

Religación

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



DOSSIER

Unicidad, pluralidad o comunidad.

Estado latinoamericano y los pueblos indígenas en el siglo XXI

RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Vol. II • No. 6 • JUNIO 2017

ISSN 2477-9083

Fundador y Editor en Jefe

Roberto Simbaña
roberto.simbana@gmail.com

Coordinadora Editorial

Carolina Díaz Rubiano
hcarolinadiaz@gmail.com

Consejo Editorial

Hernán Eduardo Díaz
Daniela González
Belén De La Torre
Daniel Jara
Ana Belén Benalcázar
Carlos Gil de Pérez-Aradros

Diseño y diagramación

María Camila Torres
Fotografía de portada:
flickr. Sio El Ciudadano

El contenido de los artículos que se publican en RELIGACIÓN, es responsabilidad exclusiva de sus autores y el alcance de sus afirmaciones solo a ellos compromete.

© Religación 2017

(+593) 984030751
(00593) 25124275

info.religacion@gmail.com
http://revista.religacion.com

@Religacion_AL

Molles N49-59 y Olivos
Código Postal: 170515
Quito, Ecuador

www.religacion.com

Revista de investigación de periodicidad trimestral publicada por el Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina (RELIGACIÓN), se encarga de difundir trabajos científicos de investigación con un enfoque latinoamericano.

Religación

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Religación

CENTRO DE INVESTIGACIONES

en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina



Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades.- Quito, Ecuador. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, 2017

Abril - Junio 2017

Trimestral - marzo, junio, septiembre, diciembre

ISSN: 2477-9083

1. Ciencias Sociales, 2 Humanidades, 3 América Latina



»**Ana María Stuvén**

- Pontificia Universidad Católica de Chile

»**Caio Vasconcellos**

- Universidade Estadual de Campinas - Brasil

»**Susana Dominzain**

- Universidad de la República Uruguay

»**Ethel García Buchard**

- Universidad de Costa Rica

»**Francisco Carballo**

- Goldsmiths, University of London

»**Gaya Makaran**

- Universidad Nacional Autónoma de México

»**Jaime Ortega**

- Universidad Nacional Autónoma de México

»**María Cecilia Colombani**

- Universidad de Morón - Argentina

»**Michel Goulart da Silva**

- Instituto Federal Catarinense-Brasil

»**Natalia Fischetti**

- Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, CONICET-Argentina

»**Óscar Loureda Lamas**

- Universidad de Heidelberg - Alemania

»**Teresa Cañedo-Argüelles F**

- Universidad de Alcalá - España

»**Ramiro Fuenmayor**

- Centro de Investigaciones y estudios políticos - estratégicos (CIEPES - Venezuela)

»**Yuri Rodríguez González**

- Fundación Alejo Carpentier - Cuba

Aparece en:

Red de bibliotecas virtuales de Ciencias Sociales de América Latina. CLACSO
Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico. REDIB
LatAmPlus Full-Text Studies Online
Directory of Research Journal Indexing
Asociación de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales
Scientific Indexing Services
Academic Resource Index ResearchBib
International Institute of Organized Research
Biblioteca Nacional de Colombia
ResearchJournals & Authors
science library index
International Scientific Indexing

SUMARIO

RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Vol. II • No. 6 • Junio 2017

ISSN 2477-9083

DOSSIER

9 *Presentación*

Unicidad, pluralidad o comunidad. Estado latinoamericano y los pueblos indígenas en el siglo XXI

Gaya Makaran

15 Comunidad y Estado en Luis Villoro

J. Jesús María Serna Moreno

30 La construcción del proyecto de gobierno autónomo en la comunidad indígena de Cherán, México

Enrique Bautista Rojas

48 ¿Un proceso de descolonización o un periodo de recolonización en Bolivia? Las autonomías indígenas en tierras bajas durante el gobierno del MAS

Pabel C. López Flores

68 “Estado Plurinacional” autoritario del siglo XXI

Pablo Mamani Ramírez

97 El sujeto social de los gobiernos de Evo Morales. La nueva alianza

Fabiola Escárzaga

117 Las políticas de combate a la pobreza en Ecuador y América Latina: ¿una guerra a los pobres?

Pierre Gaussens

SUMARIO

138 El desarrollo como forma de exclusión y despojo de los pueblos originarios en el Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano: la continuidad de los procesos y espacios tutelados de lo indígena

Rocío Pérez Gañán

161 Ni pluriculturales, ni multiculturales, ni plurinacionales. Una propuesta hacia la emancipación de los aymaras, quechuas y kichwas

Yaneth Katia Apaza Huanca

SECCIÓN GENERAL

182 Las élites políticas en la estructura orgánica de la administración general del estado. La administración del estado español como estudio de caso.

Carlos Gil De Gomez Perez-Aradros

196 Hacia una lectura comprensiva de las estrategias de participación activa de los padres de familia en los procesos de enseñanza - aprendizaje de niños y niñas del grado preescolar.

Flor María Cifuentes Leyton; Ernesto Fajardo Pascagaza

215 Próximas Convocatorias

219 Normas para presentación de trabajos

SUMMARY

RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Vol. II • No. 6 • Junio 2017

ISSN 2477-9083

DOSSIER

9 *Presentación*

Uniqueness, plurality or community. Latin American State and Indigenous Peoples in the 21st Century

Gaya Makaran

15 Community and State in Luis Villoro

J. Jesús María Serna Moreno

30 The construction of the project of self-government in the indigenous community of Cheran, Mexico

Enrique Bautista Rojas

48 A process of decolonization or a period of re-colonization in Bolivia? The indigenous autonomies in the lowlands during the MAS government

Pabel C. López Flores

68 Authoritarian “Plurinational State” in the 21st century

Pablo Mamani Ramírez

97 The social subject of the governments of Evo Morales. The new alliance

Fabiola Escárzaga

117 Policies to combat poverty in Ecuador and Latin America: a war to the poors?

Pierre Gaussens

SUMMARY

138 Development as a Form of Exclusion and Displacement of Native Peoples in the Ecuadorian Buen Vivir and the Bolivian Vivir Bien: the Continuity of the Processes and Spaces of Tutelage of the Indigenous

Rocío Pérez Gañán

161 Neither pluricultural nor multicultural, nor plurinational. A proposal for the emancipation of the Aymara, Quechua and Kichwa

Yaneth Katia Apaza Huanca

GENERAL SECTION

182 The political elites un the organization of the General Administration of the State. The Spanish State Administration as a case study.

