su apoyo, como había ocurrido unos meses antes. La decisión de apoyar o no a los candidatos impuestos por el gobierno es tanto más angustiante porque todas y todos los reunidos saben que no apoyarlos implicaría el peligro del retorno de la clase dominante tradicional. Y lastimosamente, las cosas se tornarían aún más complejas cuando una representante del Bloque Oriente interviene en el alboroto general causado por la indignación para observar que las organizaciones no sólo sufren la imposición, sino también la injerencia directa del gobierno:

Ningún sector está de acuerdo con la lista de candidatos y eso debe llevarnos a pensar en la organización. Hay organizaciones que han venido obedeciendo la agenda del gobierno, y nos hemos olvidado de nuestra agenda orgánica [...] El gobierno ha agarrado a las cabezas de las organizaciones para negociar y eso no debió ser. Esta situación ha sido lo típico de todos los gobiernos que siempre han entrado [...] Cuando nosotros volvamos a retomar nuestra fortaleza y unidad vamos a demostrar esto. Nosotros [...] decimos que vamos a tener que volver a votar por los patrones porque están sólo por el instrumento político.

MEMORIA/DESPOJO

El encendido debate de las y los dirigentes campesinos toca, a mi manera de ver, tres grandes campos de problemas que tienen que ver con la realización concreta del proyecto político “nacional” del MAS. El primero de estos campos se refiere a lo que las y los campesinos perciben, a todas luces, como una especie de “despojo de la memoria de su lucha”. Este despojo es a la vez simbólico y

material: el día después de esa reunión, en el acto cuya realización fue monopolizada por las autoridades del MAS, se inauguraría un “Monumento a los Caídos” en el lugar de los hechos. “A la memoria de los mártires por la dignidad nacional”, dice la dedicatoria del monumento, seguido por catorce nombres, y uno de ellos es el del único “autonomista” que murió ese día. Ese relato de la “nación”, como también su construcción material, ofuscan simbólicamente la lucha llevada a cabo por las y los campesinos; lo mismo ocurre con la invitación al Comité Cívico, nada menos que la principal organización de los autores de la matanza, a participar en el acto de homenaje. Ellos, que “no han vivido lo que nosotros hemos vivido”, imponen su lectura (“como siempre ha habido”, como dicen), la de la “dignidad nacional”, que en los hechos integra los núcleos clasistas patrimonialistas y borra, tendencialmente, la memoria de lucha antioligárquica campesina. “Definir un ‘nosotros’ en términos nacionales [...] tiene consecuencias”, señalan Philip Corrigan y Derek Sayer:

Tales clasificaciones son medios para un proyecto de integración social que implica también, inseparablemente, una desintegración activa de otros polos de identidad y otras concepciones de la subjetividad. Proporcionan una base para la construcción y la organización de la memoria colectiva —la escritura de la historia, la fabricación de una “tradicción”— que es, inseparablemente, una organización activa del olvido.²⁴

TIERRA/TERRITORIO

Esa violencia simbólica, que se materializa en monumentos, misas etc., no se limita a despojar a las y los campesinos del derecho de

²⁴ Philip Corrigan y Derek Sayer, “La formación del Estado inglés como revolución cultural”, en *Antropología del Estado: dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, La Paz, PNUD, 2007, p. 80.

recordar a sus compañeros muertos en sus propias palabras. El despojo de la memoria de la lucha campesina tiene una dimensión absolutamente terrenal (material), que constituye el fundamento sobre el cual se erige esa violencia simbólica: los conflictos entre el gobierno y campesinos e indígenas sobre el proceso de repartición de la tierra. Y es que la “Revolución Agraria” de Evo Morales fue fuertemente contestada por estos sectores, debido a que en vez de abrogar el llamado “Decreto Barraquero”, lo incorporó a la “Ley de Reconducción Comunitaria” (Ley 3545). Con ello, dotó de títulos a una clase terrateniente que nunca los había tenido, y le garantizó un importante control territorial. “No permitiremos ni reconoceremos el reglamento a la Ley 3545 [...], sin que éste sea antes socializado, consensuado y aprobado por el sector campesino del Departamento de Pando”, manifestaron los campesinos en el año 2007 (de hecho, la Ley 3545 ya estaba en vigencia) en un taller de preparación para una “Mesa de Diálogo” con representantes del gobierno. Y, con un tono que no dejaba lugar a dudas añadieron: “No se permitirá el reconocimiento de las 15 000 hectáreas para el otorgamiento de derechos concesionales maderables y no maderables”, que es la figura legal con que se dotó de tierra a los latifundistas.²⁵

En realidad, lo que hizo el gobierno del MAS fue acelerar el proceso de saneamiento que, gracias exclusivamente a la lucha campesina, estaba en curso desde hace ya seis años, y que no se había concluido debido a la oposición terrateniente dentro y fuera del Estado:

Cuando llegó Evo en 2006, la conquista por la tierra y el territorio ya estaba dada. Las luchas campesinas e indígenas ya lo habían logrado, ya se había hecho el saneamiento de tierra, ya se habían entregado

²⁵ FSUTCP, *Matriz de preparación de la mesa de diálogo, Taller de construcción colectiva de propuestas*, 23 de mayo, 2007.

muchos títulos. Había un proceso de conciencia sobre la tierra y el territorio, pero también una conciencia política.²⁶

Por supuesto que no es cosa menor haber terminado ese proceso, sin embargo, al hacer esto, el gobierno no sólo terminó validando los derechos ilegítimos de los barraqueros sobre el territorio, sino que realizó, sobre todo en los meses posteriores a la masacre de Porvenir, un proceso de distribución masiva de tierras a ese sector. En total, tan sólo en Pando el Estado Plurinacional validó 1.2 millones de hectáreas (en concesión a 40 años) a empresas madereras; en el mismo departamento, entre concesiones y propiedades se ha dotado de casi un millón y medio de hectáreas a los patrones terratenientes, quienes, según varios sindicalistas campesinos, han acaparado las mejores áreas de la selva.²⁷ Irónicamente, la mayor parte de esas dotaciones se dieron después de la masacre, cuando “había un descenso del sector campesino, de su emergencia de masa”, como explica el intelectual y activista amazónico Abraham Cuellar. “¿Eso fue algo que negociaron?”, le pregunté durante nuestra entrevista. “¡No, fue impuesto [...], fue impuesto por encima de las decisiones indígenas-campesinas del Norte Amazónico! No se consultó, no hubo un consenso de la gente para que se aprobara eso, pero se hizo. Y eso es un error”.²⁸

La dotación de tierras sigue siendo uno de los principales temas de conflicto entre el sector indígena-campesino y el gobierno

²⁶ Entrevista a Abraham Cuellar, activista campesino, integrante del Poder Amazónico Social (PASO) y exsenador de Pando, realizada en Cobija, 22 de febrero, 2012.

²⁷ Börries Nehe, *Tierra de nadie, tierra de todos. Estado, espacio y luchas campesinas en el Norte Amazónico de Bolivia* (Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 2015), p. 390. En <https://www.scribd.com/doc/285799475/Tierra-de-nadie-tierra-de-todos-Estado-espacio-y-luchas-campesinas-en-el-Norte-Amazonico-de-Bolivia-PDF> e Instituto Nacional de Reforma Agraria [ed.], *Pando: tierra saneada con la reconducción comunitaria*, La Paz, INRA, 2010.

²⁸ *Loc. cit.*

nacional, en parte porque falta tierra suficiente para nuevas comunidades campesinas, y porque la política de tierras del MAS garantiza, en última instancia, la reproducción de la clase terrateniente y del orden patrimonialista. Ante ello, borrar la memoria de lucha y la línea divisoria entre “nosotros” y “ellos” no es un acto inocente.

INJERENCIA/IMPOSICIÓN

Esto nos lleva al segundo campo de problemas, que tiene que ver con las formas en que el gobierno nacional resuelve este y otros conflictos, y cómo moviliza el “apoyo” a sus políticas. Cuando la dirigente lamenta que “el gobierno ha agarrado a las cabezas de las organizaciones para negociar”, lo que señala es que hay un proceso de cooptación de las dirigencias que ha sido “típico de todos los gobiernos”. Ésta es la causa principal del debilitamiento de las organizaciones y del quiebre entre las cúpulas dirigentes y las bases, ambas tendencias se irían agravando en los meses siguientes. En esta relación, uno de los momentos claves se había dado apenas un mes antes de la reunión del BOCINAB, cuando el Congreso Orgánico de la FSUTCP fue “intervenido” por el ministro de la Presidencia, Juan Ramón Quintana, y el viceministro de Tierras, Alejandro Almaraz. La razón para la intervención fue el rechazo campesino a los planes del gobierno de construir una represa hidroeléctrica en el río Madera, y su oposición al programa de colonización.

En julio de 2009, el BOCINAB había publicado un comunicado titulado “Rechazamos el Plan Gubernamental de Asentamiento Humano así como Actividad Petrolera que Atentan la Vida e Integridad de la Amazonía”, con esta demanda calificaron los NAH como un “abierto y franco atentado sobre la vida e integridad de la Amazonía en general”, y lamentaron que:

igual que anteriores gobiernos neoliberales, de forma oculta e incon-sulta, arbitraria y unilateral el gobierno nacional pretende ejecutar el plan de asentamiento sobre la Amazonia. [...] Se percibe claramente que [el gobierno] no busca una solución integral a los problemas de la Amazonía en general ni de las comunidades campesinas e indígenas ni de los territorios indígenas.²⁹

El rechazo de las organizaciones indígenas y campesinas se debió, fundamentalmente, a dos puntos: en primer lugar, la orientación “productivista-desarrollista” de los NAH, de la cual se esperaba que transformara la “zona límite” de la Amazonía en un “polo de desarrollo”. Esto constituye una profunda contradicción con la orientación agroextractivista de campesinos e indígenas amazónicos, con todo el sentido que ellas y ellos han producido sobre su manera de relacionarse con el territorio amazónico, y con el discurso con el que se oponen a la destrucción de la selva por empresas y terratenientes. En segundo lugar, los sindicatos pedían titular primero a sus propios afiliados, y sólo después a los campesinos provenientes del Trópico de Cochabamba. En el fondo, la querrela no es únicamente sobre las capacidades de decisión sobre el reparto de la tierra (la ley INRA estipula que las federaciones campesinas departamentales tienen derecho a veto en ello), sino fundamentalmente a la política de la “importación” de cientos o miles de afiliados de las seis federaciones del Trópico de Cochabamba (cuyo presidente sigue siendo Evo Morales) que pone al gobierno nacional en una posición de poder prescindir de la integración de los sectores campesinos e indígenas locales. En vez de articular los sectores subalternos locales al proyecto “nacional” representado por el MAS, la región es conquistada vía

²⁹ BOCINAB, Resolución no. 001/2009 - rechazamos plan gubernamental de asentamiento humano así como actividad petrolera que atentan a la vida e integridad de la Amazonia, bocinab, 11 de julio, 2009. En www.bicusa.org/en/Document.102258.aspx.

un traslado geográfico del núcleo duro de la base electoral del partido gobernante.

Con su visita al Congreso de la Federación Campesina de Pando, los dos, ministro y viceministro lograron que la dirigencia campesina firmase un “acuerdo” con el gobierno, en contra de la voluntad explícita de sus bases. La descripción de este hecho se lee así:

El Congreso orgánico convocado por la Federación tenía como un único punto a tratar la modificación de su estatuto orgánico para incorporar la temática de recursos naturales; sin embargo, pese a que se había organizado el trabajo por comisiones, la visita no prevista del Ministro Quintana y el Viceministro Almaraz con el objeto de presentar nuevamente el plan de asentamientos humanos y lograr acuerdos, generó la molestia de muchos secretarios de las subcentrales y comunidades que incluso abandonaron la reunión.³⁰

El mismo documento señala también que “dadas estas circunstancias, el respaldo a la medida gubernamental por parte de dirigentes del Comité Ejecutivo de la Federación de Campesinos fue evidente”. En breve, el gobierno había logrado cooptar la dirigencia sindical que dio luz verde a los NAH, subordinándola al núcleo gobernante y alejándola de sus bases. En este sentido, el legado más importante de la política del MAS a partir del año 2008 parece ser “el debilitamiento de las organizaciones campesinas departamentales debido a las agendas políticas nacionales y regionales, así como por los procesos electorales y los asentamientos humanos”, como lo resume el CIPCA en su informe sobre el año 2009: “Adicionalmente a su debilitamiento ocasionado por la Masacre de Porvenir, han sufrido una fuerte injerencia política

³⁰ Pamela Cartagena y Massiel Saavedra, “Asentamientos humanos en Pando: explorando mejores condiciones de vida”, en *Mundos Rurales*, núm. 2, enero de 2010, p. 17.

en su vida orgánica. Esto ha debilitado sus relaciones con las organizaciones intermedias y comunales [...]”³¹

Para decirlo en pocas palabras, electoralmente hablando, el programa de los NAH dotó al MAS de una “autonomía relativa” del campesinado amazónico. Esta autonomía le permitió imponer a sus propios candidatos en contra de la voluntad de campesinos e indígenas, y negociar las cuotas de poder con la vieja élite patrimonialista, a la cual pudo ofrecer un *pool* de votos incondicionales. La manera en que se impusieron este y otros proyectos tuvo además el efecto nada secundario de debilitar fuertemente a las organizaciones campesinas. Esto, por supuesto, constituye un momento central en la cancelación de la clase campesina como sujeto político, lo que a mediano plazo preparó el terreno para las imposiciones múltiples desde el poder central del Estado y para la penetración de la Amazonía por el capital. En este sentido, se puede afirmar sin peligro a equivocarse que los NAH en Pando establecieron un precedente de los desarrollos posteriores en el TIPNIS. Por cierto, la historia termina como habían previsto los campesinos: la tierra no dio para la producción; los apoyos estatales terminaron después de las elecciones de 2010; algunos colonizadores talaron las maderas preciosas, y todos regresaron a casa. Mientras tanto el BOCINAB, como instancia central de la coordinación campesina-indígena, ha sido tan debilitado que dejó de funcionar por completo.

DESPLAZAMIENTO/RETORNO

El tercer campo de problemas debatidos en la reunión del BOCINAB, en septiembre de 2009, tiene que ver con lo que una dirigente campesina resume señalando que “vamos a tener que vol-

³¹ Centro de Investigación y Promoción al Campesinado, *Memoria - Informe de la Gestión 2009*, La Paz, CIPCA, 2010, p. 93.

ver a votar por los patrones porque están sólo por el instrumento político”. Se trata, pues, de la continuación de la vieja élite con otros medios, es decir, no de una élite transformada, sino de la misma élite, que utiliza los mismos mecanismos de dominación y explotación, pero cuya relación con el Estado boliviano pasa por algunos nuevos canales, como el MAS (el “instrumento político”). Este desplazamiento político del sector campesino e indígena ya fue claramente visible en 2009, pero se ha ido agravando fuertemente desde entonces. Tres años después, entrevisté a Doris Domínguez, dirigente de la Federación Departamental de Mujeres Campesinas de Pando “Bartolina Sisa” durante los años de mayor enfrentamiento. “Hemos sacado de la dependencia del Estado a las organizaciones en nuestra gestión”, contó ella:

[pero] después de haber sacado de donde estábamos, oprimidos, esclavos, [después de] haber logrado esa libertad para nosotros, para las organizaciones, llegamos a la lucha del 11 de septiembre, caminamos unos meses más, y se aprovechan ya, se hacen dueños de esa lucha del sector campesino las autoridades. Es donde toman ellos la dirección, todo lo que se llama ‘toma de decisiones’. Las autoridades la toman, y es donde el dirigente campesino no tiene esa fuerza para decir: ‘¡No, somos nosotros los que tenemos que llevar adelante este proceso de cambio que tanto ha costado!’ [...] Lo único que falta es que llegue a gobernar nuevamente el que está preso, que es Leopoldo Fernández [...]. Las mismas autoridades que estaban gobernando más antes son ellas las mismas que vuelven a gobernar.³²

Es decir, en el momento de la mayor fragilidad de la clase campesina amazónica, después de haber resistido años de extrema violencia por parte de los grupos tradicionales de poder, el núcleo gobernante en el Estado central tuvo *momentum* y lo supo apro-

³² Entrevista a Doris Domínguez, dirigente de la Federación Departamental de Mujeres Campesinas de Pando “Bartolina Sisa”, Cobija, 23 de febrero, 2012.

vechar: las y los campesinos carecían en buena medida de capacidades de hacer valer sus intereses y de defender su organización, lo que puso a los operadores del MAS en condiciones de cooptar las dirigencias y “hacerse dueño de la lucha”.

Al mismo tiempo, después de haber detenido a Leopoldo Fernández, el juicio por la matanza pendía como la espada de Damocles sobre los integrantes de la élite local. Y ahí ha seguido pendiendo desde entonces: ni una sola persona ha sido condenada por el asesinato de decenas de campesinos, ni siquiera Leopoldo Fernández, quien fue identificado sin lugar a dudas como autor intelectual de la masacre, y que hoy día vive bajo arresto domiciliario en una amplia casa en la Zona Sur de la ciudad de La Paz (sin que se haya concluido el juicio). La amenaza del juicio, la militarización del departamento de Pando y la imposición del gobernador interino pusieron al gobierno de Evo Morales en una posición muy favorable para negociar con la clase dominante en la región: tal como había ocurrido en el nivel nacional con la negociación de la NCPE entre los funcionarios gubernamentales y los representantes de la oligarquía, también en Pando se establecieron las cuotas de poder, prescindiendo, en perfecta concordancia, de tener en consideración al sector campesino-indígena.