Carlos Gil De Gomez Perez-Aradros

196 Towards a comprehensive reading of the active participation strategies of parents in the teaching - learning process of children of the preschool degree.

Flor María Cifuentes Leyton; Ernesto Fajardo Pascagaza

215 Próximas Convocatorias

219 Normas para presentación de trabajos



Introducción

Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, es una revista académica de periodicidad trimestral, editada por el Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, centro asociado a CLACSO.

Revista Religación, pretende ser un espacio abierto para el debate y construcción del pensamiento latinoamericano en el campo de las Ciencias Sociales y Humanidades, destinado a profesionales, investigadores, estudiantes y académicos que tengan interés en el estudio de la realidad de nuestra Abya Yala con un enfoque decolonizador.

Se encarga de difundir trabajos científicos de investigación producidos por los diferentes grupos de trabajo del Centro de Investigaciones, así como trabajos de investigadores nacionales e internacionales externos. Tiene su sede en Quito, Ecuador, maneja áreas que tienen relación con la: Ciencia Política, Educación, Religión, Filosofía, Antropología, Sociología, Historia y otras afines.

M.Phil Roberto Simbaña Q
Director



Dossier

Vol II • No 6

Presentación Dossier: Unicidad, pluralidad o comunidad. Estado latinoamericano y los pueblos indígenas en el siglo XXI

Uniqueness, plurality or community. Latin American State and Indigenous Peoples in the 21st Century

Gaya Makaran¹
UNAM – MÉXICO

En la segunda década del siglo XXI las relaciones entre los estados latinoamericanos y las poblaciones indígenas que los habitan están ganando un peso nuevo y carecen todavía de una reflexión sistemática y regional por encima de los particularismos locales, dada la actualidad y la velocidad de cambios que se están produciendo tanto en Latinoamérica como en el sistema mundo. Después de la crisis de modelos políticos y económicos liberales provocada al iniciar el siglo por los movimientos antisistémicos, entre ellos el indígena, estamos ante la re-composición del Estado-nación latinoamericano bajo las nuevas/viejas formas del populismo presidencialista y neoextractivista. Esta “vuelta” del Estado y del nacionalismo homogeneizante como resultado paradójico de las luchas indígenas por el reconocimiento de la pluralidad societal y de la autonomía social, marca una nueva etapa en las largas y accidentadas relaciones étnico-nacionales en América Latina. Al mismo tiempo, varias poblaciones indígenas siguen todavía confrontándose con los modelos neoliberales, implantados a partir de los años 80 del siglo pasado, donde la ideología multiculturalista acompaña al despojo de sus territorios y la privatización de espacios y servicios públicos. En estos contextos complejos, parece necesaria la reflexión sobre el proyecto político indígena desde sus propios autores: unicidad, pluralidad o comunidad, serán los lemas que ordenarán provisionalmente este debate.

Si pasamos una mirada retrospectiva, veremos que los estados latinoamericanos se han formado en un proceso de imposición cultural que inició con la Conquista y la Colonia, donde los múltiples pueblos autóctonos fueron política, económica y culturalmente sometidos a un modelo civilizatorio ajeno, lo que tuvo como consecuencia, entre otros, la racialización de las jerarquías sociales. Posteriormente, las nuevas repúblicas que nacieron en el

¹ Investigadora asociada del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM, México. Doctora en Ciencias de Literatura y maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Varsovia, Polonia. Sus líneas de investigación son las cuestiones étnicas, movimientos indígenas, Estado y nacionalismos en Bolivia y Paraguay. Correo electrónico: makarangaya@gmail.com

siglo XIX como resultado de la gesta insurreccional bajo los altos lemas de libertad e igualdad, nunca han logrado dejar atrás el legado colonial, al ser emanaciones de intereses criollos. Así, las élites criollas-mestizas creyeron erróneamente que con las Actas de Independencia se había dado el nacimiento súbito de las naciones latinoamericanas, concebidas como fieles copias de un ideal europeo. En realidad, su modelo de nación era excluyente, diseñado por y para una minoría de propietarios blanco-mestizos, que negaba las diferentes identidades étnicas, donde los indígenas, en teoría ciudadanos iguales ante la ley, sufrían bajo la explotación, servidumbre y saqueo de sus tierras y territorios, sin derecho a ninguna reivindicación política independiente.

Las élites latinoamericanas intentaban “inventar” una fórmula que les permitiera convertir sus repúblicas en Estados-naciones “modernos”. Según las épocas, la palabra “moderno” cambiaba de significado, lo inmutable era la convicción de que no se refería a América Latina. El debate criollo acerca de los males de la patria y su búsqueda de un Estado-nación homogéneo y capaz de imponerse a las diversas fuerzas sociales centrífugas, y de una identidad propia, necesaria para legitimar la existencia de las jóvenes repúblicas como países independientes, en la mayoría de los casos, ha tenido como el punto de referencia la cuestión indígena. Así el “indio” unas veces era el culpable del subdesarrollo y de la falta de conciencia nacional, otras se convertía en la esperanza del “renacimiento nacional” y el elemento básico para la construcción de una identidad original. Lo que caracterizaba todos estos planteamientos, desde el darwinismo social hasta el nacionalismo populista, era la inmutable subestimación del indígena como sujeto histórico y un actor capaz de formular y llevar a cabo un proyecto político propio.