En cuanto a ello, la renegociación de la relación entre Estado central y Estado departamental tiene dos momentos: en las elecciones de 2009 destacó la cancelación de todas las candidaturas campesinas y la imposición de candidatos que gozaban de la confianza de los operadores políticos del gobierno central, fue el momento propio de la imposición desde el Estado central y la cúpula del MAS. Desde entonces, y cada vez más abiertamente, el MAS ha generado espacios para personas pertenecientes a la estructura patrimonialista tradicional en Pando, que se volvieron a apoderar definitivamente de los aparatos estatales departamentales a partir del año 2010, bajo el cobijo del MAS, entiéndase. “El MAS ha cruzado ríos de sangre con la derecha aquí en Pando”, me co-

mentó un funcionario departamental que prefirió no revelar su nombre. “Donde los que masacraron en Porvenir, hoy día están trabajando en la Gobernación. El ministro de la presidencia ha hecho un pacto con mucha de esa gente. No está siendo enjuiciada, no está siendo procesada. Los están perdonando, gente que ha asesinado”.³³

Esto implicó no sólo un rápido alejamiento del MAS de la base campesina, sino también de los integrantes históricos del MAS en la región, que, con el beneplácito del partido nacional, fueron sustituidos.³⁴ El sociólogo Wilder Molina constata que lo mismo está pasando en el Beni y habla del reemplazo de liderazgos y militantes orgánicos por “adhesiones subvencionadas”: “Es increíble, y eso está patrocinado por la gente del gobierno. [...] Se ha reproducido por otra vía la misma estructura de gestión, los mismos grupos están en el poder, no ha cambiado nada. Y eso lo está fomentando el gobierno del Estado actual”.³⁵ La “subvención” consiste, pues, en ofrecer a los grupos tradicionales de poder el control sobre los aparatos estatales y el manejo del presupuesto del Estado departamental (y municipal), exactamente eso es lo que históricamente ha permitido su reproducción como *élite patrimonialista*, es decir, como élite no moderna que vive parasitariamente del presupuesto estatal, el cual distribuye de manera clientelar para garantizar su perpetuación como clase. Y esa es, también, la existencia histórica del Estado aparente en Bolivia.

Se trata, entonces, del retorno de la élite en sus propios términos y del despojo político de los sectores subalternos, en el sentido de que se los despoja activamente de las capacidades de decidir sobre sí mismos y sobre su territorio; capacidades que habían

³³ Entrevista a funcionario departamental, 24 de febrero, 2012.

³⁴ Ante la resistencia de los antiguos militantes, el MAS de Pando se dividió; la cúpula nacional dio reconocimiento al ala de los nuevos miembros de la vieja élite.

³⁵ Entrevista a Wilder Molina, sociólogo y abogado, realizada en Trinidad, Beni, 3 de junio, 2012.

construido en los años anteriores de lucha. A la organización activa del olvido corresponde la exclusión activa de la política. El dolor y la rabia que causa ese desplazamiento se reflejan en las palabras de Luis Mayo, secretario ejecutivo de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de Pando, cuando habla de las autoridades del MAS que controlan el departamento:

Es gente que ha sido de derecha, es gente que ha ocupado grandes cargos en la gobernación, es gente que ha estado en contra del proceso, es gente que ha estado masacrando a campesinos el 11 [de septiembre] [...]. No podemos, que esta gente está en mando, no podemos. ¡Si era para que esta gente se fuera [...], y hoy se infiltran allí, [...]! No podemos, nosotros como campesinos no podemos estar. No podemos, porque nos han masacrado, porque han quemado instituciones, porque han apaleado a hermanos campesinos, han matado. Quieren que dejemos el cambio para ellos. ¡No era para ellos el cambio, era para nosotros, para la gente más vulnerable!³⁶

El hecho que Doris Domínguez y Luis Mayo, ambos sobrevivientes de la masacre, usen el vocabulario del discurso oficial (“el cambio”) para referirse a las esperanzas de transformación política y social del sector campesino amazónico es, creo yo, una manera de adoptar una distancia crítica y exigir al “gobierno de los movimientos sociales” que cumpla con lo que su autodenominación promete. Pero hay, también, una amarga ironía en las palabras de los dirigentes, por un lado, porque si el cambio es “para ellos”, simplemente no hay cambio. Y, por el otro lado, porque el revés que la lucha campesina en la Amazonía sufrió después del 11 de septiembre de 2008 no sólo se debe a la masacre, sino sobre todo a la política adoptada por el gobierno central. Es decir, la implementación del “cambio” tal y como lo entiende el gobierno

³⁶ Entrevista a Luis Mayo, secretario general de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de Pando, efectuada en Cobija, 20 de agosto, 2010.

del MAS es la causa más importante del aborto del “cambio” tal y como lo entienden los campesinos amazónicos.

¿ESTADO? ¿HEGEMONÍA? ¿(PLURI-)NACIÓN?

El papel histórico del MAS en la región amazónica parece ser, desde luego, la unificación instrumental de aquella parte de la vieja élite lo suficientemente “moderna” como para entender que su inserción pragmática en un partido que lleva el socialismo en su sigla implica que su presencia en el Estado central es mediada por las estructuras partidistas, pero que en el nivel regional (departamental, local) es la misma élite la que puede dar forma y contenido al “proceso de cambio”. El MAS garantiza una participación en el ejercicio del poder en el Estado central, aunque para las élites patrimonialistas esta participación ha disminuido crecientemente desde el año 2000; aquí, el núcleo íntimo del gobierno, la nueva burocracia estatal y las nuevas élites sindicales, junto con sectores emergentes principalmente del mundo andino, ejercen un control considerable sobre los aparatos, lo que de ninguna manera excluye las posibilidades de negociación, como quedó ampliamente comprobado desde la reescritura de la NCPE. En el nivel regional, el atractivo del MAS para los sectores dominantes proviene de su doble función al estar “en el Estado” y “en la sociedad”: “en el Estado” garantiza la reproducción del modo histórico de las élites de insertarse en el Estado y reproducirse como clase (incluyendo el ejercicio de la dominación) a través del acceso al presupuesto departamental y municipal y su distribución clientelar. “En la sociedad”, el MAS cumple el papel de debilitar las posibilidades de organización autónoma de campesinos e indígenas en la región a través de la cooptación de sus dirigencias y otros mecanismos de fragmentación. De esta manera, el MAS promete la “integración” de los dominados al nuevo viejo orden político, una “inte-

gración” que, insisto, no tiene nada de articulación hegemónica, sino que se trata de la incorporación instrumental y clientelar de las cúpulas de las organizaciones otrora independientes.

Desde luego que el discurso gubernamental de “sentar soberanía” y “consolidar lo nacional-boliviano” no corresponde a un proceso real de “construcción de Estado”, ni en su acepción “nacional”, ni mucho menos “plurinacional”. No hay construcción de un proyecto de Estado hegemónico (nacional o plurinacional) con base en una estrategia de acumulación y una articulación política rigurosa de los sectores populares. Lo que hay, por el contrario, es una superposición contradictoria entre, por un lado, un modelo de acumulación defendido por el núcleo gobernante en el Estado central que se basa fundamentalmente en la extracción y exportación de hidrocarburos y que se implementa en un nivel “nacional”, con fuerte participación de las élites locales en las ganancias a través del reparto del Impuesto Directo a los Hidrocarburos (IDH); y, por el otro lado, la reproducción de formas históricas de acumulación de las élites terratenientes locales, insertadas en el espacio global del capital vía la economía de la soya, de la castaña, de la madera, etc. Mientras que la resistencia de campesinos e indígenas contra los proyectos de “desarrollo” del gobierno y contra la embestida de empresas y patrones ha sido un permanente dolor de cabeza para los gobernantes, no parece existir ninguna incompatibilidad entre las estrategias de acumulación de las élites locales y el modelo gubernamental desarrollista y neoextractivista. Al contrario: la economía en la Amazonía, resume Wilder Molina,

[...] sigue siendo una economía extractivista altamente depredadora, basada en una explotación radical de los recursos y de la mano de obra [...]. El modelo de desarrollo no ha cambiado. Y varias de las cosas que el gobierno promueve como idea de desarrollo están en el mismo sentido de ese modelo tradicional. Copar las tierras para

el uso agropecuario, esa es la idea del Estado: de que hay que copar las tierras amazónicas, [...] hacer agricultura a gran escala, mecanizar el agro, hacer agroindustria con la idea del modelo cruceño.³⁷

La superposición entre esas estrategias de acumulación se reproduce también políticamente, en la medida en que el Estado boliviano se acopla a los espacios patrimonialistas. No hay, pues, ni siquiera una unificación económica y políticamente dominante de ese bloque, y esto implica que tampoco hay una construcción de un Estado como una unidad integrada con autonomía relativa, ésta sigue, por el contrario, en su condición histórica abigarrada. Huáscar Salazar resume esto con la expresión afortunada de que no hay “ni siquiera un proyecto nacional-popular”:

lo grotesco de este patrón de acumulación parte de que éste es definido por las instancias gubernamentales como un proyecto comunitario sostenido en las bases de un modelo desarrollista nacional-popular, pero que en realidad se inscribe en el capital global de una manera en que ni el propio neoliberalismo logró consolidar y que muy poco tiene de “nacional”.³⁸

Los conflictos entre las organizaciones sociales y el gobierno en los últimos años demostraron la incompatibilidad de esa estrategia de acumulación con un eventual proyecto social y de Estado que articulase los sectores indígenas, campesinos y populares “nacionales”, incluyendo la región amazónica. Aquí, los campesinos e indígenas han podido inscribirse en el Estado y en el cuerpo político “nacional” en la medida en que ellas y ellos han luchado

³⁷ Entrevista a Wilder Molina Argadona, sociólogo y abogado, realizada en Trinidad, Beni, 2012.

³⁸ Huáscar Salazar, “Se han adueñado del proceso de lucha”, en *Horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Facultad de Economía/Centro de Estudios del Desarrollo Económico y Social, 2015, p. 262.

por su autonomía y por el quiebre de las relaciones históricas de dominación. En el momento en que dejaron de hacerlo porque “no podían dar más”, como dice Luis Mayo, en ese momento se vuelve a imponer la heteronomía del “Estado” y del “capital”, es decir, del mando político en el Estado central acoplado con la dominación patrimonialista, sustentados ambos por su inserción en las dinámicas del capitalismo global cuya reproducción ampliada buscan garantizar.

En este sentido, el hecho de que el gobierno de Evo Morales produce las condiciones para que los grupos dominantes patrimonialistas puedan reproducirse en y a través del Estado y de su acceso a los recursos es también una manera de controlar políticamente a la clase campesina a través de los mecanismos históricos de la dominación en la región. Su anulación como sujetos políticos en el Estado y el acoplamiento de éste con los modos patrimonialistas de la dominación son, *sensu stricto*, momentos en la producción de las condiciones para la valoración del capital. Esto quiere decir que no hay Estado hegemónico en Bolivia, sino la perpetuación del Estado aparente. Y por lo mismo, no hay “pueblo”, sino una formación social abigarrada.

EL MOVIMIENTO INDÍGENA EN LA AGENDA ELECTORAL BOLIVIANA: UN ANÁLISIS DEL DISCURSO PERIODÍSTICO DE *LA RAZÓN* EN LAS ELECCIONES DE 2014

*Lázaro M. Bacallao-Pino**

INTRODUCCIÓN

Las elecciones son una de las dinámicas centrales de la democracia representativa y, en consecuencia, del Estado-nación, como forma dominante de la política instituida en la modernidad. En consecuencia, las campañas electorales resultan periodos de particular relevancia en términos de la comunicación política y de movilización discursiva en torno a los principales debates sobre las cuestiones vinculadas al Estado-nación.

En tal sentido, algunos autores destacan que los movimientos sociales amplían la dimensión política tradicional, planteando la superación del estatismo como espacio único a través del cual se solucionan los conflictos y las contradicciones de las sociedades contemporáneas y cuestionando si los canales institucionales de

* Maestro en Comunicación Social por la Universidad de La Habana y doctor en Sociología por la Universidad de Zaragoza. Actualmente se desempeña como investigador de la Facultad de Ciencias Sociales y del Trabajo Universidad de Zaragoza (lbpino@unizar.es).

comunicación entre los ciudadanos y el Estado constituyen una vía adecuada y suficiente de comunicación política.¹ Esta expansión de la comunicación política como resultado de la acción colectiva tiene su expresión, de acuerdo con diversos análisis,² en fenómenos como la apertura de la agenda pública o la democratización de la esfera pública, gracias a la apropiación de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) y, en particular, de las redes sociales digitales, por parte de los movimientos.

La relación de los movimientos sociales con el sistema hegemónico de comunicación ha sido un tema también recurrente como parte de los estudios sobre estos actores colectivos y la dimensión comunicativa. Al respecto, Dieter Rucht³ identifica cuatro posibles estrategias comunicativas de los movimientos sociales respecto al sistema comunicativo hegemónico: abstención, ataque, alternativa o adaptación. Esta clasificación muestra cierta tendencia, presente en los análisis sobre la cuestión, a analizar la dimensión comunicativa en los movimientos sociales y los usos de las TIC a partir de una relación de acción-reacción con el sistema ya señalado.

En este contexto teórico, se realiza un análisis del discurso de uno de los principales periódicos bolivianos, *La Razón*, durante la campaña electoral de 2014, con el propósito de identificar los principales ejes temáticos y las tendencias fundamentales de los discursos periodísticos en relación con la representación de los movimientos de los pueblos originarios en referencia a la campaña. El principal objetivo es problematizar la mediación comunicativa ejercida por este actor colectivo, en un contexto de par-

¹ Claus Offe, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Sistema, 1988.

² Alinta L. Thornton, "Does the Internet create democracy?", en *Ecquid Novi: African Journalism Studies*, núm. 22, 2001, pp. 126-147.

³ Rucht Dieter, "The quadruple 'A.' Media strategies of protest movements since the 1960s", en W. Van de Donk y Dieter Rucht [eds.], *Cyber protest: new media, citizens, and social movements*, Nueva York, Routledge, 2004, pp. 25-48.

particular densidad comunicativa política y en un escenario nacional general marcado por un profundo debate acerca del proyecto de nación y el papel de los pueblos originarios en el mismo.

No existen, hasta donde sabemos, estudios previos de este tema desde el enfoque que se propone en este ensayo, si bien la perspectiva del análisis del discurso mediático resulta frecuente y de larga tradición en los análisis sobre campañas electorales. A ello se añade, en este caso, la reconocida relevancia que otorgan los movimientos sociales contemporáneos, incluido el movimiento indígena, a la dimensión comunicativa, al punto de haberse considerado el zapatismo como la primera guerrilla informacional de la historia.⁴

LOS PUEBLOS ORIGINARIOS Y EL PROYECTO DEL MOVIMIENTO AL SOCIALISMO (MAS)

Una cuestión central en los debates en torno al proceso boliviano ha sido precisamente la relación del proyecto masista con los pueblos originarios. Existen, al respecto, posiciones diversas e incluso opuestas.

Por un lado, algunos autores subrayan los avances en el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios bolivianos como parte del proyecto masista, destacando que el gobierno de Evo Morales ha mantenido “en alto los intereses colectivos generales de *todos* los trabajadores, de *todos* los indígenas”.⁵ Tal perspectiva sostiene que el plurinacionalismo, la autonomía y el republicanismo de lo común han supuesto la justicia en favor de los

⁴ Manuel Castells, *La era de la información. Volumen 1: La sociedad red*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

⁵ Álvaro García Linera, *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2011, p. 22.

pueblos originarios, que cristaliza en lo que se ha denominado un “socialismo comunitario del vivir bien”.⁶ El caso boliviano se suele considerar paradigmático en el llamado despertar de los movimientos indígenas en América Latina y la llegada del masismo al poder se señala como expresión del protagonismo del movimiento indígena boliviano en la coyuntura política, al “catapultar a uno de los suyos, Evo Morales, a la presidencia de la república en 2005”.⁷

Por otra parte y desde un posicionamiento opuesto, otros autores cuestionan el supuesto carácter indigenista del proyecto masista, señalando el instrumentalismo de la reivindicación indígena del masismo, y su distanciamiento respecto a la reivindicación de un retorno del *ayllu* (es decir, la comunidad aymara). Incluso, “en la actualidad, algunos intelectuales denuncian la existencia de un ‘entorno blancoide’ que separaría al presidente [Evo Morales] de las bases campesinas y contribuiría a reproducir el colonialismo ‘bajo la máscara indigenista’”.⁸ En esta misma línea crítica, otros analistas destacan los límites de las formas institucionales y la falta de correspondencia entre las instituciones políticas que configuran la forma estatal implementada por el proyecto masista y las matrices político-organizativas y sociales de la mayor parte de los pueblos y culturas originarios bolivianos, sin lograr una superación del Estado como forma de dominio externo, colonizador, frente a las naciones comunitarias.⁹

Sobre este trasfondo tuvieron lugar las elecciones de 2014, en un contexto caracterizado además por una creciente división de los movimientos y organizaciones indígenas respecto al gobierno

⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁷ Atilio Borón, “Prólogo”, en Alberto Cimadamore, Robyn Eversole y John-Andrew McNeish [coords.], *Pueblos indígenas y pobreza. Enfoques multidisciplinares*, Buenos Aires, Clasco, p. 13.

⁸ Pablo Stefanoni, “Siete preguntas y siete respuestas sobre la Bolivia de Evo Morales”, en *Nueva Sociedad*, núm. 209, mayo-junio de 2007, p. 49.

⁹ Luis Tapia, “Una reflexión sobre la idea de Estado Plurinacional”, en *OSAL*, año VII, núm. 22, septiembre de 2007, pp. 47-63.

masista y lo que también se ha considerado como una creciente cooptación de, al menos, una parte de los movimientos sociales por parte de los gobiernos “progresistas” actuales en la región.¹⁰ En este escenario, resulta relevante el examen de cómo los medios de comunicación hegemónicos, en particular la prensa, construyeron la mediación comunicativa del movimiento indígena durante un periodo de tanta importancia en términos de comunicación política como fue la campaña electoral.

Para ello, se han analizado los discursos periodísticos de uno de los medios de prensa bolivianos más importantes: *La Razón*. Periódico que fue propiedad del Grupo Prisa de España y luego fue vendido en 2010 a un grupo venezolano, hoy en día es el segundo diario de circulación en un nivel nacional. De acuerdo con la legislación boliviana, la propaganda electoral sólo estaba autorizada a partir del 14 de julio, y la campaña electoral por los medios entre el 12 de septiembre y el 8 de octubre, pero se efectuó un seguimiento mediático más extenso: desde noviembre de 2013 hasta octubre de 2014, con el objetivo de lograr un estudio más prolongado e integral del tema, no limitado sólo al periodo en que los partidos realizan acciones de campaña mediáticas.