La dominación e imposición cultural, étnica y simbólica del criollo-mestizo sobre los pueblos originarios iban acompañadas por la explotación y marginación económica en un contexto específico del colonialismo interno y subordinación periférica al capitalismo mundial de las repúblicas latinoamericanas. El indígena se convertía de esta manera en el último eslabón y el más vulnerable en la cadena de relaciones centro-periferia. Su condición étnica-racial se vinculó de manera inseparable con su condición de clase explotada, interperando 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.

Desde los años 90 del siglo pasado, varios estados latinoamericanos, presionados por la actividad de movimientos indígenas, se han encaminado hacia una reforma, supuestamente, para cambiar estas relaciones desiguales. La mayoría de los países modificaron en aquel entonces 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 una reivindicación “cultural”, desprovista de su dimensión política y económica. Al mismo tiempo que el Estado-nación declaraba su respeto a la diversidad étnica de la población en un discurso plegado 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 al lado la tradicional ansia nacionalista de homogeneizar la población a través de la “inevitable” modernización que, en este caso, sería la neoliberal.

11 Frente al fracaso del multiculturalismo y los agravios sufridos por los pueblos de parte de las políticas neoliberales, el siglo XXI empieza en América Latina con una efervescencia de los sectores subalternos en contra de los modelos dominantes del Estado-nación y del capitalismo neoliberal. De esta manera, el indígena se convierte en el principal motor de las transformaciones sociopolíticas y económicas de los estados-nación latinoamericanos y un importante autor de utopías y proyectos societales alternativos al modelo capitalista. En países como Ecuador y Bolivia los movimientos indígenas plantean un cambio social radical y una refundación del Estado como plurinacional con la soberanía y la autodeterminación de las “naciones originarias”. El resultado de estos esfuerzos por “reconquistar” el poder político y el control social sobre los recursos y los territorios, fueron los nuevos gobiernos de izquierda “progresista” que se posicionaron como representantes de los anhelos populares de cambio y autores de la reforma estatal plurinacional.

Sin embargo, pronto se hizo evidente que los nuevos gobiernos, más que los principios plurales, priorizan el viejo modelo del Estado-nación uniforme, donde la ideología nacional-populista, el presidencialismo, el clientelismo político y el centralismo autoritario, basados en el modelo económico del capitalismo dependiente extractivista con el Estado como un nuevo socio de las transnacionales, ponen en peligro las ambiciones de emancipación social de los actores rebeldes. En este escenario, se abre el debate dentro de los movimientos indígenas sobre

los caminos a seguir: la unicidad del Estado-nación, la pluralidad de un Estado “otro” o el abandono de la perspectiva estadocentrista y la apuesta por la comunidad y la autonomía en el sentido expuesto por Raquel Gutiérrez Aguilar: “la autonomía política de lo social orientada por la reapropiación de las condiciones materiales de la reproducción de la vida, en contra de la sujeción y subordinación de los asuntos sociales a la reproducción del capital.” (Gutiérrez, 2015:133)

El presente Dossier invita a hacer una revisión colectiva de proyectos y luchas indígenas - populares en la América Latina actual, a través de un análisis crítico de los gobiernos, como también de los movimientos sociales y las experiencias comunitarias locales. ¿Es todavía el Estado nación o plural la referencia de las luchas? ¿Ir más allá del Estado es viable? ¿Cuáles son y cómo se desempeñan los proyectos indígenas “dentro” y “afuera” del Estado? – serán las preguntas urgentes que se ponen los autores al mismo tiempo de ubicar los retos, las dificultades y los posibles caminos a seguir para la construcción de alternativas al Estado-nación existente. Los artículos recogidos analizan, desde diferentes enfoques y puntos de partida, la condición del actual Estado-nación latinoamericano: en particular en los casos de México, Bolivia y Ecuador; 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.

Así, el ensayo de J. Jesús María Serna Moreno Comunidad y Estado en Luis Villoro, nos brinda un aporte teórico desde el campo de filosofía política y antropología mexicanas sobre la forma del Estado-nación y su posible y deseable refundación en una forma plural. El siguiente texto: La construcción del proyecto autónomo en la comunidad indígena de Cherán, México de Enrique Bautista Rojas, da cuenta de las luchas indígenas que se llevan en el México actual en pos de hacer efectivo su derecho internacional y nacionalmente reconocido a la autonomía y al autogobierno en el marco del Estado-nación único e indivisible.

La línea de la autonomía indígena es seguida por Pabel López Flores en su aporte ¿Un proceso de descolonización o un periodo de recolonización en Bolivia? Las autonomías indígenas en tierras bajas durante el gobierno del MAS, donde complejiza el alcance de la lucha intrasistémica y demuestra el carácter anti-indígena del actual Estado Plurinacional de Bolivia. Su argumentación es retomada por Pablo Mamani Ramírez en el artículo “Estado Plurinacional” autoritario del siglo XXI, a fin de demostrar la falsedad del presupuesto plural del

“nuevo” Estado boliviano, al destacar su inclinación autoritaria, junto con la permanencia de estructuras y mentalidades estatales colonizadas que arremeten contra los horizontes de emancipación de los pueblos indios. En este sentido, el texto de Fabiola Escárzaga, *El sujeto social de los gobiernos de Evo Morales*. La nueva alianza, se concentra en analizar los cambios identitarios experimentados por los principales actores políticos del “proceso de cambio” en Bolivia y las formas gubernamentales de cooptación y desarticulación de los sujetos políticos autónomos que se asumen como indígenas.

El mismo carácter autoritario y antipopular del Estado, junto con sus estrategias clientelistas, es denunciado por Pierre Gaussons en su análisis *Las políticas de combate a la pobreza en Ecuador y América Latina: ¿una guerra a los pobres?* El autor revela las prácticas de cooptación y desarticulación de la resistencia social de “los de abajo”, empleadas en nombre del plurinacionalismo por los gobiernos de Alianza País en Ecuador. Rocío Pérez Gañán, por su parte, en el artículo *El desarrollo como forma de exclusión y despojo de los pueblos originarios en el Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano: la continuidad de los procesos y espacios tutelados de lo indígena*, desarrolla el tema del tutelaje y la ventriloquía hacia los pueblos originarios que siguen reproduciéndose en los Estados Plurinacionales para garantizar sus políticas desarrollistas.