El análisis del discurso se ha realizado siguiendo la propuesta de Teun Van Dijk¹¹ (1990) para el relato periodístico, quien propone dos dimensiones principales en este relato: resumen e historia. El primero comprende el titular y el encabezamiento, mientras en la segunda se integran situación y comentarios. Estos últimos están constituidos por reacciones verbales y conclusiones. La situación, a su vez, aparece integrada por el episodio y los antecedentes. Cada uno de los elementos de este último par, también están conformados por dos aspectos: el episodio, integra a los su-

¹⁰ Raúl Zibechi, *Contrainsurgencia y miseria. Las políticas de combate a la pobreza en América Latina*, México, Pez en el árbol, 2010.

¹¹ Teun Van Dijk, *La noticia como discurso. Comprensión, estructura y producción de la información*, Barcelona, Paidós, 2010.

cesos principales y las consecuencias; mientras en los antecedentes se incluyen la historia y el contexto previo (hechos y circunstancias anteriores). Estas categorías, “además de organizar el contenido global (temas, macroestructura) de las noticias, desempeñan funciones cognitivas y sociales en la producción informativa y en la comprensión y memorización de la noticia”.¹²

EL MOVIMIENTO INDÍGENA COMO MEDIACIÓN EN EL DISCURSO MEDIÁTICO ELECTORAL

La presencia del movimiento social indígena en la agenda pública sobre las elecciones comenzó desde mucho antes del inicio oficial de la campaña electoral. En particular, en el discurso de los medios hay referencias al papel a jugar por este actor colectivo en las posibles alianzas electorales entre exmilitantes disidentes del partido de gobierno y exaliados del mismo. En tal sentido, los medios analizados subrayan aspectos como los propósitos de alianza entre los “librepensantes” (disidentes del MAS) y el proyecto de la Central de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ).

Estas dos organizaciones, sus líderes y exlíderes tienen un peso muy relevante en la representación mediática sobre el papel a desempeñar por el movimiento indígena en la campaña electoral. Así, los medios analizados destacan figuras como la de Adolfo Chávez, exdirigente de la CIDOB entre 2008 y 2012, y sus referencias a una estrategia de acción con el CONAMAQ. Los relatos periodísticos subrayan el enfrentamiento entre el gobierno masista y estas organizaciones. Las declaraciones de las fuentes citadas en el discurso señalan que “el movimiento indígena no va a ser baúl de nadie para que vengan los partidos y saqueen los conocimientos

¹² *Ibid.*, p. 254.

ancestrales como lo hizo el MAS” y que el “movimiento indígena ha dicho que en 2014 van a encararlo solos, más allá de que haya alianzas en el camino”,¹³ argumentando la condición circunstancial de las alianzas previas de las organizaciones indígenas con el masismo.

El discurso mediático sobre el posicionamiento crítico del movimiento indígena respecto al gobierno masista encuentra en el escenario de la campaña electoral un momento de particular relevancia para reflejar esa posición crítica. Sin embargo, el análisis de los medios muestra un énfasis no sólo en la autonomía del movimiento indígena (o, al menos, de una parte del mismo), respecto al gobierno masista, sino también en relación con los “disidentes directos” del partido gobernante en Bolivia, pues las alianzas con los mismos se considera que serán el resultado de una “orden de los pueblos”.¹⁴

Esta tendencia es coherente con una narrativa sobre la campaña electoral que pone énfasis en la fragmentación de la oposición al oficialismo —definida en términos de “una suerte de diáspora política”—,¹⁵ y en la división entre los propios pueblos indígenas. De hecho, en el discurso de los medios analizados se presenta una suerte de continuidad entre ambas divisiones, dado que la cuestión indígena es un eje central en las narrativas del discurso periodístico sobre la campaña electoral. Así, por ejemplo, en un artículo se llega a plantear que “puede haber una segunda vuelta y muy probablemente ésta sea entre dos indígenas: [Félix] Patzi contra Evo [Morales], porque la gente ahora tiene bien marcada una conciencia étnica y los indígenas se fueron a las ciudades” y

¹³ Ricardo Aguilar, “Disidentes y exaliados del MAS aún no logran unirse para 2014”, en *La Razón*, 17 de noviembre, 2013. En http://www.la-razon.com/nacional/Disidentes-exaliados-logran-unirse_0_1944405651.html (fecha de consulta: 17 de noviembre, 2013).

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Loc. cit.*

desde los titulares periodísticos se subraya que “disidentes y exiliados del MAS aún no logran unirse para 2014”.¹⁶

La cuestión del movimiento indígena también resulta una mediación en el discurso periodístico durante el escenario electoral, como parte de una serie de binomios que los medios subrayan en sus análisis de la campaña. Así, lo indígena atraviesa, en los relatos periodísticos, las tensiones cambia-colla, oriente-occidente, izquierda-derecha, o etnia-clase social. Ante ese contexto de dicotomías, el discurso periodístico subraya la necesidad de los equilibrios en la campaña electoral y, para ello, la centralidad del movimiento social indígena, al considerar fundamental la inclusión de “una figura representativa a nivel étnico, de los pueblos indígenas originarios”,¹⁷ en las distintas candidaturas. Se destaca que una pauta claramente instalada en el imaginario electoral boliviano se encuentra directamente vinculada al “fuerte impacto en términos simbólicos” de los movimientos sociales campesinos e indígenas, al punto que “todos los candidatos aspiran a tener a un campesino o un indígena como candidato sino a la presidencia, sí a la vicepresidencia”.¹⁸

Uno de los conflictos con una especial presencia en el discurso mediático sobre el movimiento indígena en la campaña electoral es el relacionado con la división en las organizaciones del movimiento en torno al apoyo o no al gobierno masista. En particular, se vincula la división entre miembros y líderes del CONAMAQ con la acusación, desde el sector oficialista de la organización (liderado por Hilarión Mamani) al sector crítico (liderado por el exdirigente Rafael Quispe), de “pactar con grupos políticos opositores al presi-

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ Ricardo Aguilar, “Binomio cambia-colla promete poco para las elecciones de 2014”, en *La Razón*, 3 de noviembre, 2013. En http://www.la-razon.com/suplementos/animal_politico/Binomio-cambia-colla-promete-elecciones_0_1936006404.html (fecha de consulta: 3 de noviembre, 2013).

¹⁸ *Loc. cit.*

dente Evo Morales con el propósito de buscar una candidatura en las elecciones de octubre”.¹⁹

La cobertura de los medios analizados sobre la campaña electoral otorga una particular importancia a los dirigentes y exdirigentes de las organizaciones del movimiento indígena que tienen un posicionamiento crítico del masismo. Estos sujetos son, de manera frecuente, fuentes citadas en los textos periodísticos sobre hechos vinculados a las elecciones y a la campaña. En general, estas fuentes ofrecen una perspectiva crítica del proyecto masista, como por ejemplo, Pablo Mamani, quien, citado en una de las notas periodísticas analizadas, señala su falta de respuesta

[...] a los intereses de los pueblos indígenas originarios del país que no se sienten representados por el MAS y que, por el contrario, fueron “marginados” del denominado proceso de cambio que nació desde las estructuras del campesinado, proletariado y las clases empobrecidas del país, pero que perdió su esencia cuando un grupo de “intelectua-loides” tomaron el control del proceso y lo distorsionaron.²⁰

Desde esta perspectiva, en el discurso periodístico se considera que los acuerdos políticos entre, por ejemplo, CONAMAQ y el Partido Verde, buscan crear nuevas plataformas políticas “que respondan a los intereses de los pueblos originarios.”²¹

Un argumento señalado con frecuencia en los textos para dar cuenta del posicionamiento crítico de un sector del movimien-

¹⁹ Rubén Ariñez, “CONAMAQ cercano al MAS sacó a golpes a grupo rival”, en *La Razón*, 15 de enero, 2014. En http://www.la-razon.com/nacional/Conamaq-cercano-alMASsaco-golpes-rival_0_1980401998.html (fecha de consulta: 15 de enero, 2014).

²⁰ *La Razón*, “El Partido Verde y CONAMAQ firman acuerdo político rumbo a elecciones 2014”, en *La Razón*, 28 de noviembre, 2013. En http://www.la-razon.com/nacional/Partido-Verde-Conamaq-politico-elecciones_0_1951604912.html (fecha de consulta: 28 de noviembre, 2013).

²¹ *Loc. cit.*

to indígena respecto al masismo, son los sucesos vinculados a los abusos cometidos contra los pueblos del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré (TIPNIS). En particular, tales sucesos se vinculan en los textos periodísticos a la candidatura de Fernando Vargas, candidato por el Partido Verde de Bolivia (PVB), al tratarse de un indígena mojeño nacido en la comunidad El Paraíso, ubicada precisamente en el TIPNIS. Los propios medios reconocen que “desde el principio, se le vio como la ‘candidatura simbólica’ de los indígenas disidentes del MAS”, aun cuando el propio Vargas subraya que “represento a los pueblos indígenas, pero en mi candidatura no represento únicamente a los indígenas, represento a todos los bolivianos; lo que busco es la unidad del pueblo boliviano”.²²

Sin embargo, a la vez que escenario de emergencia de nuevas plataformas políticas creadas para participar en la campaña electoral, el sector crítico del movimiento indígena también se presenta en el discurso de los medios y, a través de las fuentes antes mencionadas, como agente cuestionador de la propia dinámica de la democracia representativa, que tiene su máxima expresión en las elecciones. En tal sentido, los medios destacan el cuestionamiento que, desde organizaciones como CONAMAQ se realiza de los diputados oficialistas “que son de las naciones originarias, pero ellos nos dicen que son presionados por MAS, el Gobierno elabora las leyes y ellos sólo están para aprobar o rechazar”.²³ Algunas fuentes que asumen esta perspectiva llegan a considerar que “los diputados que están en la Asamblea no nos representan porque

²² Iván Bustillos Zamorano, “Luces, pasado y sombras de los candidatos”, en *La Razón*, 5 de octubre, 2014. En http://www.la-razon.com/suplementos/animal_politico/Luces-pasado-sombras-candidatos_0_2137586286.html (fecha de consulta: 5 de octubre, 2014).

²³ Dennis Luizaga, “Conamaq demanda 16 diputados”, en *La Razón*, 22 de septiembre, 2014. En http://www.la-razon.com/nacional/Conamaq-demanda-diputados_0_1910808969.html (fecha de consulta: 22 de septiembre, 2014).

ellos han sido elegidos por voto electoral; no por nuestras normas y procedimientos propios”.²⁴

Al mismo tiempo, en los discursos periodísticos analizados se encuentran textos en los cuales se da cuenta de la desacreditación de las alianzas entre movimiento indígena crítico y oposición masista con vistas a las elecciones, como la alcanzada entre Rafael Quispe y el Frente Amplio liderado por Samuel Doria. El cuestionamiento de tales alianzas por parte del oficialismo, sin embargo, se presenta en términos de falta de representación de quienes las realizan; es decir, tomando como base los principios de la democracia representativa, en contra de las lógicas y dinámicas propias de los movimientos sociales, que intentan superar los límites de la fórmula del modelo democrático mencionado.

El discurso mediático muchas veces asume esa misma perspectiva en su representación de la división al interior de los pueblos originarios respecto al masismo en el contexto de la campaña electoral, reduciéndolo a una oposición entre líderes. Así, por ejemplo, la nota acerca de la firma del pacto entre Rafael Quispe y el Frente Amplio de Samuel Doria se titula: “Rafael Quispe quiere ser el ‘indio que saque al indio’”²⁵ y el texto subraya especialmente esa tensión entre dos individuos: Quispe y Evo Morales.

Este conflicto entre sectores del movimiento indígena y, en particular, entre sus dirigentes y exdirigentes tiene uno de sus ejes narrativos centrales en los textos analizados en la cuestión de la traición y la “verdadera” representación. Desde una y otra parte del conflicto, se insiste en la idea de la traición a los pueblos originarios por parte del grupo/líder opuesto y se declara tener la “verdadera” representación de sus valores e intereses frente a esa traición. De esta forma, el conflicto al interior de las organizacio-

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ Rubén Ariñez, “Rafael Quispe quiere ser el ‘indio que saque al indio’”, en *La Razón*, 26 de febrero, 2014. En http://www.la-razon.com/nacional/Rafael-Quispe-quiere-indio-saque_0_2004999589.html (fecha de consulta: 26 de febrero, 2014).

nes y el movimiento indígena se expresa, como ya hemos señalado antes, en términos de representación, propios de la democracia representativa, en un contexto marcado precisamente por el momento más importante de sus dinámicas: las elecciones.

Un antecedente recurrente en los relatos periodísticos está directamente relacionado con el posicionamiento del CONAMAQ en su asamblea anual de febrero de 2013, cuando resolvió participar en las elecciones nacionales 2014 de forma independiente y sus representantes anunciaron una alianza con la CIDOB para consolidar un solo candidato que los representase en la campaña electoral. Esta decisión fue adoptada debido a la desafiliación del “Pacto de Unidad”,²⁶ base política del gobierno masista, de numerosos *su-yus* afiliados al CONAMAQ, hecho que también es sistemáticamente reiterado en los textos periodísticos al analizar la mediación del movimiento indígena en la campaña electoral. Este antecedente es asociado en el discurso periodístico a un posicionamiento crítico del movimiento indígena frente al gobierno de Evo Morales y la defensa de su independencia y autonomía respecto a la ideología de cualquier partido político.

En tal sentido, los medios destacan durante la campaña los eventos preparados y realizados por los pueblos indígenas, “muy dedicados a eso, determinados a ir a las elecciones como un movimiento indígena”, desvinculados de los partidos políticos.²⁷ Además, la focalización de la división existente en el movimiento indígena en relación al masismo en torno a los conflictos entre líderes, también lleva a incluir en el discurso periodístico la tensión entre

²⁶ Conformado por el CONAMAQ, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, CIDOB y por la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, CSUTCB, y la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Indígena Originarias Bartolina Sisa (FNMCIOS).

²⁷ Ricardo Aguilar, “Disidentes y exaliados del MAS aún no logran unirse para 2014”, en *La Razón*, 17 de noviembre, 2013. En http://www.la-razon.com/nacional/Disidentes-exaliados-logran-unirse_0_1944405651.html (fecha de consulta: 17 de noviembre, 2013).

los intereses personales y el interés social en sus análisis sobre la mediación de la dimensión indígena durante la campaña electoral. En este escenario dividido, desde las fuentes oficialistas, los medios destacan sus llamados a la unidad y a “entendernos todos y todas”, mientras que, desde el posicionamiento crítico al masismo, se señala que, al tener el MAS el monopolio del “discurso indígena”, podría ser “perjudicial” para la oposición tratar de quitarle esta bandera, pues se evidenciaría un acto artificial.²⁸

Por último, también se ha observado una tendencia singular cuando se compara con electoral de 2014 en Bolivia; los medios no vincularon el uso de las tecnologías de la información y la comunicación, en particular las redes sociales digitales, con el movimiento social. La utilización de estos recursos tecnológicos sólo fue considerada una particularidad de las elecciones de 2014 por:

[...] la fuerte presencia de las redes sociales en la observación e información en línea de todo cuanto ocurrió en las justas electorales. Desde esos soportes se denunció la existencia de papeletas marcadas y se publicó la fotografía de la papeleta de sufragio que identifica al Estado como “Estado Plurinominal”. También fue fuente de información sobre el conteo y cierre de mesas no sólo desde el exterior, sino desde diferentes puntos de Bolivia.²⁹

Además, también se consideró como “un hecho inusual” la publicación por un *hacker*, en un sitio web estatal, de una informa-

²⁸ Paulo Cuiza, “Oficialistas y opositores dan impulso a la carrera electoral”, en *La Razón*, 9 de junio, 2014. En http://www.la-razon.com/nacional/Elecciones-oficialistas-opositores-impulso-carrera-electoral_0_2067393278.html (fecha de consulta: 9 de junio, 2014).

²⁹ Carlos Corz, “La elección concluye con importante participación en Bolivia y el exterior”, en *La Razón*, 12 de octubre, 2014. En http://www.la-razon.com/index.php?url=/nacional/animal_electoral/Jornada-electoral-importante-participacion-Bolivia_0_2142385810.html (fecha de consulta: 12 de octubre, 2014).

ción falsa sobre la supuesta muerte del presidente Evo Morales, que obligó al mismo a desmentirla.³⁰

ALGUNAS CONCLUSIONES PRELIMINARES

En síntesis, lo campesino-indígena es una dimensión central en la cobertura de la campaña electoral en el medio de prensa analizado. Esta dimensión discursiva tiene una de sus líneas narrativas fundamentales en la tensión y los conflictos que se observan en el movimiento indígena y las organizaciones vinculadas al mismo, en particular el posicionamiento crítico de un sector frente al masismo. Esta cuestión resulta clave, dado el monopolio del discurso indígena asumido por el gobierno masista y la propia asociación discursiva del presidente Evo Morales a lo indígena.

Frente a esta circunstancia, hay varios acontecimientos que son momentos significativos de la creciente conflictividad en la relación entre el gobierno masista y los pueblos originarios y son incluidos, habitualmente, como antecedentes en el discurso periodístico. El conflicto del TIPNIS y la ruptura del Pacto de Unidad son dos de esos hechos, precisamente por su importancia como símbolos de la tensión y de la disputa sobre la representación de los intereses de los pueblos originarios, así como de la autonomía de sus organizaciones respecto a los partidos políticos, en particular el MAS.