El Dossier cierra con el aporte *Ni pluriculturales, ni multiculturales, ni plurinacionales*. Una propuesta hacia la emancipación de los aymaras, quechuas y kichwas de Yaneth Katia Apaza Huanca quien propone ir más allá de la forma del Estado moderno y sus desvíos “pluri”, para apostar por la emancipación radical de los pueblos andinos en base a sus territorios y paradigmas ancestrales.

Fecha de recepción: febrero 2017

Fecha de aprobación: mayo 2017

REFERENCIAS:

Gutiérrez Aguilar, Raquel. (2015) *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Cochabamba. Auto-determinación.

Comunidad y Estado en Luis Villoro

Community and State in Luis Villoro

J. Jesús María Serna Moreno¹
UNAM – MÉXICO

RESUMEN

En este trabajo se analiza la concepción de Luis Villoro sobre la comunidad y el Estado. En él se da cuenta de dos formas de verlo: como Estado liberal y como Estado plural, y esta última se convierte en su propuesta de superar el carácter excluyente y antidemocrático del planteamiento propio del liberalismo, el cual se basa en una concepción que privilegia al individuo, desde una perspectiva acorde a los intereses del capitalismo en general y en su etapa actual de mundialización neoliberal. Asimismo, se sigue el razonamiento de Villoro quien encuentra la realización de este tipo de Estado plural en la experiencia desarrollada por las comunidades zapatistas en algunas regiones de Chiapas. Nosotros presentamos este análisis a partir de algunos autores que reflexionan desde la antropología sobre el concepto de comunidad y de Estado y, también, a la luz del movimiento indígena de América Latina.

Palabras clave: Estado, comunidad, plural, individualismo, capitalismo, autonomía.

ABSTRACT

This paper examines the concept of Luis Villoro on the community and the State. It realizes two ways of seeing it: as liberal State and as a plural State, and the latter becomes his proposal to overcome the exclusive and undemocratic nature of the approach of liberalism, which is based on a concept that privileges the individual, from a perspective consistent with the interests of capitalism in general and at its current stage of neo-liberal globalization. In addition, follows the reasoning of Villoro who is carrying out this type of plural State on the experience developed by the Zapatista communities in some regions of Chiapas. We present this analysis from some authors that reflect from anthropology on the concept of community and State and, also, in the light of the indigenous movement in Latin America.

Key words: State, community, plural, individualism, capitalism, autonomy.

¹ Investigador Titular del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM. Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Sus líneas de investigación son etnia, cultura, poblaciones indígenas y afrodescendientes en América Latina. Correo electrónico: sernam@unam.mx

Introducción

Como bien lo señala Luis Hernández Navarro en el prólogo al libro póstumo de Luis Villoro (2015)², este reconocido académico e intelectual comprometido no era marxista y, sin embargo, “a su manera, hizo suya la famosa tesis XI sobre Fewerbach de Karl Marx, donde se establece que, hasta ahora los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.” De esta manera, aunque Villoro compartió espacios con los filósofos analíticos, se mantuvo siempre en otra línea. Se le ha considerado más bien cercano al existencialismo, entendido éste como “una reflexión en situación: el estar en el mundo”. Asimismo, solía decir que su preocupación por la ética en la política lo llevó a identificarse, después de mucho tiempo de no tener una postura claramente de izquierda, con esta posición que ya no abandonaría nunca. Como dice también Hernández Navarro, “Para Luis Villoro la izquierda es una actitud que rechaza la dominación y la opresión, que enfrenta todo tipo de imposición, que hace cambio y no permite que las cosas permanezcan como están. Una actitud que busca caminar hacia un orden mundial diferente y, aun opuesto, al capitalismo mundial.” (Villoro, 2015: 9)

Su compromiso como intelectual consecuente estuvo siempre dirigido a la transformación del país. Como académico era una figura relevante muy reconocida y como filósofo “se opuso a toda forma de opresión y defendió valores como la autenticidad, la justicia, la solidaridad y la soberanía nacional. Lo hizo con lucidez, honestidad, rigor y compromiso.” (Ibidem: 10) Por ello, no sorprende que en los últimos años llegara al convencimiento de que nada se puede hacer a través de los partidos de pseudoizquierda en la medida en que no respetan estos principios fundamentales.

En el presente trabajo nos interesa el análisis, desde la antropología y la sociología vinculadas al marxismo, de los planteamientos que desde la filosofía ha desarrollado el filósofo mexicano Luis Villoro sobre la comunidad y el Estado. Pero, antes de entrar de lleno en el análisis de la obra de “Don Luis” (como le decían los zapatistas), nos referiremos un poco a la comunidad y al Estado desde lo étnico, lo indígena y lo identitario a partir de los estudios antropológicos.

2 Villoro, Luis. (2015) La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio. Prólogo de Luis Hernández Navarro (incluye correspondencia con el Subcomandante Marcos). México. Fondo de Cultura Económica. Nos hemos basado de manera amplia en este texto para realizar nuestro trabajo, a él nos referiremos en múltiples ocasiones en subsecuentes citas que haremos a lo largo de este artículo.

Comunidad y Estado

Desde hace ya algunos años, para entender mejor a la comunidad en América Latina, además de revisar la mayor cantidad posible de los muchísimos trabajos etnográficos que sobre ella existen, tuvimos que hacer una revisión crítica de enfoques y conceptos que nos permitieran repensarla a la luz del surgimiento del vigoroso y diverso movimiento indígena en América Latina. Así, desde la antropología, se discutió durante varios años sobre qué se entendía por etnicidad (aspecto que había estado muy descuidado por cierto marxismo ortodoxo que no le daba demasiada importancia a lo étnico); asimismo se revisaron los términos etnia, indio, indígena, pueblos indios, gobierno indígena, democracia indígena, comunitarismo, comunalismo, nación, Estado, derechos indígenas, usos y costumbres, sistema jurídico o derecho indígena, sistema de cargos, autonomía, autodeterminación, autogobierno y un gran etcétera³. Entre los múltiples debates, el que se dio entre los llamados etnicistas o etnopolulistas y algunos marxistas (después llamados etnomarxistas) fue muy provechoso, a nuestro parecer, para ambas corrientes antropológicas por los aportes recíprocamente intercambiados, por más que entre ellos no necesariamente lo reconocieran así. De esta manera, entre muchos antropólogos de México y América Latina se llegó a un consenso en el sentido de que debería hablarse no de lo étnico aislado, sino de situarlo en el contexto nacional, es decir: la cuestión étnico nacional; asimismo hubo cierto acuerdo en combinar el análisis de lo étnico con el análisis de clase.