La focalización que se observa de los relatos periodísticos sobre todo en los conflictos entre dirigentes y exdirigentes es coherente con la propia dinámica, las rutinas productivas mediáticas y el discurso periodístico, que tiende a centrarse más en individuos que en procesos y fenómenos colectivos. Ello, junto a la tiranía de la actualidad que caracteriza al discurso periodístico, explica, por

³⁰ *Loc. cit.*

una parte, la relevancia de la cuestión electoral en la cobertura, en particular la configuración de las alianzas en la oposición al MAS y, por otra, la menor presencia de discusiones de fondo especialmente complejas, como el debate sobre un modelo de Estado que se corresponda con una verdadera ruptura de la forma tradicional del Estado-nación.

Finalmente, y al escapar tal objetivo a los propósitos del análisis realizado al caso específico de *La Razón*, sería recomendable en un futuro, y tomando como punto de partida los resultados de este estudio, realizar un análisis comparativo de la presencia del movimiento de los pueblos originarios y sus organizaciones en el discurso periodístico durante la campaña electoral de 2014, tanto de otros medios del sistema comunicativo hegemónico boliviano como de espacios de comunicación alternativa asociados al propio movimiento y a sus organizaciones. Ello, sin lugar a dudas, ofrecerá una visión más compleja de cómo este importante actor sociopolítico de la realidad boliviana y sus tensiones con el oficialismo masista fueron representados en la agenda pública durante un contexto de especial densidad de la comunicación política, como es una campaña electoral.

¿PLURINACIONALIDAD O NACIONALISMO
PLURICULTURAL? EL PROCESO
CONSTITUYENTE Y LAS POLÍTICAS
DEL GOBIERNO DE ALIANZA PAÍS
EN EL ECUADOR DE LA “REVOLUCIÓN
CIUDADANA” (2007-2013)

*Pierre GausSENS**

También hay racismo en la izquierda,
sobre todo en la que se pretende revo-
lucionaria.

SUBCOMANDANTE
INSURGENTE MARCOS

La llegada al poder de una serie de nuevos gobiernos en América Latina, a lo largo de los años 2000, con la elección del gobierno de Chávez en Venezuela (1998), Lula en Brasil (2001), Kirchner en Argentina (2003), Morales en Bolivia (2005), Correa en Ecuador (2006), Ortega en Nicaragua (2006), Lugo en Paraguay (2008) o Mujica en Uruguay (2009), representó un giro a la izquierda en el panorama político regional. Este giro tiene raíces históricas en las

* Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Paul Cézanne, maestro en Derecho Laboral por la Universidad Central del Ecuador y doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México (pierre.gausSENS@gmail.com).

tres décadas anteriores, marcadas por las dictaduras y las contra-insurgencias militares, la imposición del neoliberalismo y de los planes de la política exterior imperial, así como la concomitante pérdida de legitimidad de los estados. En este contexto pos-1968, son entonces las resistencias y las luchas de los movimientos populares, como las de los pueblos originarios, de los campesinos sin tierra, de los obreros desocupados, de los jóvenes, de las mujeres, de todos los “sin”, las que generan las condiciones políticas propicias para la llegada al poder de nuevos gobiernos que, bajo la presión de la fuerza de movilización de estas clases y grupos subalternos, ahora rechazan la aplicación irrestricta del Consenso de Washington. En este sentido, el giro a la izquierda de los años 2000 debe entenderse en términos históricos como una consecuencia indirecta (inclusive indeseada), una especie de “daño colateral” de las resistencias populares al autoritarismo neoliberal.

En su oposición al Consenso de Washington y su presentación formal de izquierda, los gobiernos de este giro, más allá de las especificidades que pueden distinguirlos, comparten un rasgo central que radica en la cooptación simbólica, desde sus respectivas agendas políticas, de las demandas formuladas históricamente por las clases y grupos subalternos en movimiento, con el fin de poder metabolizar la impronta desde abajo dentro de las leyes del Estado y del mercado. Este proceso corresponde sobre todo con amplias reformas legales, pero en el caso de ciertos estados, como en Venezuela, Bolivia y Ecuador, con procesos constituyentes entendidos como las primeras y principales concesiones de los nuevos gobiernos frente a las luchas subalternas, cuyas innovaciones jurídicas transforman formalmente la institucionalidad del Estado mediante la integración de los ejes articuladores de estas mismas luchas dentro de la fuerza del derecho.

Es así como en Ecuador, el gobierno de Alianza País (AP) y las clases medias que lo sostienen perciben a las luchas populares, y en particular a las del movimiento indígena, como una amenaza ge-

neral para el orden de las cosas que el nuevo régimen busca construir, así como para la dolarización de la economía y, por tanto, para los ahorros y el poder adquisitivo de su electorado. Los recién electos administradores del Estado interpretan estas luchas como las principales causas de un estado preocupante de ingobernabilidad, cuya necesaria superación ha de pasar por una “refundación” del orden social dentro del proceso de la autollamada “revolución ciudadana”. En consecuencia, es con el fin de prevenir la “peligrosidad” de las clases y grupos subalternos que la nueva fracción de la burguesía en el poder del Estado, en concordancia con la tendencia filantrópica de sus cuadros, elabora en 2006 un programa electoral que hace ciertas concesiones a favor de los dominados. Y tal como en 1997, la primera concesión hecha consistió en la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente (ANC), pues

[...] está en juego la posibilidad de que la sociedad se apropie en forma articulada de la discusión de los grandes temas nacionales. Para lograrlo, la sociedad movilizadora [...] deberá acompañar estrechamente las deliberaciones de la Constituyente para adueñarse de la Constitución y luego presionar para que se cumpla lo acordado.¹

Son varias las innovaciones jurídicas que incuba el proceso deliberativo de la ANC, tales como los derechos de la naturaleza (*Pachamama*), el régimen del Buen Vivir (*Sumak Kawsay*) o el etnocidio. No obstante, la reforma institucional que aquí nos interesa se refiere al artículo primero de la nueva Constitución, el cual establece el carácter plurinacional e intercultural del Estado ecuatoriano. ¿De dónde vienen ambos conceptos? Su génesis histórica se ubica en la década de los ochenta, dentro del proceso organizativo de los pueblos originarios, el cual desemboca en la conformación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del

¹ Alianza País, *Plan de Gobierno del Movimiento PAÍS 2007-2011. Un primer gran paso para la transformación radical del Ecuador*, Quito, Alianza País, 2006, p. 21.

Ecuador (CONAIE) en 1986. En este sentido, la agenda de la principal organización del movimiento indígena

[...] nunca utilizó ni la retórica ni la argumentación de los derechos colectivos. Su propuesta nunca fue la ampliación de la esfera de derechos hacia los derechos colectivos como punto central, sino su apelación al Estado plurinacional y a la sociedad intercultural. Comprendió también, que el discurso de los derechos es una coartada desde el poder y que era necesario superar esa coartada con planteamientos políticos.²

Lo cual significa que no son exclusivos de los pueblos originarios (“nada sólo para los indios”), sino como partes de un proyecto de sociedad tan incluyente como emancipador para todas las clases y grupos subalternos. ¿En qué consisten los planteamientos políticos defendidos por la CONAIE?

La plurinacionalidad no implica solamente una declaratoria formal en el artículo primero de la constitución, sino un cambio en la estructura del Estado y del modelo económico, en el marco del reconocimiento de niveles importantes de autogobierno territorial y del manejo y protección de los recursos naturales, en el ejercicio de la autoridad sobre las instituciones que manejan asuntos de vital importancia como la educación y la salud, en el reconocimiento de la pluralidad jurídica, en la oficialización de los idiomas indígenas y la construcción de una verdadera interculturalidad sin imposiciones.³

El Estado plurinacional promovido por la CONAIE se construye en oposición con el modelo histórico del Estado capitalista, parlamentario, indigenista, monista y nacionalista, en la medida en

² CONAIE, *Ecuador. Derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades. Evaluación de una década: 1998-2008*, Quito, CONAIE-Tukui Shimi-IWGIA, 2010, p. 176.

³ CONAIE, *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador*, Quito, CONAIE, 2007, p. 6.

que la propuesta de la plurinacionalidad implica cambios profundos, respectivamente: 1) en el sistema económico; 2) en la institucionalidad del Estado; 3) para el autogobierno de los pueblos sobre sus territorios, sus sistemas de educación y de salud; 4) por el pluralismo jurídico y el reconocimiento lingüístico, y, 5) para la interculturalidad, como eje transversal de las relaciones sociales.

1) Cambio de sistema económico:

El nuevo modelo económico debe regirse por principios de intercambio equitativo, reciprocidad y distribución solidaria como sus pilares fundamentales, es necesario hacer rupturas con los postulados del sistema capitalista que centra su accionar en la explotación de los seres humanos y de la naturaleza. Una propuesta en la que el derecho a la vida y la supervivencia esté por sobre el derecho del capital. Un modelo para todo el país que se preocupe y responda a las demandas y necesidades de todo el Ecuador y no sólo de determinadas regiones, ciudades o grupos de poder. La economía debe estar basada en principios ancestrales como el *sumak kawsay* que propone el buen vivir, en el principio de reciprocidad fomentado por las comunidades en prácticas como la *minga*, el *randy randy*, el cambia mano o *mañi mañachi*. Principios que cuestionan radicalmente la acumulación económica como fin de la economía. [...] La biodiversidad y la naturaleza no son una mercancía más que se compra y se vende y a la que se explota irracionalmente, la naturaleza es la *pachamama*, somos parte de la misma.⁴

2) Transformación democrática del Estado:

Se contraponen al modelo de democracia liberal y escasamente representativa que se nos ha impuesto, que fracasó en responder a los anhelos de soberanía popular verdadera. No es aceptable seguir suponiendo que sólo existe un modelo de representación y participación

⁴ *Ibid.*, pp. 20 y 21.

legítima. Los pueblos y nacionalidades del Ecuador tienen alternativas prácticas que ofrecer para el control social del Estado y la economía, la participación directa y la actividad colectiva y organizada. La soberanía popular debe ejercerse por una pluralidad de mecanismos democráticos.⁵

3) Autogobierno de territorios:

El reconocimiento del autogobierno, expresado como gobierno comunitario, que no significa aislarse o encerrarse, sino reconocer el derecho de los pueblos a sus propias formas de autoridad, a un control desde las bases, desde las comunidades locales que forman parte de la organización de los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianos, no indígenas y montubios. [...] El Estado plurinacional garantiza la existencia de gobiernos territoriales comunitarios para el manejo y protección de la biodiversidad y sus recursos naturales, y de las instituciones locales que manejan asuntos de vital importancia como la educación y la salud. El gobierno territorial comunitario es un poder social, una expresión de la soberanía de la sociedad que puede y debe controlar a la administración del Estado.⁶

4) Pluralismo jurídico:

Los pueblos y nacionalidades indígenas durante siglos han desarrollado sistemas propios de aplicación de justicia, pese a los innumerables intentos de exterminio de estas prácticas ancestrales. Se trata de sistemas que están guiados por la necesidad de reparar el daño y de reinsertar al contraventor en la vida comunitaria. El ejercicio de justicia es parte del proceso de gobierno comunitario de las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador y componente sustancial del Estado Plurinacional.⁷

⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁷ *Ibid.*, p. 15.

5) Interculturalidad:

No se trata de una propuesta étnica, de los indios para los indios. Se trata de una propuesta plurinacional, una propuesta política para el país, que parte de reconocer la diversidad para alcanzar la unidad.⁸

En resumen, la propuesta de

Estado plurinacional era la consecuencia lógica de demandar las condiciones necesarias para la existencia y la continuidad de los pueblos indígenas [...] dada por su capacidad de controlar y manejar sus recursos naturales, a través de sus propias normas, sus propias autoridades. ¿A eso qué nombre se le podía dar?⁹

El nombre de plurinacionalidad, como propuesta que busca ir más allá del disfraz “pluricultural” y “multiétnico” del Estado neoliberal en Ecuador, con base en la Constitución de 1998, en la medida en que la plurinacionalidad “está un paso más delante de la noción de pluri-etnicidad y multi-culturalidad. [...] Afecta a la estructura misma del Estado”,¹⁰ del sistema económico y de las relaciones sociales en su conjunto.

Sin embargo, las luchas de la CONAIE por la construcción del Estado plurinacional no dejan de presentar algunas contradicciones y ambigüedades, tanto acerca de la cuestión del Estado en su relación con el sistema económico, como por su acoplamiento con la otra propuesta de la interculturalidad. Es así como la tensión inherente a este emparejamiento, entre las dimensiones de una plurinacionalidad más radical, y las de una interculturalidad más fácilmente asimilable dentro de la institucionalidad del Estado li-

⁸ *Ibid.*, p. 2.

⁹ Pablo Regalsky, “Estado Nación y Estado Plurinacional”, en *Subversión*, núm. 2, Cochabamba, CAPA, 2009, p. 54.

¹⁰ Pablo Dávalos, “Plurinacionalidad y poder político en el movimiento indígena ecuatoriano”, en *OSAL*, núm. 9, Buenos Aires, Clacso, 2003, p. 46.

beral, da pie en 2008 para que se reanimen las divisiones existentes entre las diferentes organizaciones del movimiento indígena, respectivamente, la CONAIE por un lado, con la propuesta de plurinacionalidad y, por el otro, la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) y el Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador (FEINE), ambas con la propuesta de interculturalidad, siendo estas dos otras organizaciones signatarias del Plan de Gobierno de AP. De tal manera que en la ANC, ambas propuestas son defendidas por separado, a pesar de la falsedad intrínseca del debate de raíz oficial que busca oponerlas, pues

la plurinacionalidad sin interculturalidad se reduciría a un agregado de nacionalidades sin proyecto común ni relaciones; mientras que la interculturalidad sin plurinacionalidad quedaría reducida a un ideal de relaciones intersubjetivas igualitarias sin la transformación política e institucional que esta nueva igualdad requiere.¹¹

La escisión de la agenda del movimiento indígena ante el proceso constituyente es aprovechada por AP que integra ambas propuestas al texto constitucional, pero de manera asimétrica, con base en una interpretación que busca vaciar la “incómoda” dimensión contrahegemónica de la plurinacionalidad, enarbolando la interculturalidad como eje transversal en la institucionalidad del Estado reformado. Y es que la incomodidad de las clases dominantes hacia la propuesta de la CONAIE no es nada nueva:

Se ha visto a la plurinacionalidad como un recurso retórico y asimilable a las demandas de reconocimiento a la pluriculturalidad o pluri-ethnicidad. También se ha considerado a la plurinacionalidad como

¹¹ Agustín Grijalva, “Del presente se inventa el futuro: justicias indígenas y Estado en Ecuador”, en *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Quito, FRL/Abya Yala, 2012, p. 74.

un deber-ser de un Estado no definido políticamente, por tanto, una especie de ucronía y utopía indígena. Las élites la han comprendido como un atentado a la soberanía del Estado y por tanto como una agenda no negociable. Dentro del mismo movimiento indígena la propuesta de plurinacionalidad ha servido a veces como un cajón de sastre: en su interior podía haber todo lo imaginable.¹²

La animadversión de la fracción ascendente de la clase dominante hacia la plurinacionalidad, a través de un gobierno de AP cuyos miembros fundadores se caracterizan por altos volúmenes de capital cultural, una acumulación de capital escolar de tipo meritocrático, y una extracción social de origen pequeñoburgués, se basa entonces en un republicanismo que no deja de confundir unidad con unicidad y autodeterminación con independencia: “No proponemos independentismo o separatismo, ni apoyamos aquellas propuestas sustentadas en el egoísmo encaminadas a formar cacicazgos locales”.¹³ Esta sentencia, en una clara alusión a las luchas del movimiento indígena, es formulada en el Plan de Gobierno de AP del 2006 a pesar de la ausencia real de tesis secesionistas en los mismos planteamientos de la CONAIE: “El gobierno territorial comunitario no implica ‘crear un Estado dentro de otro Estado’ ni es un mecanismo para garantizar privilegios indebidos. El gobierno territorial comunitario como parte de un Estado unitario, reconoce la autoridad del Estado ecuatoriano”.¹⁴ Por tanto, la mala fe con la que el programa electoral de AP invoca el peligro del separatismo, y moviliza los miedos que esta posibilidad puede suscitar en el imaginario nacionalista, no es más que otro “recurso retórico” para desacreditar la propuesta de la principal organización indígena.

Veamos el texto en sí de la Constitución de 2008. ¿En qué consisten las figuras jurídicas que establecen al Estado ecuatoriano

¹² Dávalos, *op. cit.*, pp. 43 y 44.

¹³ Alianza País, *op. cit.*, p. 23.

¹⁴ CONAIE, *Propuesta de la CONAIE...*, p. 11.

como plurinacional e intercultural? En este punto, se observa que la plurinacionalidad no logra trascender “una declaratoria formal en el artículo primero”, como ya lo había anticipado la CONAIE en su propuesta ante la ANC; por el contrario, el término de interculturalidad y su adjetivo se encuentran dispersos a lo largo del texto constitucional, al ser colocados la mayoría de las veces al final de una enumeración de principios jurídicos. Además, la nueva Constitución reconoce a los pueblos y nacionalidades indígenas (así como al pueblo afrodescendiente y al montubio) como sujetos colectivos de derecho. Los derechos colectivos preexistentes son ampliados y el artículo 57 genera nuevos derechos, tales como: el derecho a no ser objeto de racismo o discriminación, a mantener sus organizaciones políticas y sistemas jurídicos propios, a ser consultados previa adopción de medidas normativas que puedan afectar a dichos pueblos, a que la diversidad cultural se refleje en la educación pública y en los medios de comunicación, a tener sus propios medios de comunicación, así como la limitación de actividades militares en los territorios ancestrales. No obstante, cabe recalcar que estos reconocimientos y ampliaciones legales no se hacen sin constituir previamente fuertes controversias en el seno del partido AP (reflejadas en la evicción de Alberto Acosta como presidente de la ANC en pleno proceso constituyente), las cuales dan lugar a algunos reacomodos textuales, por ejemplo:

Artículo 171. Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, *dentro de su ámbito territorial*, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus *conflictos internos*, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales. El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al *control de constitucionalidad* [...].

Artículo 398. Toda decisión o autorización estatal que pueda afectar al ambiente deberá ser consultada a la comunidad [...]. El sujeto consultante será el Estado. La ley regulará la consulta previa. [...] El Estado valorará la opinión de la comunidad según los criterios establecidos en la ley y los instrumentos internacionales de derechos humanos. *Si del proceso de consulta resulta una oposición mayoritaria de la comunidad, la decisión de ejecutar o no el proyecto será adoptada por resolución debidamente motivada de la instancia administrativa superior correspondiente.*¹⁵

Al mismo tiempo que el derecho a la consulta pierde toda fuerza vinculante, al quedarse la razón de Estado con la última palabra, y las comunidades afectadas sólo con hipotéticas indemnizaciones, la nueva Constitución recurre a una fórmula restrictiva e irreal de competencia para los ámbitos jurisdiccionales de la administración indígena de justicia, “porque hay áreas del Ecuador donde tal definición de territorio no es posible, y además porque en la práctica social la justicia indígena [...] se ejerce más en razón de las personas que del territorio.”¹⁶ Aquí afloran las primeras contradicciones entre las demandas del movimiento indígena y su integración formal dentro de la institucionalidad del Estado. Estos desencuentros se expresan en una serie de restricciones con las que la plurinacionalidad es travestida en derechos colectivos, la interculturalidad en derecho a la no discriminación, el consentimiento en consulta, el territorio en simples títulos de propiedad sobre las tierras, y la participación en una mera pantomima.

Es más, estas restricciones se acompañan de omisiones, como son las reivindicaciones defendidas por las organizaciones indígenas y desechadas por la ANC. En el caso de la propuesta llevada por la CONAIE, quedan descartados: el concepto de autogobierno;

¹⁵ Constitución Política de la República del Ecuador de 2008. Las cursivas son mías.

¹⁶ Grijalva, *op. cit.*, p. 66.

el carácter plenamente oficial de las lenguas quichua y shuar, la representación política directa de las nacionalidades en todas las instancias de la institucionalidad estatal, el derecho al consentimiento previo de las comunidades para la explotación de los recursos naturales, la nacionalización de los sectores económicos estratégicos, una reforma agraria integral, y la erradicación completa de los organismos transgénicos, entre los principales puntos negados.

Contra toda lectura formalista, que suele oponer de manera maniquea poder constituyente y poder constituido, que tiende a idealizar el proceso constituyente (por ejemplo, lo hace Sousa Santos al hablar de “neo-constitucionalismo transformador”) pero, al mismo tiempo, sataniza la praxis de gobierno de los años siguientes sobre los tópicos de la “revolución traicionada”, en cambio, hemos evidenciado que la Constitución de 2008, en sus mismos contenidos, ya refleja una serie de profundas contradicciones que expresan una coyuntura marcada por una relación de fuerza favorable al gobierno y la fracción ascendente de la clase dominante que éste representa. Al revés, “la subsidiaridad de los movimientos sociales a la lógica política que se desarrollaba en ese entonces no ayudó a la reconstrucción y empoderamiento de éstos, dejándolos en una posición subalterna respecto a la política institucional”.¹⁷ En este mismo sentido, el proceso constituyente representa

el momento en el que el movimiento indígena cede a la tentación de la democracia liberal [...]. La lucha por los derechos colectivos, sin la lucha política en contra del Estado liberal y el modelo económico de acumulación de capital, debilitan al movimiento indígena y reducen incluso el ámbito de sus propios derechos.¹⁸

Para la clase dominante en el poder, lo importante de la integración al Estado de las demandas subalternas no radica en el

¹⁷ Decio Machado, “¿Una nueva etapa de los movimientos sociales en Ecuador?”, en *La Tendencia*, núm. 13, Quito, FES-ILDIS/CAFOLIS, 2012, p. 16.

¹⁸ CONAIE, *Ecuador. Derechos colectivos de los pueblos...*, p. 41.

alcance del cambio que ésta puede generar (o no), sino en la producción de una imagen del cambio. Es así como el proceso de la “revolución ciudadana” en Ecuador se asemeja a una revolución conservadora (Bourdieu) o revolución pasiva (Gramsci), puesto que busca poner en práctica el principio de Lampedusa (también conocido como gatopardismo):

[...] cambiarlo todo (o fingir que lo cambian) con el fin de que nada cambie (aunque parezca que sí). Este procedimiento es extremadamente engañoso. El primer problema es inventar el cambio [...]. El segundo es engañar a una gran parte del bando del que se forma parte. El tercero es engañar a los oponentes.¹⁹

Aquí, el primer problema, el de la invención del cambio, es resuelto por la dimensión innovadora (en estrictos términos jurídicos) de la Constitución de 2008. El segundo problema provoca tensiones en el interior de AP a lo largo del proceso constituyente, pero sin que éstas pongan en riesgo la dinámica ascendente de la fracción de clase que representa el nuevo partido. En cambio, el tercer problema se relaciona directamente con las políticas de gobierno, sobre todo en relación con los movimientos subalternos y, en particular, con el movimiento indígena.

Por tanto, revisemos ahora la evolución de las medidas del gobierno de AP en materias interculturales, como normas secundarias de aplicación de una Constitución que establece el principio de Estado plurinacional. En efecto, la manera de persuadir que la ausencia real de cambio signifique la existencia ficticia de cambio, precisamente, “puede venir con el pretexto de la ecología o del multiculturalismo [...] [y] es muy difícil para los movimientos no dejarse llevar por la corriente al paso del tiempo, en especial, si por

¹⁹ Immanuel Wallerstein, *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*, México, CEIICH-UNAM/Siglo XXI, 1998, p. 85.

este medio pueden obtener parte de sus objetivos inmediatos”.²⁰ ¿Cuáles son las medidas adoptadas por el gobierno de AP en los ámbitos de la plurinacionalidad?

De 2008 en adelante, “se ha constatado una restricción en el contenido de los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas y una limitación permanente y sistemática de su ejercicio. La declaración del carácter plurinacional en la Constitución no ha sido materializada en la organización política del Estado”.²¹ Este diagnóstico llega a ser compartido por el mismo gobierno de AP, al reconocer esta misma situación a través de una litote tan formidable como lapidaria, pues en un nivel estatal, oficialmente “no han existido [...] avances significativos en una transformación de la institucionalidad plurinacional e intercultural.”²² No obstante, ¿cómo pasar del énfasis casi lírico de la nueva Constitución a este resultado de nulo avance en materias interculturales, cinco años después de su adopción? Basta revisar algunas políticas del gobierno de AP para aportar elementos de respuesta. En este sentido, resulta ejemplar una de las primeras medidas tomadas en el momento posconstituyente, con la expedición en junio de 2009 del Decreto Ejecutivo 1780,²³ el cual revive el *modus vivendi* firmado por el Estado ecuatoriano con el Vaticano en 1937. Y vale aquí reproducir *in extenso* los contenidos de este decreto:

Considerando:

Que, es un imperativo del Gobierno Nacional sostener y *fomentar toda obra que tienda a la vitalización y fortalecimiento de la Patria, lo*

²⁰ *Ibid.*, p. 86.

²¹ Francisco Hurtado, “Análisis y perspectivas del ejercicio de derechos colectivos en Ecuador”, en *Informe sobre derechos humanos 2011*, Quito, UASB, 2012, p. 93.

²² Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES), *Buen Vivir. Plan Nacional: 2013-2017. Todo el mundo mejor*, Quito, SENPLADES, 2013, p. 95.

²³ Debido al fuerte rechazo de las organizaciones indígenas, este decreto es reformado en agosto (Decreto Ejecutivo 15) mediante la corrección de una terminología más apegada a la Constitución de 2008, pero sin modificar en absoluto las prerrogativas asignadas anteriormente a favor de las misiones católicas.

mismo que a la incorporación a la vida socio-económica y cultural de la República, de todos los habitantes de las provincias Amazónicas, Esmeraldas y Galápagos;

Que, las Misiones Católicas [...] desde hace años vienen laborando eficazmente para el progreso de esos sectores del territorio nacional;

Decreta:

Art.1. Facúltese al Señor Ministro de Gobierno para que, a nombre y representación del Gobierno Nacional de la República del Ecuador, celebre un contrato con los representantes de las Misiones Católicas [...] de conformidad con las siguientes cláusulas:

PRIMERA. Las Misiones [...] se comprometen:

a) A trabajar con todo afán en pro del desarrollo, fortalecimiento de las culturas, *evangelización e incorporación a la vida socio-económica del país, de todos los grupos humanos que habitan o habitaren dentro de la jurisdicción territorial encomendada a su cuidado, exaltando los valores de la nacionalidad ecuatoriana;* [...].

e) A organizar y poner en funcionamiento con el apoyo económico del Gobierno, emisoras de radio y televisión, destinadas a la *difusión de la cultura y los valores morales que deben primar en todo ciudadano* [...].

SEGUNDA. *El Gobierno Ecuatoriano, por su parte, atento a la magnitud e importancia de la empresa encomendada a las Misiones Católicas, y a las dificultades y sacrificios que ella supone,* por las circunstancias y condiciones de las provincias de la Región Amazónica, provincia de Esmeraldas y provincia de Galápagos, se obliga: [...].

i) *Prestar todo el apoyo por parte de las Fuerzas Armadas [...] a las Misiones Católicas* para que, éstas, puedan realizar con mayor eficacia y eficiencia su actividad; [...].

m) *Eximir a las Misiones, en sus actividades propias, del Impuesto al Valor Agregado* [...].

Art.3. La duración del presente contrato será de diez años [...]. Si alguna de las partes no manifestare por escrito su voluntad de darlo por terminado, [...] se lo entenderá renovado en los mismos términos, condiciones y tiempo.²⁴

²⁴ Las cursivas son mías.

Además del hecho (anecdótico en comparación con el sentido de la terminología usada) de que dicho decreto contradice el carácter laico del Estado según la Constitución del 2008, resulta curiosa la manera en que los mismos contenidos encuentran un eco histórico en el artículo 68 de la Constitución Política de 1830, la cual funda la recién creada “República” en los siguientes términos: “Este Congreso constituyente nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas, excitando su ministerio de caridad en favor de esta clase inocente, abyecta y miserable”,²⁵ ahora con la única diferencia de que esta clase tiene “sectores” y que la intensidad de la “encomienda” evangelizadora ha pasado de la “excitación” de ayer a la “exaltación” de hoy. En general, los términos empleados por el gobierno de AP en este decreto nos dan el tono: una suerte de mezcla entre caridad cristiana, filantropía higienista y un rancio indigenismo. Lejos quedan los planteamientos de la CONAIE, cerca está la visión reaccionaria de las clases dominantes hacia el indio (y el negro), quien sigue siendo considerado como un menor de edad, cuya “rebeldía infantil” requiere tutela, o como la rémora de un pasado anacrónico, que precisa ser liquidado para no impedir el desarrollo de “los valores morales que deben primar en todo ciudadano”.

En consecuencia, no es de sorprenderse si, apoyado en esta visión, el gobierno de AP emprende a partir de este mismo año de 2009 la confiscación sistemática de los espacios de poder conquistados por las luchas del movimiento indígena a lo largo de las dos décadas anteriores. En este sentido, una reforma a la reciente Ley Orgánica de las Instituciones Públicas de Pueblos Indígenas del Ecuador, de septiembre de 2007 (que unificaba éstas y garantizaba su plena autonomía) permite la recuperación en manos ministeriales de las instituciones gestionadas hasta ese entonces por las organizaciones indígenas (la CONAIE y la FEINE principalmente),

²⁵ Constitución Política del Ecuador de 1830.

tales como el Consejo de Desarrollo de los Pueblos y Nacionales del Ecuador (CODENPE), la Dirección de Salud Indígena (ahora llamada Secretaría Nacional de Salud Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador), el Fondo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas del Ecuador, así como la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB).

Aquí, sólo basta revisar este último caso. La DINEIB es creada en 1988 ante la presión de las movilizaciones del movimiento indígena a favor de un sistema propio de educación, cuya administración queda a cargo de la CONAIE.²⁶ Sin embargo, con su llegada al poder, AP expide el Decreto Ejecutivo 1585 de febrero de 2009, el cual pone fin a esta administración y a su autonomía, así como establece la recuperación de la Dirección en manos del Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador (MEC), en una flagrante violación a la jurisprudencia internacional.²⁷ Acto seguido, Alberto Guapisaca es nombrado como nuevo director de la DINEIB, en su calidad de dirigente kichwa proveniente de... la FENOCIN. Para el gobierno de AP, se trata de “continuar el fortalecimiento de la educación intercultural, más allá de visiones etnocentristas”,²⁸ en otra clara referencia de su programa electoral respecto de la CONAIE y su administración de la DINEIB (en el mismo tono, la posterior Ley Orgánica de Educación Intercultural, aprobada en 2011, en el numeral *c*) de su tercer artículo, establecerá entre “los fines de la educación el desarrollo de la identidad nacional”). Es más, en marzo de 2009, un comunicado del MEC justifica el Decreto Ejecutivo 1585 del mes anterior en los siguientes términos:

²⁶ Para mayores desarrollos sobre la dimensión educativa de las luchas de los pueblos originarios, véase María González, *Movimiento indígena y educación intercultural en Ecuador*, México, UNAM/Clasco, 2011.

²⁷ Prueba del desconocimiento oficial hacia esta jurisprudencia, de las 103 leyes aprobadas por el gobierno de AP entre octubre de 2008 y 2013, solamente 11 invocan a normas internacionales para su sustento legal.

²⁸ Alianza País, *op. cit.*, p. 60.

Es deplorable desde todo punto de vista, pero sobre todo desde el educativo que, por ejemplo, en el texto escolar de kichwa, de séptimo de Educación General Básica, de la serie *Yachaypak kùkayu*, se introduzca una lectura bajo el título de “Nuestras organizaciones regionales”, en donde se dice: “Cuando los mestizos usurparon nuestras tierras para venderlas, para quitarnos nuestros productos y hacernos trabajar gratuitamente en las tierras de ellos, se vio la necesidad de reunirse para hablar y solucionar estos problemas” (p. 31). Luego, la lectura continúa con propaganda, textual y gráfica, a favor de la ECUARUNARI, CONFENIAE y la CONAICE. El texto, en general, contiene iconografía política a favor de la CONAIE y sus filiales. En la página 143, la unidad plantea preguntas sobre los levantamientos indígenas como, entre otras, las siguientes: “¿De qué manera hacen levantamientos los indígenas? [...] ¿Cómo se reúnen todos los indígenas de las provincias? [...] ¿Nos darán lo que pedimos si no hacemos levantamientos? [...] ¿Qué nos hacen los militares cuando salimos a la carretera?”²⁹

Quizá sea el cuestionamiento final hacia el papel de la institución castrense, lo que hace “derramar el vaso” moralista del espíritu jacobino que se expresa líneas arriba, pero lo cierto es que las referencias a los levantamientos resultan insoportables para los oídos de la burguesía meritocrática de AP. El tono de indignación del gobierno de AP se explica por el hecho de que, a su juicio:

la resistencia a una voluntad política orientada por la ciencia del bien común sólo puede ser efecto de la ignorancia. [...] En tanto que buenos alumnos, que estiman que sólo le deben a su mérito escolar, es decir, a su competencia, el haber accedido a las más altas posiciones sociales, los nuevos dirigentes tienen dificultad para ver en esos excluidos otra cosa que no sean los “abandonados a su suerte”, empujados a la

²⁹ Ministerio de Educación y Cultura de Ecuador, “El gobierno de la revolución ciudadana fortalece la educación intercultural bilingüe” (comunicado), Quito, MEC, marzo de 2009.

rebelión por el resentimiento del “fracasado”: la “pobreza” que, en otra época, habría sido la justa sanción del vicio, se había convertido durante la fase triunfante del optimismo planificador, en la sanción inevitable de la incompetencia (por no decir de la estupidez).³⁰

En este sentido, el comunicado de marzo no es más que el fiel antecedente cronológico del decreto evangelizador de junio. La principal justificación de las sucesivas restricciones al ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos originarios, que implican estas primeras medidas del gobierno de AP, llega con la organización por el Instituto Nacional de Estadísticas y Cifras (INEC) de un Censo de Población y Vivienda en 2010. En este censo nacional, tanto los contenidos del cuestionario de la encuesta, cuyas categorías reproducen la estratificación social por la tez (“blanco”, “mestizo”, “indígena”, “negro”), como las prácticas con las que es concretamente organizada la encuesta, conduce al ejercicio de autoidentificación individual hacia la legitimación forzosa del clivaje racial y de la “mestizofilia” nacionalista. La intencionalidad de los términos en los que está planteado el censo busca reducir al mero fenotipo los rasgos culturales de pertenencia al grupo social, lo cual se traduce en los siguientes resultados oficiales: 71.9% de mestizos, 7.4% de montubios, 7.2% de afrodescendientes, 7% de indígenas y 6.1% de blancos.

En el Ecuador de la “revolución ciudadana” existe oficialmente 7% de población indígena (dando así continuidad al anterior censo nacional de 2001, que ya estimaba a dicha población en 6.8%, mientras que el Banco Interamericano de Desarrollo estimaba a esta misma población en 43%, y la Comisión Económica Para América Latina en 47% para este mismo año). Es así como, “en el lapso de apenas cinco décadas, el Ecuador ha pasado de tener una

³⁰ Pierre Bourdieu y Luc Boltanski, *La producción de la ideología dominante*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009, p. 105.

población indígena de 80% a 6%”.³¹ La liquidación de la “rémora” ya no opera en un plano estrictamente físico sino también simbólico, como especie de “censocidio” o “genocidio burocrático”,³² basado en el poder mágico del Estado, el mismo que hace existir todo lo que lo oficial nombra y, al mismo tiempo, hace desaparecer todo lo que calla.