Otros autores debatieron las formas y las expresiones de la etnicidad. El concepto de etnicidad, es decir: “esa suerte de colectividad colectiva que todos damos por sentada, ha resultado muy eficaz como principio de reconocimiento, apego y movilización, componentes que luego cuajan en la identidad”, como decían John y Jean Comaroff (2011: 42-43). Se llegó a considerar que su contenido visible siempre corresponde al producto de condiciones históricas que dan forma a las motivaciones que reivindican elementos del pasado para pensar el presente y proyectar delante de sí un horizonte de experiencia posible, un mundo en el cual sería posible habitar.

Se vio, también, que las comunidades étnicas se caracterizan por la idea de un origen común, un pasado compartido, una dimensión cultural respecto a otros grupos. Y se precisó que este imaginario social en algunos casos se construye con base en la representación simbóli-

3 En nuestro caso particular, estos tópicos los abordamos en Serna Moreno (2001: 57-108).

ca y también, como sustenta Benhabib Seylse, mediante la creación, producción y fabricación de emblemas o marcadores identitarios, lo que ha sido denominado como diferencias culturales de “significado primario”. Para el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo, la propuesta de Fredrik Barth (1969) significó una verdadera transformación teórica en la comprensión de los grupos étnicos puesto que se basaba no en una amplia expresión interna de un grupo determinado, sino en el resultado de las relaciones entre diferentes grupos humanos. En resumen, podemos plantear con Benhabib que “las culturas se forman a través de interacciones diálogos complejos con otras culturas, y que sus límites son fluidos, porosos y controvertidos” (2006: 297).

Respecto a la definición de grupo étnico, es preciso consignar que esta categoría es empleada para denotar “colectividades determinadas históricamente que tienen características tanto objetivas como subjetivas, es decir, sus miembros comparten rasgos comunes, tales como la lengua, el territorio, la religión etc., así como un sentido de pertenencia a las fronteras que se construyen socialmente y pueden ser permeables” (Barth, 1969: 19). En fin, podríamos continuar citando autores, pero, lo fundamental es comprobar que el fenómeno de la etnicidad en su complejidad ha sido abordado y, por donde quiera que se mire, su relación con la comunidad aparece, tanto para el análisis de las comunidades indias, como para el de las comunidades afrodescendientes.

Por otra parte, el concepto de autonomía también aparece en la relación comunidad Estado de manera central. En un libro que publicamos hace unos años, nos referíamos a la importancia de lo comunitario, la autodeterminación y el gobierno tradicional para el desarrollo y comprensión de la autonomía indígena y también para la refundación del Estado-nación en América Latina. En particular, nos referimos a la crítica al integracionismo del Estado y a su carácter homogéneo desde el punto de vista étnico-nacional. Aquí valdría la pena recordar los aportes, que dejamos registrados en ese libro, de Guillermo Bonfil Batalla sobre el “México profundo”, la etnicidad y el indianismo (1987; 1988; 1990); de Héctor Díaz-Polanco (1981; 1991; 1993; 1995) en su formulación sobre lo que denominó “autonomía regional”; los de Pablo González Casanova y Marcos Roitman (1996) sobre el Estado monoétnico; de Andrés Medina (1994; 1995) sobre el gobierno de las comunidades indígenas y la democracia en Mesoamérica; de Gilberto López y Rivas (1988a; 1988b) sobre el etnomarxismo y las autonomías en el neoliberalismo; de Rodolfo Stavenhagen (1971; 1988; 1992) y sus estudios sobre derechos indígenas y la etnicidad, y los de Darcy

Ribeiro (1972) sobre las configuraciones étnico-raciales en América, entre muchos otros. Cada uno de estos aportes nos permite analizar, como decíamos al inicio, los planteamientos desarrollados por Luis Villoro desde la filosofía y relacionados con la comunidad y el Estado.

Luis Villoro y sus planteamientos sobre la comunidad y el Estado

Aquí conviene recordar que “desde años atrás, Villoro había reflexionado sobre el fin de dos ideas centrales del pensamiento moderno, derivadas de una razón universal y única: el Estado-nación y el progreso hacia una cultura racional” (Villoro, 2015: 15). En efecto, desde antes del levantamiento zapatista, Luis Villoro tenía una concepción sobre el Estado que coincidía con las características que iba a reconocer en las comunidades autónomas. Así se lo hace saber en la primera de las cuatro cartas con las que le contestó al, en ese entonces, Subcomandante Insurgente Marcos, quien en su primera misiva citó su libro *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento* (1992), donde Villoro ya había hablado al respecto. Es por ello que en esa respuesta afirma que:

Con referencia al tema del Estado nacional, cuya crisis se advertía ya desde hace décadas -como lo constato en la página 153 de mi mencionado libro- ‘resultaba claro que los problemas planetarios de entonces sobrepasaban su capacidad de resolverlos y, por otro lado, no podía enfrentar las complejas demandas diversificadas de las comunidades particulares, tales como la creciente actividad de nacionalidades, etnias, comunidades y grupos sociales que afirmaban su identidad y exigían el *derecho de la diversidad dentro de la igualdad* [palabras, estas últimas, que muestran una indudable afinidad con los postulados zapatistas]. (Villoro, 2015: 88)

Diversidad étnica y pueblos indígenas, como diríamos nosotros, quedaban contemplados en una formulación novedosa: “‘Con ello se anunciaba un cambio profundo en la manera de considerar el puesto del hombre en él. El poder político se justificaría si consagrara *a la vez que la igualdad, la diferencia*’ (orden social, mismo que ya no se configuraría como el resultado de la voluntad mayoritaria de los individuos iguales, sino de la interrelación compleja entre comunidades y grupos heterogéneos).” A lo anterior agrega su visión sobre el comunitarismo y una democracia otra:

El pensamiento de los pueblos originarios choca con el de Occidente en varios puntos: frente al del individualismo oc-

cidental, la cosmovisión indígena se acerca a la vivencia de su pertenencia a la totalidad y la práctica del comunitarismo. En las comunidades indias el centro no es el yo individual, sino el nosotros comunitario. Asimismo, argumentó, en las sociedades comunitarias la relación con el poder es diferente. Mientras en la sociedad occidental se reivindica la democracia representativa, en los pueblos indios se ejerce otra democracia: la participativa. (Ibidem: 10)

Como vemos, para Luis Villoro un aspecto fundamental en el estudio del Estado moderno es la relación entre individuo y comunidad. De ahí que, para él, la vida comunitaria y la autonomía personal revistan una importancia destacada, así como la forma en que son tratados estos dos aspectos por el Estado. Por eso, su planteamiento de una utopía lo va a ver realizado en las comunidades zapatistas. Al respecto, en esa misma carta que le envía al hoy extinto Subcomandante Marcos, leemos:

Ahí, en Chiapas, a partir de antiguas raíces indígenas, sus propias cosmovisiones y sus particulares maneras de nombrar el mundo, ustedes han demostrado la posibilidad de realización de valores incluso opuestos. Mientras en el capitalismo rige el individualismo (los sacrosantos derechos individuales), en esta alternativa surge otro tipo de valores: valores comunitarios que respetan a la persona en su individualidad y se realizan en una comunidad. Se manifiesta así, con toda claridad, una “ética del bien común. (Ibidem: 87)

Es decir que, para Luis Villoro, sitios como la zona zapatista en Chiapas donde lo que vincula y cohesiona es ese “bien común”, son lugares donde se vislumbra el inicio de un camino hacia un mundo mejor. Pero no deja de ver que esto ha ocurrido así por su carácter indígena, es decir, insiste en que “los pueblos originarios desempeñaban un papel central” en la reflexión sobre el hecho de haber sido los zapatistas quienes hicieron “renacer la esperanza en un otro mundo y han estimulado un amplio debate sobre el futuro del país.” (Ibidem: 13)

Por eso agrega que una nueva organización política: las Juntas de Buen Gobierno “tratan de realizar valores éticos diferentes y aún opuestos a los del capitalismo. Son valores colectivos basados en la idea de comunidad o comunalidad. Frente al individualismo occidental moderno, propician la propiedad común que florece frente a la propiedad privada.” (Ibidem: 87) Asimismo, hace referencia al sistema de justicia

propio de los pueblos indios cuando señala que “en el orden jurídico, nos dan también una lección, frente al castigo de prisión optan por la asignación de un trabajo en beneficio de la comunidad para purgar la pena. A diferencia del encierro en nuestras sociedades” (Loc. cit.).

Dura resulta la crítica al individualismo como representativo de un mundo egoísta e injusto como lo es el capitalismo y, además, el papel que le asigna a esa crítica tiene un valor epistémico en la medida en que nos permite comprender otra lógica, otra racionalidad; por todo ello la conclusión a la que llega en resumidas cuentas, le permite advertir esos dos mundos como mundos contrapuestos: “En suma, contra el individualismo moderno, podría apelarse a otra tradición anterior subsistente en Indoamérica, la tradición comunitaria. Éste es un ejemplo de que otro mundo es posible frente a la modernidad occidental” (Loc. cit.). El Estado moderno, para Luis Villoro, es un Estado homogéneo que no acepta la “diversidad étnico-cultural”, como diríamos nosotros desde la antropología, o las diferencias culturales, como dice él desde la filosofía. La democracia que ha prohiado es representativa, liberal y por lo tanto excluyente. Privilegia el individualismo egoísta, está en contra de las comunidades y de una visión de totalidad, por su afán de dominar a la naturaleza, por lo que no respeta ni a la flora, ni a la fauna y mucho menos a las entidades inanimadas.

Históricamente, el origen de ese Estado “homogéneo” en México se ubica en el siglo XIX, “a partir de la Constitución de 1824”, a partir de las ideas liberales imperantes en ese momento, por lo que no estaba basado en un reconocimiento de la diversidad de culturas y etnicidades constitutivas de lo que realmente era la nación: “Perseguía la constitución de una sola nación; con una lengua y una cultura preponderantemente homogénea” (Ibidem: 40). Para Luis Villoro, esto cambió con la Revolución Mexicana de 1910, pues a partir de entonces: “hubo un cambio en el concepto de Estado y su forma de democracia. La reforma del artículo cuarto de la Constitución declara el carácter multicultural del Estado mexicano”. Pero tomar en serio esa reforma implicaba reestructurar el Estado: “habría que pasar de un Estado homogéneo a un Estado que podríamos llamar ‘plural’, es decir, un Estado que garantice la pluralidad que existe en la pluralidad del país.” (Loc. cit.) El contrario del Estado homogéneo sería un Estado que Villoro llama “plural”, el cual sería no solo diferente, sino contrario a este primero. Este tipo de Estado, para Luis Villoro, “no mantiene su unidad gracias a la imposición de la idea de nación de un pueblo sobre los demás; es el resultado de los pueblos que componen el Estado y que deciden

libremente aceptar una Constitución y colaborar en objetivos comunes. Sería un Estado multi-cultural. Declarar multicultural un Estado y no cambiar en consecuencia su estructura política y jurídica sería un engaño” (Loc. cit.). Para nuestro autor, el Estado-nación homogéneo es algo completamente artificial y es diferente a la realidad étnica de México, “no corresponde a la realidad social y cultural del país; extraordinariamente diversificada y compleja. El Estado homogéneo rechaza de hecho a todos los que tienen otra cultura, a todos los que siguen formas de vida distintas y abrazan valores y fines diferentes del grupo dominante” (Loc. cit.).