Si los resultados del censo afirman que los pueblos indígenas sólo representan 7% del total de la población, entonces sus luchas y demandas sólo pueden expresar los intereses particulares de una minoría (étnica). En este sentido, la manipulación del recurso estadístico busca otorgar una apariencia de legitimidad experta a la imagen del “perro del hortelano”.³³ Para las minorías oficialmente definidas como tales, sólo queda el deber moral de su “incorporación a la vida socioeconómica y cultural de la República”. Es para ayudarles en esta “misión” que, por ejemplo, el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 establece como objetivo la obtención de 12% de indígenas y afrodescendientes dentro del funcionariado y que, en 2012, el Ministerio de Relaciones Exteriores inaugura una primera medida de la mal llamada “discriminación positiva”, al aplicar esta cuota racial para la selección de secretarios en la función diplomática.

Otras políticas significativas del gobierno de AP en su trato hacia los pueblos originarios se refieren a otros ámbitos de la pluri-nacionalidad. Por ejemplo, respecto del derecho a la consulta, éste es tergiversado por dos medidas gubernamentales: el Decreto Ejecutivo 1040 de 2008, que elimina los reglamentos de consulta para

³¹ CONAIE, *Ecuador. Derechos colectivos...*, p. 20.

³² Expresiones encontradas en H. Gundermann, J. Vergara y R. Foerster, “Contar a los indígenas en Chile. Auto-adscripción étnica en la experiencia censal de 1992 y 2002”, en *Estudios Atacameños*, núm. 30, San Pedro de Atacama, IIAM-UCN, 2005.

³³ En referencia al famoso artículo firmado por Alan García, entonces presidente de Perú, en el diario *El Comercio* del 28 de octubre, 2007, que retoma la clásica imagen del “mendigo sentado en un saco de oro” (Humboldt) para tratar de ridiculizar al movimiento indígena en su oposición al extractivismo.

imponer un proceso de participación favorable a las empresas, y el Decreto Ejecutivo 1247 de 2012, el cual ratifica el anterior para el caso singular del sector petrolero.³⁴ De esta manera, el derecho a la consulta se ve reducido a prácticas institucionales de “socialización” de los proyectos de desarrollo, todo desde el Estado y, en su caso, con respaldo oficial a favor de la empresa.

Respecto a la cuestión del pluralismo jurídico, es decir, al reconocimiento de los sistemas de administración de justicia propios de las nacionalidades indígenas, y su coordinación con el sistema judicial del Estado, ya hemos visto que el artículo 171 de la nueva Constitución, a pesar de declarar formalmente la autonomía de la “justicia indígena” y ubicarla en un plano de igualdad y reciprocidad con la “justicia ordinaria”, al mismo tiempo presenta ambigüedades acerca del alcance jurisdiccional de la administración indígena de justicia (en términos de índole, espacio y delito). Además, este artículo establece un control de constitucionalidad y delega al Estado la garantía del respeto de la jurisdicción ordinaria hacia las cosas juzgadas por la jurisdicción de las autoridades comunitarias. Finalmente, “la ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación” entre ambas jurisdicciones. Sin embargo, es de aclarar que la Constitución anterior de 1998 ya contenía un mandato expreso obligando a dictar dicha ley, la cual quedó como letra muerta, lo mismo está pasando con la Constitución de 2008 después de cinco años de haber sido aprobada.

Por ejemplo, en 2011, la Comisión de Justicia y Estructuración del Estado de la Asamblea Nacional elabora un “Proyecto de Ley Orgánica de Coordinación y Cooperación de la Justicia Indígena”, inspirado en el “modelo” de la Ley del Deslinde Jurisdiccional del mismo año, expedida por el gobierno del MAS en Bolivia. Este

³⁴ Sobre las contravenciones del Decreto Ejecutivo 1247 a los derechos de los pueblos originarios, véase Silvana Sánchez, “Reglamento de consulta analizado a la luz de los derechos de los pueblos indígenas”, en *Horizonte de los derechos humanos. Ecuador 2012*, Quito, UASB, 2013.

proyecto legislativo, apoyado en una interpretación restrictiva de los “conflictos internos” que puede resolver la administración indígena de justicia, opera entonces una distinción entre delitos “complejos” (conflictos no internos) y delitos menores (conflictos internos), siendo los primeros partes de la jurisdicción exclusiva de la administración del Estado. Este trato discriminatorio,³⁵ si bien sigue infantilizando al indio por ser considerado como incapaz de aprehender la “complejidad” de las cosas, pretende sobre todo excluir del ámbito de competencia de la administración indígena de justicia, a ciertas materias relacionadas con los intereses del Estado en su monopolio de la violencia legítima (de allí la ausencia de toda referencia a la jurisdicción indígena en el Código Orgánico Integral Penal de 2014), tales como el homicidio, el narcotráfico, la infracción tributaria o aduanera, el conflicto de trabajo o de seguridad social, o el daño ambiental, entre las principales.

Una vez más, para AP el peligro radica en que la pluralidad jurídica se exprese en un control efectivo por parte de las organizaciones del movimiento indígena sobre sus ámbitos territoriales de jurisdicción. Es decir, para la fracción de la clase dominante en ascenso, la administración indígena de justicia no puede constituir, de ninguna manera, un límite al monopolio del Estado sobre el territorio nacional, en calidad de un nuevo marco institucional que podría resultar adverso a su política económica y, en particular, a su orientación extractivista en relación con los procesos de acumulación por desposesión sobre las riquezas (en términos

³⁵ Sobre un caso emblemático de discriminación y deslegitimación de la administración indígena de justicia bajo el gobierno de AP, véase Raúl Llásag, “Avances, límites y retos de la administración de justicia indígena en el Ecuador, año 2010. El caso La Cocha”, en *Develando el desencanto: informe sobre derechos humanos*, Quito, UASB, 2011. En cambio, y sobre el mismo tema, del 2008 al 2013, de las 561 denuncias interpuestas ante el sistema judicial del Estado en relación con el delito de discriminación racial, 124 de ellas han sido desestimadas, 76 archivadas, sólo 19 han presentado una instrucción fiscal y ninguna ha obtenido sentencia condenatoria, con base en datos del Programa Andino de Derechos Humanos de 2014.

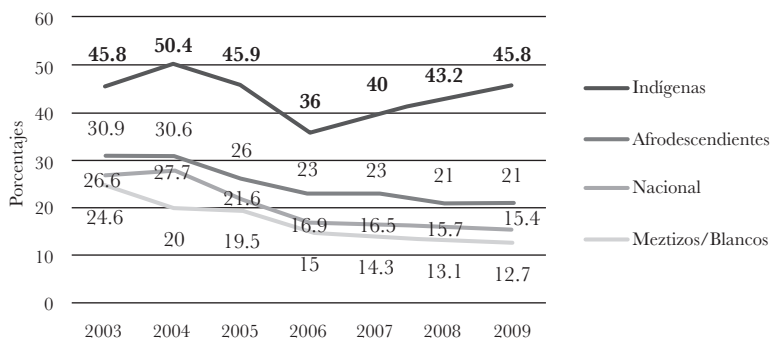
de recursos naturales y de reservas no proletarizadas de fuerza de trabajo) existentes en los territorios de los pueblos originarios.

En conclusión, la plurinacionalidad e interculturalidad del Estado ecuatoriano quedan en el mero papel de texto constitucional, o impresas en algunos membretes ministeriales. La vasta empresa de *Aufklärung* emprendida por la burguesía meritocrática de AP, a favor de la unificación cultural del mercado interno, mediante una redistribución del acceso tanto a los códigos nacionales vía el sistema escolar como a las condiciones económicas para el ejercicio de la ciudadanía, sólo puede ir en contra del reconocimiento de la diversidad que implica la plurinacionalidad. “Porque la burguesía necesita una norma única, homogénea y universal de manera que pueda hacer transferencias de capital rápidamente [...] tiene que apelar al multiculturalismo como mecánica de dominación, [...] que es completamente diferente al Estado plurinacional”.³⁶ Es por esta principal razón que el gobierno de AP se ve forzado en mantener el membrete plurinacional al mismo tiempo que lo interpreta y pone en práctica con base en los esquemas (neoliberales) del multiculturalismo, el cual sí es compatible con el monismo jurídico y el “patriotismo económico” que requiere la orientación keynesiana de sus políticas económicas. Por eso, las medidas del gobierno de AP enfatizan de manera burda el carácter intercultural del Estado, más inofensivo para sus intereses que una plurinacionalidad ahora precarizada en su dimensión identitaria, y sistemáticamente negada en su dimensión material respecto al derecho a la autodeterminación territorial y al autogobierno de los pueblos originarios.

El gobierno de AP convierte la propuesta de la CONAIE para “la unidad en la diversidad” en la refundación del nacionalismo en el multiculturalismo. Ironía de la historia, las “víctimas del progreso” parecen ser las mismas que en siglos pasados, tal como lo

³⁶ Regalsky, *op. cit.*, p. 51.

Figura 1. Evolución “étnica”
de la extrema pobreza (2003-2009)



FUENTE: Juan Ponce y Alberto Acosta, “La pobreza en la ‘revolución ciudadana’ o ¿pobreza de revolución?”, en *Ecuador Debate*, núm. 81, Quito, CAAP, 2010, p. 13.

ilustra la tendencia a la baja del porcentaje de unidades domésticas indígenas en condición de extrema pobreza, anterior al 2006, la cual se revierte para no dejar de crecer en los cuatro primeros años del gobierno de AP, pasando de 36% a 46% (véase Figura 1).

Lejos del proyecto plurinacional, la construcción del Estado-nación impulsada por la “revolución ciudadana” no sólo se realiza en contra de toda división de clases y grupos sociales y de los conflictos que de esta división nacen. La unificación cultural que requiere la acumulación de capital, a través de la expansión de la lógica administrativa del Estado, “sería difícil de implantarse mientras el movimiento indígena, y el conjunto de movimientos [...], mantengan su poder de convocatoria y su capacidad de veto social”.³⁷ Por tanto, esta gran empresa se impone en detrimento de los códigos organizativos que están en el centro de las condiciones

³⁷ Pablo Dávalos, “Alianza País: réquiem por un sueño”, en *30-S Fuego a discreción*, Quito, PH Ediciones, 2011.

de lucha de las clases y grupos subalternos, empezando con las culturas de los pueblos originarios. Al parecer, en la guerra a los pobres que libra la nueva fracción de la clase dominante en el poder, bajo pretexto filantrópico de combate a la pobreza, aún quedan idolatrías por extirpar, pues “para ella, las formas pre-burguesas del organismo social de producción son algo así como lo que para los padres de la Iglesia, las religiones anteriores a Cristo”.³⁸

³⁸ Carlos Marx, *El Capital*, capítulo 1, México, Siglo XXI Editores, 2010.

SOBERANÍAS Y ESPACIO DE CATÁSTROFE
EN AMÉRICA LATINA: NEOEXTRACTIVISMO
MINERO Y CLASIFICACIÓN SOCIOESPACIAL
DE LOS TERRITORIOS EN EL SURESTE
DE ECUADOR

*Yakir Sagal Luna**

*Blanca L. Hernández Hernández***

INTRODUCCIÓN

En la década de los años setenta del siglo pasado Henri Lefebvre reflexionó profundamente en torno a los fundamentos espaciales del Estado capitalista, como resultado de su trabajo durante ese periodo nos heredó un conjunto de conceptos para pensar las dinámicas de la producción del espacio estatal y sus contradicciones. Entre esos conceptos figura el de “espacio de catástrofe”, concepto medular que apunta a develar las lógicas destructivas del Estado capitalista y de la acumulación de capital que establecen las condiciones para la explosión de los espacios, es decir, la aniquilación de

* Geógrafo por la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM y maestrante del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la misma Universidad (yakir.sl@hotmail.com).

** Egresada de la Facultad de Derecho-UNAM y estudiante del Colegio de Geografía de la misma Universidad (framboisefields@gmail.com).

“otras espacialidades sociales y soberanías” que se presentan como obstáculos al avance del capital sobre el espacio mundial.¹

En este análisis partimos de la teoría de la producción del espacio estatal de Lefebvre para caracterizar el tipo de violencia socioespacial desatada por el Estado y las corporaciones transnacionales dedicadas a la expansión de la frontera neoextractiva en América Latina, con el énfasis particular en el caso ecuatoriano, donde la clasificación de los territorios y los sujetos se convierten en estrategias clave para comprender el carácter actual de la espacialidad de la catástrofe.

REPENSANDO LAS SOBERANÍAS DESDE AMÉRICA LATINA

En el debate actual acerca del neoextractivismo, la problemática en torno a las soberanías es de fundamental importancia para comprender los tipos de procesos geopolíticos que se despliegan y que podrían surgir en América Latina.² Es por ello que Terán³

¹ Véase Henri Lefebvre, *De l'Etat. Les contradictions de l'Etat moderne, La dialectique de l'Etat*, vol. 4, Paris, UGE, 1978 (Col. “10/18”) y Henri Lefebvre, “Space and the State”, en Neil Brenner & Stuart Elden [eds.], *State, space, world. Selected essays*, Minnesota, University of Minnesota Press, 2009.

² Para el concepto de neoextractivismo véase Maristella Svampa, “Consenso de los Commodities, Giro Ecoterritorial y Pensamiento crítico en América Latina”, en *Revista del Observatorio Social de América Latina*, Buenos Aires, Clacso, año XIII, núm. 32, 2012. En <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20120927103642/OSAL32.pdf> (fecha de consulta: 8 de noviembre, 2015) y Eduardo Gudynas, “Extracciones, extractivismo y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales”, en *Observatorio del Desarrollo*, CLAES, núm. 18, 2013. En <http://www.extractivismo.com/documentos/GudynasApropiacionExtractivismoExtraheccionesOdeD2013.pdf> (fecha de consulta: 26 de octubre, 2015).

³ Emiliano Terán, “Las espirales del debate sobre extractivismo y los nuevos tiempos”, en *Rebelión*, septiembre de 2014. En <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=189388> (fecha de consulta: 16 de noviembre, 2015).

identifica cuatro proyectos en disputa que dan cuenta de las diversas tensiones en el proceso de apuntalamiento de las dinámicas extractivistas y de rechazo a ellas: el “uribismo” como proyecto regional de carácter delincuencial y paramilitar que tiene como base las alianzas estratégicas con el capital transnacional y una política antipopular subordinada a los proyectos de irradiación hegemónica de Estados Unidos (Alianza del Pacífico); el “lulismo”, definido como un proyecto corporativo/extractivista de perfil mixto, cuya geopolítica regional se focaliza en la alianza Mercosur-Unasur; el “socialismo del siglo XXI”, que hace referencia a diversos proyectos con un perfil más radical en cuanto que se proponen transformaciones desde el Estado en favor de los sectores populares y de los movimientos sociales con los que mantienen vínculos, proyectos que impulsan la expansión del modelo extractivista y sus estrategias geopolíticas, en lo regional giran alrededor del ALBA y la Unasur, y en la actualidad se encuentran en franco retroceso en sus propuestas más decoloniales y anticapitalistas, con riesgo de derivar en formas uribistas o lulistas, y finalmente el proyecto “popular pluricomunista latinoamericano”, “un proyecto multiterritorial, pluricultural, alternativo, nivelador, contrahegemónico, con rasgos nuestroamericanos fuertes”,⁴ se trata de las múltiples luchas en defensa de los territorios y contra el despojo, donde la reivindicación de lo comunitario se convierte en una plataforma política para su praxis de resistencia.

Cada uno de esos proyectos expresa una peculiar forma de asumir la contradicción entre la afirmación del modelo de desarrollo neoextractivo o su rechazo. Por un lado, están los tres primeros proyectos que tienen en común la expansión de la base extractivista como soporte de sus economías nacionales, aunque ello les imponga diversos grados de subordinación al mercado mundial, es decir, que asumen la lógica del capital como única forma de

⁴ *Loc. cit.*

garantizar sus proyectos nacionales, y por otro lado, el multiforme proyecto pluricomunista que rechaza la suspensión de la capacidad política de los pueblos para garantizar su reproducción social, que niega los procesos neoextractivos como única forma de realizar la socialidad bajo la modernidad capitalista y que sostiene la defensa de las soberanías populares-territoriales a diversas escalas en toda Latinoamérica.

El avance del neoextractivismo plantea la suspensión de las soberanías comunitarias y populares como una tendencia inherente a la espacialización del Estado capitalista, donde la violencia del capital se entrelaza con la violencia de la política estatal en aras de establecer la lógica de la valorización como dominante sobre el conjunto de sentidos sociales y comunitarios que hacen parte del mosaico de soberanías de nuestra región. Entonces, ¿qué tipo de violencia socioespacial producen las dinámicas neoextractivas?

DEL ESPACIO ESTATAL AL ESPACIO DE CATÁSTROFE

Para Henri Lefebvre el Estado moderno nace materialmente unido a un espacio moldeado por el desarrollo de las fuerzas productivas del capital, el territorio nacional sería a la vez resultado y condición de su despliegue histórico en tanto forma espacial de organización del poder político que se ha instaurado como hegemónica sobre otras espacialidades sociales.⁵ El espacio estatal es una totalidad social que se manifiesta en tres dimensiones de lo real: como “espacio material”, esto es, un espacio productivo-circulatorio-consuntivo, de la reproducción social, de flujos y fijos, de redes carreteras, energéticas, de enclaves y otras configuraciones territoriales productivas-consuntivas (ciudades, corredores in-

⁵ Véase Lefebvre, *De l'Etat...*, pp. 261 y 262.

dustriales, extensiones agrícolas, etc.); como “espacio social”, esto es, un edificio artificial de instituciones jerarquizadas, de leyes y convenciones, de ideología y conocimiento al servicio del poder político, espacio de la construcción de discursos y prácticas político-estatales, es el espacio del Estado producido de acuerdo con sus proyectos y estrategias espaciales,⁶ y como “espacio mental” que integra las representaciones del Estado que las personas construyen. Más aún, la espacialidad estatal es ante todo un proceso de destrucción creativa en tanto que recrea las condiciones generales para que la acumulación de capital pueda realizarse.