De manera opuesta un Estado plural “aceptaría una pluralidad de sistemas jurídicos en una diversidad de territorios. Aceptar el carácter multi-cultural de una nación obliga a asumir esa realidad”. De esta manera, a un país como México le correspondería aceptarlas y reconocer el “derecho de los distintos pueblos, con lenguas diferentes, para determinar junto con los otros pueblos, una nueva idea de nación. Ese sería el paso decisivo para pasar del Estado homogéneo a un Estado plural” (Ibidem: 40-41).

La propuesta en el terreno de la democracia sería la de una democracia participativa no excluyente que “es la contraria a la democracia llamada ‘liberal’, porque esa democracia, la liberal, al no tomar en cuenta el parecer de todos los ciudadanos, de hecho, excluye a muchos” (Ibidem: 41). Por eso, esa democracia liberal sería una falsa democracia ya que “en una verdadera democracia los representantes no lo son de partidos, sino delegados del pueblo. Tienen la obligación de escuchar a los sectores de ciudadanos de cuya situación pretenden legislar.” (Loc. cit.) Por lo tanto, una democracia participativa reconoce el derecho de todos los sectores a resolver aquellos problemas que les afectan, ya que: “sin participación no hay obligación. Estado plural y democracia participativa se implican recíprocamente” (Loc. cit.). Así, no se admite la exclusión, puesto que una democracia participativa “tiene que tomar en cuenta el parecer de todos los ciudadanos sobre quienes se legisla. Al no hacerlo, excluye a muchos. Y la exclusión es el principio de la injusticia” (Loc. cit.). En cambio, la democracia liberal nos lleva a un Estado homogéneo “ajeno a toda pluralidad de culturas, de clases sociales encontradas, de concepciones de vida diferentes”. Ese Estado homogéneo no expresa realmente lo que el pueblo piensa y desea, puesto que “se rige por una simulación: la de que la voluntad del pueblo se decida por una mayoría del sector hegemónico de la sociedad” (Loc. cit.).

En cuanto a la relación del Estado plural con la comunidad, son muy ricas y profundas las reflexiones que a este tema dedica Luis Villoro, así, nos dice que “un Estado plural daría lugar a una nueva forma de comunidad.” Pero, para lograr esa nueva forma de relación social habría que acabar con el individualismo y crear otro tipo de sociedad ya que “en nuestra sociedad liberal reina el individualismo egoísta. Cada quien sigue su propio interés, perdida la noción de un bien común. Su norma es la competencia entre todos. Y en la competencia triunfa siempre el que parte con mayores ventajas”. Y, además, una sociedad así tiene que ser por definición excluyente, ya que en el fondo de ella está una desigual posesión de los recursos. Es por ello que agrega en su texto: “en la sociedad liberal, hay una consecuencia necesaria: la exclusion de quien tiene menos recursos” (Ibidem: 45).

Por otra parte, lo que hay que hacer frente a todo esto, está ligado necesariamente a lo comunitario. No podría ser de otra manera. De esta suerte: “Frente a la sociedad necesariamente excluyente solo cabe una alternativa: la comunidad”. Ante los temores pequeñoburgueses de ciertos intelectuales, en el sentido de que la comunidad anula al individuo, Luis Villoro es muy claro y contundente: “en la comunidad no se eliminan los intereses individuales. Sino solamente los que excluyen el interés de los demás. En una comunidad el interés de cada quien hace suyo el bien común. El servicio al todo priva sobre el servicio de sí mismo”. Tampoco puede ser obstáculo la diversidad, así sea de género, de edad, de lengua, de nivel escolar, etcetera. Las diferencias deben igualarse en la vida social comunitaria. Por eso señala también que: “la otra cara del reconocimiento de las diferencias es la colaboración de los diferentes en la consecución de un fin común. En eso consiste la comunidad” (Loc. cit.).

También desde el punto de vista jurídico, la comunidad tiene una forma propia de hacer justicia, de defender su propia normatividad. De esta manera: “la noción de comunidad tiene una expresión en el derecho. Frente a la concepción clásica del liberalismo, se presenta la aceptación de las colectividades”. En este campo del derecho, también se protege y respeta la diferencia: “los derechos iguales a las personas no se oponen a las diferencias. Por el contrario, consisten justamente en garantizar su ejercicio” (Loc. cit.).

La supuesta homogeneidad de la nación no es sino una falsedad en la vida real de los pueblos, por eso, “la tesis del liberalismo podría realizarse en una nación homogénea. Pero esa nación no existe. Muchos pueblos tienen culturas distintas” (Ibidem: 46). Las culturas indígenas

son presentadas como otra posibilidad de alternativa “frente al liberalismo del pensamiento occidental moderno.” Para demostrarlo, enlista aquellas características de estas culturas que, desde su punto de vista, se diferencian y pueden incluso presentar rasgos opuestos “a la cultura occidental moderna”⁴.

Para finalizar su texto, Luis Villoro anota algunas conclusiones que dejan ver la relevancia del respeto a la pluralidad para el desarrollo de las autonomías, lo que para la antropología sería, más bien, la diversidad etnocultural a nivel mundial. Así, en el primer punto de sus conclusiones se plantea: “hay que aceptar la existencia de la *pluralidad* que de hecho existe en el mundo. Frente al capitalismo mundial el derecho de todos los pueblos a su autonomía económica, política, cultural, sin dominación de un pueblo sobre los otros” (Ibidem: 48). En el segundo lugar, se sostiene que el carácter de la lucha puede ser pacífico, puesto

4 “Primera, la relación del individuo con la colectividad que lo rebase era la base de la mayoría de las sociedades de la América indígena, la cual daría lugar a lo que hoy podríamos llamar democracia ‘republicana’. Esta sería lo contrario de la actual democracia representativa de que antes hablamos. Una democracia republicana es la que trataría de realizar el bien común para toda la humanidad. Seguiría los principios siguientes en la sociedad: acercarse a la no desigualdad, a la complementariedad y a la reciprocidad, basada para ello en una economía distributiva, una democracia republicana eliminaría así toda forma de exclusión de cualquier persona o grupo. Frente a la desigualdad existente, se acercaría a la equidad y a la redistribución adecuada de los recursos. Al seguir y realizar estos principios, una sociedad se convierte en una comunidad. Se refleja entonces en la moral y en el derecho. Frente a los derechos individuales, los derechos colectivos; frente al individualismo occidental, el ‘nosotros’ colectivo.”

“Segunda: frente al individualismo del pensamiento occidental moderno, el de los pueblos indígenas se acercaba a la vivencia de su pertenencia a la totalidad. Lo cual conduce a la noción de la armonía entre el hombre y el mundo, el respeto y equilibrio entre las fuerzas naturales y a la posibilidad de escuchar al todo de la naturaleza. Porque como dice Carlos Lenkersdorf, todo vive, todo tiene corazón’, ... pues bien, como dice él ‘los pueblos indígenas nos enseñan a escuchar a la madre tierra, a la totalidad. El occidente moderno se olvidó o nunca supo escuchar a las plantas, a los animales, al suelo y a tantos hermanos y hermanas más. Porque la vida está presente en todo, también en la fauna, en la flora, en los astros. Porque todo vive, todo tiene corazón’.”

“Frente al occidente, los pueblos indígenas presentan varias características porque un rasgo de la matriz cultural indígena es su relación con la naturaleza. Y sus ritmos vitales son la comunicación con lo otro, con el no-yo opuesto al individualismo occidental. Respecto a todos los seres vivos y, en algunos pueblos, incluso a los inanimados. Contrariamente a la tradición judaico-cristiana, el mundo no ha sido creado solamente en provecho del hombre sino en provecho de todos los seres vivos.”

“Así, los pueblos indígenas presentan un Proyecto Nuevo. Es exactamente contrario al individualismo occidental basado en un interés personal. En las civilizaciones indígenas la persona da prioridad a los rasgos que caracterizan a culturas que no están obsesionadas por el afán de dominar la naturaleza y que intentan, por contraste, formas de unidad y armonía con lo otro, en que se manifiesta lo sagrado, aunque ello demeritara el poder de su cultura. Frente a la modernidad occidental, el “nosotros comunitario”, respetar la vida comunitaria. Aceptar la pluralidad.” (Villoro, 2015: 47)

que todo lo anterior se podría lograr de manera no violenta: “todo ello *sin violencia* de un pueblo o nación sobre otros. Esas fueron las acciones de Gandhi, Mandela. O de una raza sobre las demás: Luther King. Estos son ejemplos de la posibilidad de realización de ese Nuevo Proyecto” (Ibidem: 49). Llama la atención aquí el diagnóstico sobre la realidad nacional del cual parte: “comprobamos un país dividido; en lo económico entre pobres y ricos, en lo social, entre poblaciones aisladas, en lo cultural, entre culturas distintas, a menudo, incluso, entre lenguas diferentes. La desigualdad se ha profundizado, el tejido social amenaza con romperse, la inseguridad ha aumentado en toda la sociedad, ante la amenaza del narcotráfico, la economía sufre” (Loc. cit.).

Llegado a este punto se pregunta por la alternativa, a lo cual contesta sin titubeos: “sólo hay una: caminar hacia un nuevo tipo de nación, distinto y aun contrario, al actual, que obedece a un sistema mundial: el del neoliberalismo”. Asimismo, se cuestiona si esto implicaría aceptar la democracia realmente existente aún a pesar de sus imperfecciones, a lo que responde que, de ninguna manera, “pero sí caminar hacia *otro tipo de democracia*, distinta y aun contraria a la auspiciada por el neoliberalismo. El neoliberalismo actual se expresa en una democracia que podría llamarse ‘liberal’ la cual da prioridad a los derechos individuales, en una ‘democracia representativa’ en la que todo individuo esté representado en el congreso independientemente del tipo de sociedad real a la que pertenece” (Loc. cit.). Por último, resume lo que explicó en el desarrollo de su texto en relación a la democracia: “...la ‘democracia representativa’ actual no es la única posible. Hay otra superior e incluso contraria a la supuesta democracia liberal que ahora existe: otra democracia que podríamos llamar ‘democracia participativa, republicana’”⁵.

Conclusiones

En lo que a nosotros respecta, y en relación al planteamiento de Luis Villoro sobre el Estado, terminamos con las siguientes conclusiones: en primer lugar, la lectura del texto nos sugiere una pregunta que, a su vez, derivaría en otras preguntas. La pregunta sería: ¿Este planteamiento nos lleva a concebir una alternativa más allá del Estado? Una forma de responderla podría ser: sí, si nos referimos a ir más allá de un Esta-

5 En efecto, para él: “Este otro tipo de democracia seguiría las siguientes ideas regulativas: 1) la prioridad de los derechos hacia la comunidad sobre los derechos individuales. 2) La realización de un bien común, propiciado por movimientos que garanticen la participación de todos en la vida pública. Son procedimientos de una democracia participativa que impedirían la instauración de un grupo dirigente por encima y sin control de la comunidad. 3) Las decisiones que se tomaran en esa democracia se orientarían por acercarse lo más posible al consenso”. (Ibidem: 39)

do-nación capitalista. Pues se seguiría hablando de Estado: un Estado plural. Claro que sólo un Estado que fuera contrario al capitalismo abriría, desde el punto de vista de Luis Villoro, la posibilidad de caminar hacia un mundo mejor. ¿Podría lograrse un Estado así por medio de la resistencia pacífica? ¿Se podría, en ciertas coyunturas realizarse a nivel local, como sería el caso del zapatismo? Esta