La teoría de la producción del espacio estatal que construyó Lefebvre mantiene como uno de sus conceptos clave el de “espacio de catástrofe”;⁷ noción que nos explica cómo la articulación entre las diversas escalas socioespaciales, desde las escalas del Estado-nación hasta la escala de las ciudades, los continentes y la planetaria, implica no sólo una relación positiva, sino explosiva o destructiva, catastrófica. Las nuevas espacialidades sociales, entre ellas, las del Estado, se configuran como espacios de catástrofe en tanto que establecen las condiciones para la “explosión de los espacios” (*l'espace éclate*). Se trata en suma, del establecimiento de una “ruptura espacial” que posibilita la sustitución destructiva de un espacio social por otro, un espacio político dominante, el espacio del Estado.⁸

El espacio de catástrofe que emerge de las dinámicas contradictorias de la reproducción del capital en los centros de acumulación planetaria y que se instaura con el arreglo espacial neoliberal en América Latina, durante la década de los setenta, fue organizado,

⁶ En este trabajo retomamos la ampliación del pensamiento lefebvriano en torno al espacio estatal que realiza Neil Brenner, sobre todo en relación a lo que él denomina proyectos y estrategias estatales espaciales. Véase N. Brenner, *New State Spaces: Urban Governance and the rescaling of the statehood*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

⁷ Lefebvre, *De l'Etat...*, pp. 295 y 296.

⁸ *Loc. cit.*

diseñado, controlado y producido por nuevas formas estatales autoritarias y dictatoriales. Se asistió a la transición hacia una forma estatal autoritaria que instrumentó, junto con los capitales aliados al espacio de catástrofe, la suspensión de la soberanía popular latinoamericana, transición expresada trágicamente en el golpe pinochetista al gobierno de Salvador Allende.

EL ESPACIO DE CATÁSTROFE BAJO EL NEOEXTRACTIVISMO LATINOAMERICANO

El espacio de catástrofe latinoamericano producido en la década de los setenta del siglo XX continúa su actualización cuando las dinámicas de la acumulación originaria, propias del neoextractivismo, amenazan con destruir las formas socioespaciales comunitarias que se convierten en obstáculos para su avance.

Para Villalobos-Ruminott las dinámicas neoextractivistas son el correlato de la “suspensión fáctica de la soberanía por el capital”.⁹ Esta suspensión hace referencia a la profunda imbricación entre la violencia y la acumulación, donde la “guerra permanente” se convierte en el escenario estratégico de la valorización y de la conformación de lo estatal en América Latina. Con ello se asiste a la exacerbación de los mecanismos de acumulación originaria y a la instauración de un Estado autoritario y criminal dispuesto a dirigir el conjunto de políticas securitarias, policiales y, nosotros agregamos, espaciales para el control territorial en virtud de garantizar los flujos de las mercancías al mercado mundial.¹⁰ Dicha suspensión de la soberanía evidencia una “contigüidad geológica

⁹ Sergio Villalobos-Ruminott, “Las edades del cadáver: dictadura, guerra, desaparición (Postulados para una geología general)”, ponencia presentada en el foro *Crossing Mexico: Migration & Human Rights in the Age of Criminal Politics*, Princeton, University of Princeton, marzo de 2015.

¹⁰ *Ibid.*, p. 13.

de la(s) violencia(s)” que se inauguró con el arreglo neoliberal de la región, como expone Villalobos-Ruminott al referirse a lo que él denomina postulados para una geología general:

Así, para una geología general no se trata de leer la violencia en México desde el marco histórico postdictatorial, ni menos explicar la violencia en la Frontera sur o en la Frontera norte de acuerdo con el modelo brutal de la contra-insurgencia asociada con la Operación Cóndor, sino que, domiciliados en un estrato geológico más profundo, intentamos mostrar que aquello que el golpe generó, en cuanto instauración del giro neoliberal, sigue configurándose en la actualidad [...]. Como si una serie de ondas sísmicas expansivas marcaran la proximidad de la violencia dictatorial y la violencia post-fordista o neoliberal contemporánea.¹¹

Por ello, la geopolítica latinoamericana actual tendría que ser pensada también desde esta geología de las violencias que da cuenta del entrelazamiento histórico de un espacio de catástrofe de larga duración, cuyo despliegue aún continúa en el siglo XXI cuando el giro progresista latinoamericano profundiza el extractivismo y su violencia, ahora bajo la égida de nuevas alianzas entre corporaciones transnacionales y los estados latinoamericanos para territorializar megaproyectos.

El Estado y las corporaciones siempre han requerido de una territorialidad que posibilite el control de los sujetos y los objetos, de los cuerpos y los bienes comunes, su “clasificación” y “división” en el espacio. De acuerdo con Achille Mbembe, la ocupación colonial del espacio es el acto propio de la soberanía estatal, la espacialidad es la materia a moldear por la razón colonial. Con el neoextractivismo presenciamos una ocupación espacial que establece relaciones espaciales jerarquizadas, clasifica y fragmenta (privatiza) los territorios y sus subjetidades, impone una lógica de la exclusión

¹¹ *Ibid.*, pp. 7 y 8.

espacial, como aquella del *apartheid* sudafricano, que se reedita en las fronteras para su expansión.¹²

En el contexto de la colonialidad, como plantea Aníbal Quijano,¹³ la clasificación social, en tanto proceso de larga duración donde se inscriben las diversas disputas sociales y geopolíticas por el control de múltiples dimensiones del mundo social, continúa produciendo nuevas identidades históricas en el seno de los conflictos por la apropiación de los bienes comunes y la naturaleza en los espacios del neoextractivismo. Los denominados “opositores al desarrollo y al progreso”, identificados por el discurso tecnocrático estatal y corporativo con las amplias movilizaciones sociales de base indígena-campesina que se activan a lo largo de la región latinoamericana para hacer frente a la territorialización del capital, se configuran como las nuevas categorías de la dominación en la era del neoextractivismo.

La clasificación social configura una estrategia geocultural cuya finalidad es deslegitimar la fuerza social de los movimientos posextractivistas en virtud de instaurar un estado de excepción sobre los territorios estratégicos para el avance de la frontera extractiva. Una suspensión fáctica de las garantías constitucionales y controles jurídicos que otorgan a los territorios el estatus de zonas especiales de conservación y de territorios indígenas, permite así la territorialización de la soberanía absoluta y neocolonial del Estado y el capital, espacialidad catastrófica posibilitada por la negación racista de la otredad indígena y comunitaria “opositora al progreso”.¹⁴

Así, una lectura del espacio de catástrofe bajo el neoextractivismo latinoamericano tiene que exponer la instrumentación e

¹² Véase Achille Mbembe, *Necropolítica*, Madrid, Melusina, 2011.

¹³ Véase Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social.”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Clacso, 2014.

¹⁴ Véase Mbembe, *op. cit.*, pp. 39 y 40.

implementación de estrategias de clasificación territorial y social (socioespacial) por parte de los estados y las corporaciones extractivas para elucidar la imposición/sustitución de nuevas lógicas espaciales estatales y corporativas en aquellos territorios considerados estratégicos para la expansión de las fronteras extractivas. A continuación se presenta, a manera de ejemplificación, el caso del neoextractivismo minero en Ecuador.

LA DISPUTA POR LA SOBERANÍA
EN ECUADOR: EL MANDATO MINERO DE 2008
Y LA RESTRUCTURACIÓN ESTATAL

En Ecuador pensar la geopolítica que se desarrolla en la actualidad, supone rastrear los orígenes de la violencia neoextractivista en un proceso de alcances todavía en definición: la instauración de una nueva lógica espacial estatal que explota-destruye-sustituye las espacialidades indígenas y comunitarias.

El giro progresista latinoamericano desplazó al mercado como epicentro de las disputas y estableció lo estatal como una fuerza social en tensión, como síntesis del conjunto de contradicciones entre los movimientos y fuerzas sociales que apuntalan una radicalización de sus demandas: por territorios, saberes, autonomías, justicias, desarrollos, culturas, etc.; y los gobiernos en turno, que responden a un modelo de desarrollo subsumido a la lógica del mercado mundial capitalista: el neoextractivismo. En Ecuador esa tensión entre la sociedad política, representada hegemoníamente en el partido gobernante de Alianza País, y ciertos grupos de la sociedad civil, en especial aquellos movimientos sociales de índole campesino-indígena, se manifestó de manera contundente en 2008 con la promulgación del denominado Mandato Minero, el cual fue resultado en buena medida del impulso que le dio el movimiento campesino-indígena aglutinado en la Coordinadora

por la Defensa de la Vida y la Soberanía. Con ese instrumento se buscaba terminar con la “hemorragia de concesiones” ocasionada por el régimen neoliberal a principios del nuevo siglo.¹⁵

Sin embargo, de acuerdo con Báez y Sacher,¹⁶ la efectividad del Mandato minero fue poca y las grandes concesiones mineras no fueron revocadas. Es en ese momento, que el gobierno central opta por continuar la subordinación del aparato estatal a lógica del extractivismo, suspendiendo la soberanía de las fuerzas sociales que pugnaban por un orden estatal alternativo. Desde entonces, la nueva lógica espacial del Estado ecuatoriano se reafirma con los procesos constituyentes de 2008 y la promulgación del nuevo pacto social que otorgaría nuevas facultades al Estado para intervenir en los territorios y reorganizar el conjunto de alianzas estratégicas de acuerdo con la nueva fase de apropiación de los bienes comunes.¹⁷

¹⁵ El Mandato minero establecía medidas como: “[...] el cese de concesiones que no cumplan con las obligaciones establecidas en la ley en materia de inversiones y pago de patentes (Arts. 1 y 2); la no afectación de nacimientos y fuentes de agua (Art. 3); la restricción de la minería en áreas protegidas y en zonas de amortiguamiento (Art. 3); la prohibición de los monopolios y sus prácticas (Art. 4) y la anulación de las concesiones a los exfuncionarios del Ministerio de Energía y Minas (Art. 5)”. Michelle Báez y William Sacher, “Los discursos del Buen Vivir y el *Sumak Kawsay*, y la minería metálica a gran escala en Ecuador: rupturas y continuidades con el modelo de desarrollo”, en Giancarlo Delgado Ramos [coord.], *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM, 2014, pp. 233-276.

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ Resultan muy importantes cuatro ejes que derivan del nuevo pacto social, para poder comprender las recientes reconfiguraciones en la lógica espacial y regulatoria del aparato estatal ecuatoriano para garantizar la actual fase neoextractivista: *a*) transformación institucional, *b*) sistema económico y régimen de acumulación social y solidario, *c*) equidad territorial y *d*) soberanías en plural. A través del primer eje, el Estado recupera sus facultades de planificación, rectoría, regulación y control, construye mecanismos de planificación para poder garantizar que la política pública haga cumplimiento efectivo de los derechos; con el segundo eje se pretende una nueva concepción del proceso económico social centrado en el ser humano como fin último, la destitución del protagonismo del mercado y la incorporación de lógicas complementarias y cooperativas que coadyuven en las relaciones armónicas entre

Tal como se expuso anteriormente, el avance del neoextractivismo se sostiene sobre el establecimiento de una espacialidad estatal que clasifica los territorios y los sujetos en aras de jerarquizar los espacios ricos en recursos naturales estratégicos. Con la reorganización soberana del capital en Ecuador se identifican dos procesos paralelos de clasificación socioespacial: *a)* el proceso de clasificación territorial impuesto por los nuevos proyectos y estrategias espaciales del gobierno central, para identificar las zonas estratégicas para la territorialización de proyectos extractivos; *b)* y la clasificación social de los sujetos que despliega el capital para hacer frente a las resistencias que genera su avance.

ESPACIALIDAD DE LA CATÁSTROFE
EN EL SURESTE ECUATORIANO: LA CLASIFICACIÓN
ESTATAL-CORPORATIVA DE LOS TERRITORIOS
Y LOS SUJETOS

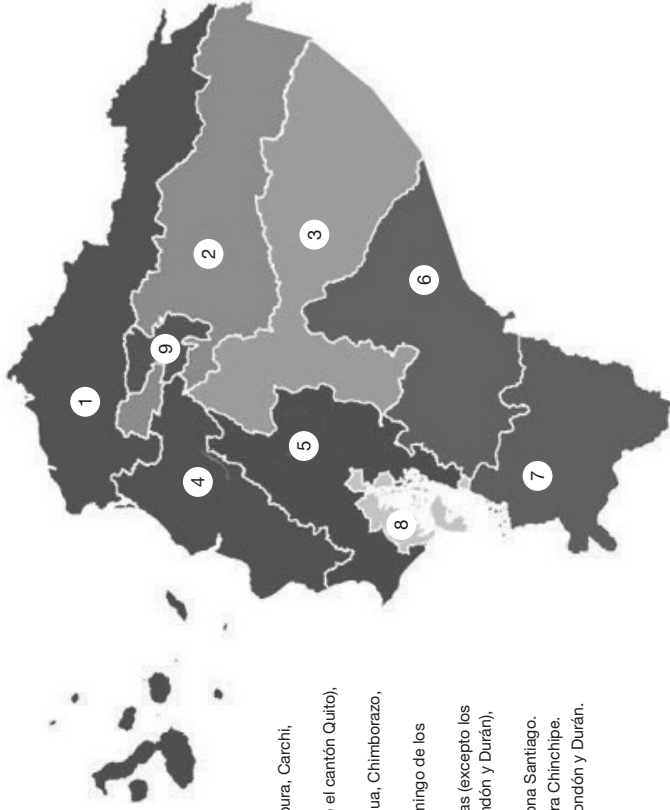
La clasificación estatal de los territorios en Ecuador se sustenta en un proyecto y cuatro estrategias estatales espaciales que le otorgan una mayor capacidad para regular el sector minero y para el establecimiento de alianzas estratégicas, mismas que le permiten

Estado, mercado y naturaleza; mediante el eje de equidad territorial el Estado ecuatoriano reorganiza su espacialidad en términos de la administración pública hacia un sistema descentralizado, con la creación de los Gobiernos Autónomos Descentralizados (GAD), así como la potenciación de las capacidades de los territorios en aras de la construcción de un escenario multipolar a fin de terminar con las desigualdades regionales y la adecuación unidireccional del capitalismo global; y con el último eje, el Estado se asume como sujeto que pugna por el desarrollo de la soberanía popular, económica, alimentaria, nacional, energética y en las relaciones internacionales, rechazando de esta manera la imposición de decisiones por agentes externos, así como el imperialismo, colonialismo y neocolonialismo, pugnando por un orden mundial multipolar. SENPLADES, *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*, Quito, 2012.

incidir en los territorios y reorganizar el conjunto de las fuerzas productivas de los sectores estratégicos:

- a) Proyecto Estatal Espacial: expresado en la Estrategia Territorial Nacional (ETN) definida por el Código Orgánico de Planificación y Finanzas Públicas (COPFP) como el instrumento para la coordinación y armonización entre los diferentes niveles de gobierno para articular la planificación territorial. Con la ETN se construye una nueva organización espacial estatal para la planificación territorial, expresada en la conformación de nueve zonas de planificación, que están a su vez constituidas por distritos y circuitos a través de los cuales se coordina a las entidades del sector público (véase Mapa 1). Las zonas 6 y 7 de planificación territorial que integran a las provincias de El Oro, Loja, Morona Santiago y Zamora Chinchipe son las regiones estratégicas que conforman la denominada Zona de desarrollo de la Industria Minera Metálica (zona achurada en el Mapa 2).
- b) Estrategia Estatal Espacial I: sustentada en la conformación del Comité Interinstitucional para el Cambio de la Matriz Productiva (CICMP) creado en mayo de 2013. Este comité se convierte en uno de los instrumentos primordiales del gobierno central para garantizar el ordenamiento territorial de acuerdo con la nueva fase de apropiación extractivista, puesto que es el encargado de la identificación y formulación de los Proyectos Estratégicos Nacionales. Actualmente, el Estado ecuatoriano desarrolla cinco proyectos estratégicos nacionales en el ámbito de la minería, a saber: el proyecto Río Blanco (provincia de Azuay) concesionado a la minera china Junefield Holdings Limited; Quimsacocha (Azuay) gestionado por la canadiense INV Metals Inc.; el proyecto de cobre Panantza-San Carlos (Morona Santiago)

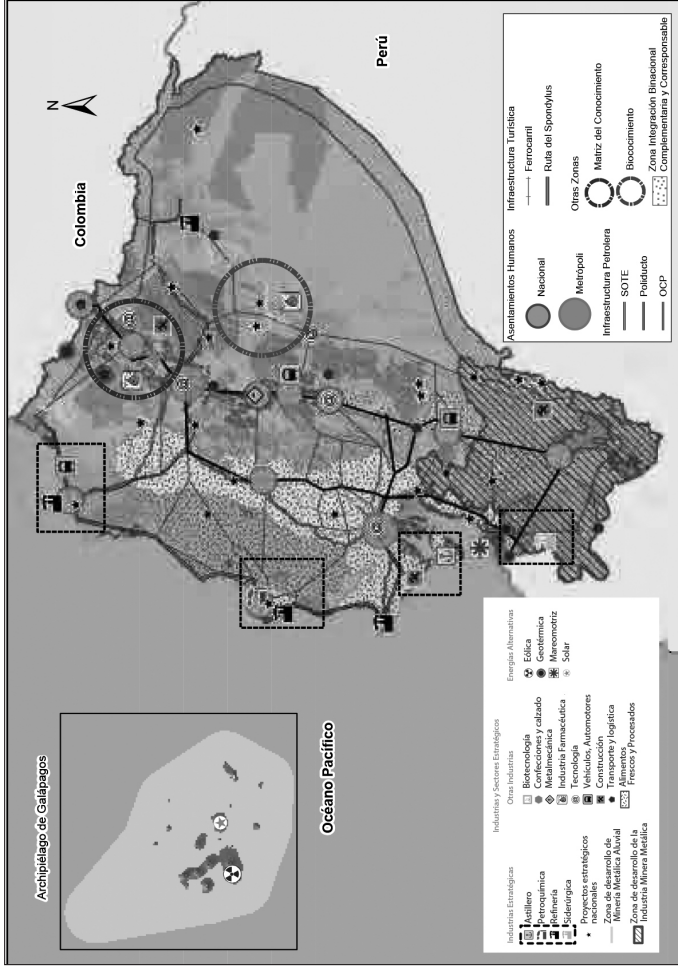
Mapa 1. Zonas de planificación de Ecuador



- Zona 1: Provincias de: Esmeraldas, Imbabura, Carchi, Sucumbios.
- Zona 2: Provincias de: Pichincha (excepto el cantón Quito), Napo, Orellana.
- Zona 3: Provincias de Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo, Pastaza.
- Zona 4: Provincias de: Manabi, Santo Domingo de los Tsáchilas.
- Zona 5: Provincias de: Santa Elena, Guayas (excepto los cantones de Guayaquil, Samborondón y Durán), Bolívar, Los Rios y Galápagos.
- Zona 6: Provincias de: Cañar, Azuay, Morona Santiago.
- Zona 7: Provincias de: El Oro, Loja, Zamora Chinchipe.
- Zona 8: Cantones de: Guayaquil, Samborondón y Durán.
- Zona 9: Distrito Metropolitano de Quito.

FUENTE: SENPLADES (2012).

Mapa 2. Zona de desarrollo de industria minera metálica



FUENTE: SENPLADES (2012).

bajo concesión de la corporación china Ecuacorriente S. A., de ahora en adelante ECSA, filial de CCRC-Tongguan; Mirador (Zamora Chinchipe) desarrollado también por ECSA, y Fruta del norte (Zamora Chinchipe) concesionada a la canadiense Kinross Gold hasta 2013.

- c) Estrategia Estatal Espacial II: expresada en la clasificación del territorio nacional en quince unidades de síntesis territorial donde se identifican diversos corredores a través de los cuales se busca desarrollar proyectos extractivos de gran escala. En el caso de la minería, dos de los proyectos de explotación minera mencionados anteriormente, Mirador y Panantza-San Carlos, conforman el Cinturón de Cobre que se encuentra emplazado en el Corredor Amazónico Macas-Zamora que hace parte de las unidades de síntesis territorial.
- d) Estrategia Estatal Espacial III: consolidada en la definición constitucional de los llamados sectores estratégicos, donde los recursos naturales no renovables, incluyendo los minerales, son considerados como un sector estratégico en el artículo 313 de la Constitución, y corresponde sólo al Estado regular y gestionar su manejo.
- e) Estrategia Estatal Espacial IV: desplegada a través de la nueva concepción del regionalismo, mediante la cual el Estado ecuatoriano busca establecer una nueva plataforma en las relaciones internacionales, estrategia de inserción al mercado mundial de minerales y otros *commodities*, que se sostienen sobre nuevas alianzas con corporaciones transnacionales, tal como lo demuestra la creciente participación de China en los proyectos mineros estratégicos, ya mencionados.

Este conjunto de estrategias estatales expone la clasificación de la región sureste como la zona estratégica más importante para el

desarrollo de grandes proyectos extractivos,¹⁸ al ser los proyectos nacionales de Mirador y Panantza San-Carlos los dos más importantes por los niveles de producción estimados. El desarrollo de ambos megaproyectos de tipo a cielo abierto suscitó una amplia movilización social entre los años 2008 y 2009, periodo durante el cual la corporación ECSA, concesionaria de los dos proyectos, elaboró diversos mapas de actores sociales para identificar a las personas, organizaciones y colectivos que pudieran, en aquel momento, estar a favor o en contra de sus proyectos mineros en el sureste ecuatoriano, particularmente en las provincias de Morona Santiago y Zamora Chinchipe.

Con esta información, la corporación en cuestión construyó una clasificación social que refleja datos personales como nombres, ocupaciones, además de información relativa a los intereses de las personas en el conflicto, su grado de influencia en la comunidad, los niveles de resistencia, observaciones generales, así también se exponen algunas de las tácticas empresariales para hacer frente a los conflictos.¹⁹ En la información contenida en la siguiente tabla se expone una síntesis de la clasificación social de la resistencia en la zona de influencia del proyecto Panantza-San Carlos (véase Tabla 1).

¹⁸ “Aproximadamente el 70% de las áreas con mayor nivel de información geológico-minera disponible en la actualidad se localiza en las provincias de Azuay, El Oro, Loja, Morona Santiago y Zamora Chinchipe, las cuales además aglomeran aproximadamente 56% de las áreas con probable ocurrencia de depósitos minerales metálicos, el 78% de las concesiones mineras metálicas vigentes y los 5 proyectos estratégicos nacionales mineros.” SENPLADES, *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*, Quito, 2012, p. 369.

¹⁹ La elaboración de esa clasificación social por parte de la corporación tenía el objetivo principal de explorar las resistencias comunitarias, así lo manifiesta un empleado de la empresa al afirmar que a través de los mapas: “[...] podíamos decir si la resistencia va subiendo o va bajando, si hay nuevos líderes, si se muere el líder, si cambia de lugar de residencia [...] podíamos monitorear la comunidad [...] la urgencia estaba marcada por el nivel de resistencia.” Entrevista realizada por Yakir Sagal a un empleado anónimo de ECSA, Loja (Ecuador), 20 de mayo, 2014.

Tabla 1. Clasificación de diversos dirigentes por ECSA en la localidad San Juan Bosco (Morona Santiago)

| <i>Nombres</i> | <i>Lugar</i> | <i>Ocupación</i> | <i>Nivel de resistencia</i> | <i>Observaciones</i> |
|---------------------------|--------------------------|---|-----------------------------|---|
| Solano Lina | Gualaquiz. Limón Ind. | Activista de tiempo completo | Muy alto | Dirigente máxima de la <i>oposición</i> en M. Stgo y Zamora |
| Miguel Ramón | San Juan Bosco | Vocal de la Junta de Pananza | Alto | Opositor muy violento-exproveedor de la empresa |
| Luz Salinas / Julio Marín | San Juan Bosco | Vocal de la Junta de Pananza | Alto | Opositores violentos |
| Julio Peñaranda | San Juan Bosco | Morador | Alto | Violento |
| Rosa Salinas | San Juan Bosco | Moradores Pananza | Alto | Opositor violento |
| Luis Tiwira e hijos | San Juan Bosco | Morador Rosa de Oro | Alto | Opositores violentos. Invasor de Rosa de Oro |
| Domingo Tiwiram | Gualaquiza | Morador Bomboiza | Alto | Opositor violento. Organiza a los Arutam |
| Cajamarca Tarquino | Limón Indanza | Ganó elecciones para alcalde de General Plaza | Alto | Alcalde electo de General Plaza |
| Pepe Akacho | Sucúa | Dirigente shuar | Alto | Mueve mucha gente |

FUENTE: mapa de actores elaborado por ECSA titulado "Actores sociales en San Juan Bosco", 2009.

Uno de los elementos de la espacialidad estatal y del capital en contextos neoextractivistas es la continuación del despliegue de la colonialidad, lógica de poder que instrumenta clasificaciones sociales a través de las cuales se construyen identidades que reflejan el proceso de disputa geopolítica por el control de los territorios, los sujetos y los bienes comunes. La clasificación de ECSA expone la construcción de la categoría de “opositor” como forma de identificación del enemigo, mediante esa categoría es que la lógica de poder colonial-capitalista reconfigura a la otredad indígena-campesina de las comunidades del sureste ecuatoriano. La categoría de “opositor” para caracterizar el enemigo actual del proyecto de Estado es parte también del discurso estatal, así puede leerse en la siguiente declaración del presidente Rafael Correa:

[...] si no quieren minería, díganle eso al país, preséntense a las elecciones, ojalá que ganen, y cierran todas las minas [...] no podemos ser inconsecuentes porque si le decimos no a la minería, es aquí y en cualquier parte, y regresamos a la edad de piedra [...] *aquí todos los días lo que dicen ciertos opositores es un atentado a la lógica* [...] No nos dejemos engañar por los demagogos, por los charlatanes.²⁰

Mediante la construcción simbólica de la categoría del “opositor indígena-campesino”, el Estado ecuatoriano y ECSA criminalizan la protesta social en las zonas de influencia de los megaproyectos mineros. La criminalización se constituye como una de las estrategias expropiatorias del capital y, aunadas a las estrategias de clasificación social y territorial, representa el despliegue gradual de una guerra por parte del Estado contra lo que considera

²⁰ Cursivas nuestras. Fragmento del discurso de Rafael Correa, recuperado del video “Rafael Correa defiende la minería en su país”. En https://www.youtube.com/watch?v=JU_SDD-o860 (fecha de consulta: 11 de octubre, 2015).

un “enemigo interno”; esta guerra en ciertos casos puede implicar la eliminación física del o los enemigos.²¹

Las estrategias de criminalización y clasificación socioespacial que instrumenta el Estado ecuatoriano en alianza con la corporación transnacional ECSA, han permitido una penetración más violenta del capital en las zonas de influencia de los megaproyectos. Así lo demuestra el asesinato en diciembre de 2014 de José Tendetza, líder shuar y defensor de los territorios en la provincia de Zamora Chinchipe frente al proyecto Mirador.²² Tendetza aparece en el mapa de actores elaborado por ECSA titulado “Actores Sociales de Zamora Chinchipe, Morona Santiago y Loja que rechazan los Proyectos Mineros de Exsa/Ecsa”, fechado en el mes de abril de 2009 (véase Tabla 2).

Aunado a este clima criminógeno, se asiste a la suspensión de derechos humanos reconocidos y protegidos por el Estado en materia de pueblos indígenas. La clasificación social permitió a la

²¹ Composto y Navarro exponen de la siguiente manera la importancia de esta estrategia de construcción simbólica del enemigo interno: “[...] en el marco de los conflictos sociales en torno de la megaminería, los opositores son generalmente identificados como fundamentalistas, subversivos, perturbadores del orden y/u opositores al interés general, al progreso de la nación y al bien común. De modo que se busca deslegitimar las razones que sustentan la resistencia social e instigar la creencia en la peligrosidad de sus protagonistas, con el objetivo de restarles apoyos sociales y preparar el clima ideológico para que la potencial actuación de las fuerzas policíacas o militares no sea socialmente cuestionada”, Claudia Composto y Mina Lorena Navarro, “Estados, transnacionales extractivas y comunidades movilizadas: dominación y resistencias en torno de la minería a gran escala en América Latina”, en *Theomai*, núm. 25, Buenos Aires, 2012, p. 69.

²² El 5 de diciembre de 2014 a pocos días de su desaparición, Tendetza presentaría una denuncia en contra de ECSA ante el tribunal por los Derechos de la Naturaleza en el marco de la Cumbre de los Pueblos celebrada en Lima, Perú. La primera versión oficial trató su muerte como un accidente, ante la negatividad de sus familiares y de la comunidad las autoridades emitieron una segunda versión reconociendo que se trató de una muerte violenta por signos de tortura encontrados en el cuerpo. Véase “¿Quién mató a José Tendetza?”, en *Plan V*, diciembre 2014. En <http://www.planv.com.ec/historias/sociedad/quien-mato-jose-tendetza/pagina/0/2> (fecha de consulta: 2 de noviembre, 2015).

Tabla 2. Clasificación de José Tendetza según ECSA

| Actor | Ocupación | Nivel de influencia en la comunidad | Intereses | Nivel de resistencia | Tipo de resistencia | Observaciones |
|----------------------|------------|-------------------------------------|------------------------------|----------------------|-----------------------------|--|
| Tendetza José Isidro | Agricultor | (+)2 | Intereses personales, empleo | Medio | Se une al grupo de reclamos | Es un opositor de la compañía cuando ve insatisfechas sus aspiraciones. Entonces se une a grupos de oposición. |

FUENTE: mapa de actores sociales de Zamora Chinchipe, Morona Santiago y Loja que rechazan los proyectos mineros de Exsa/Ecsa, 2009.

concesionaria de los proyectos de Mirador y Panantza-San Carlos socializar ilegalmente sus proyectos en las comunidades de las zonas de influencia. En la Tabla 3 se puede identificar la estrategia corporativa de socialización de proyectos en diversas comunidades shuar. Así, el informe “Intervención Minera a gran escala en Ecuador y vulneración de derechos humanos. Caso Corriente Resources Inc.” elaborado por la Comisión Ecuémica de Derechos Humanos (CEDH) y la Federación Internacional de Derechos Humanos (FIDH) en 2010, ha demostrado que el Estado ecuatoriano no implementó los mecanismos adecuados de consulta y participación en lo relativo al emplazamiento de los proyectos mineros de ECSA, mismos que se encuentran ubicados en territorios indígenas shuar; posibilitando que la corporación desarrollara así sus tácticas de intervención en los territorios, como las expuestas en la Tabla 3, para persuadir a las poblaciones de aceptar su implementación.²³

CONCLUSIONES

La actual configuración geopolítica regional se manifiesta como disputa entre múltiples soberanías, es una geopolítica que se dirige principalmente en un ambiente de tensión entre, por un lado, los proyectos regionales estatales para expandir la frontera neoeextractiva y, por el otro, el rechazo a ese modelo de desarrollo por las múltiples soberanías comunitarias y populares que se resisten al despojo capitalista. Tal geopolítica produce configuraciones espaciales de la violencia neoeextractiva que hemos conceptualizado a partir de la teoría del espacio estatal, construida por Henri Lefebvre, en especial busca recuperar el concepto de espacio de catástrofe, mismo que explica la tendencia destructiva inherente al proceso de producción de nuevos espacios estatales.

²³ Comisión Ecuémica de Derechos Humanos y Federación Internacional de Derechos Humanos, *op. cit.*, p. 68.

Tabla 3. Tácticas de intervención territorial de ECSA desplegadas en las zonas de influencia del Proyecto Panantza San Carlos

| <i>Instituciones</i> | <i>Actores Identificados</i> | <i>Tácticas de cooptación, captura y enfrentamiento</i> |
|---|--|---|
| Escuelas y centros educativos diversos. | Directores, vicedirectores | a) realización de entrevistas para la sensibilización de las comunidades; b) intensificación del contacto persona-persona con actores clave y opositores identificados; c) apoyos económicos para diversas actividades; d) socialización de los proyectos mineros con padres de familia y en las comunidades. |
| Juntas parroquiales y gobiernos municipales | Presidentes de junta, funcionarios de gobierno clave | a) recopilación de información confidencial a través de contactos clave; b) intensificación del contacto persona-persona con actores clave y opositores identificados; c) neutralización de la oposición; d) financiamiento de proyectos; e) entrevistas individuales con funcionarios de gobierno; f) contactar y cooptar representantes de gobierno con incidencia sobre alcaldes y concejales. |
| Centros shuar | Dirigentes shuar, diversos contactos | a) realización de entrevistas para la sensibilización de las comunidades; b) intensificación del contacto persona-persona con actores clave; c) contactos y acercamientos con opositores identificados; d) trabajo directo en los centros shuar; e) apoyo para legalizar asociaciones shuar a favor de proyectos. |
| Asociaciones diversas de trabajadores | Dirigentes de asociaciones | a) entrevistas y contacto individuales con los presidentes de las asociaciones; b) incorporación de dirigentes a comités para el desarrollo sustentable de la empresa; c) donación de materiales y equipos; d) incorporación de asociaciones a lista de proveedores de la compañía; e) reuniones para la socialización del proyecto minero. |
| Organismos religiosos (iglesias) | Párrocos | a) entrevistas y contacto con párrocos y catequistas para la sensibilización e información sobre los proyectos; b) establecimiento de contactos con autoridades eclesiales provinciales; c) realización de reunión provincial con párrocos de Morona Santiago. |

FUENTE: mapa de actores sociales de ECSA "Relaciones comunitarias, caracterización de organizaciones y actores sociales clave", 2008.

Pensar en el espacio de catástrofe desde América Latina en el contexto del neoextractivismo requiere, en primer lugar, dar cuenta de que la producción neoliberal del espacio de catástrofe continúa su actualización en el siglo XXI con la ampliación de la frontera extractiva; en segundo lugar, la elucidación del espacio de catástrofe actual tiene que incorporar el análisis de las estrategias y proyectos espaciales instrumentados por el Estado y las corporaciones aliadas a él, en el marco de un patrón de poder moderno-colonial que reorganiza el conjunto de espacialidades mediante la clasificación socioespacial de los territorios y los sujetos, produciendo nuevas identidades para la dominación.

En Ecuador la reestructuración del Estado que comienza con los procesos constituyentes de 2008, ha venido estableciendo las condiciones para una sustitución violenta de las espacialidades indígenas y comunitarias por la espacialidad del capital. Resultado de ello es la instrumentación de dos estrategias de clasificación socioespacial: una primera clasificación estatal de los territorios para identificar las zonas ricas en recursos minerales que permitan emplazar proyectos estratégicos, clasificación que se sostiene sobre la base de un proyecto de reorganización del espacio estatal para la planificación y en cuatro estrategias espaciales que inciden directamente en la geografía del neoextractivismo minero; y una segunda clasificación social de los sujetos instrumentada por la corporación transnacional concesionaria de dos de los proyectos estratégicos más importantes del Estado ecuatoriano en el sureste.

La clasificación socioespacial de los territorios en Ecuador produce una nueva identidad colonizada, a saber, el “opositor indígena-campesino”. La categoría de opositor ha posibilitado tanto la criminalización de la resistencia antiminera, como la suspensión fáctica de los derechos de las comunidades. Estos procesos describen la configuración catastrófica del espacio estatal en el Ecuador contemporáneo.

COLECCIÓN
POLÍTICA, ECONOMÍA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
29

EL PRESENTE LIBRO es fruto de un esfuerzo colectivo de compañeras y compañeros por repensar y reinterpretar la relación entre las sociedades indígenas y el Estado-nación en América Latina. Nos guía el proyecto plural y anticapitalista visto como un horizonte posible de resistencias creativas de los de abajo, constantemente amenazado tanto por el Estado-nación autoritario, como por el momento actual del sistema-mundo con una sed renovada de materias primas. La pregunta “¿Estado-nación o Estado plural?”, más que un camino a seguir, parece indicarnos la realidad que están enfrentando los pueblos indígenas, donde la estatalidad plural sigue siendo todavía un sueño.



9 786070 129091

CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe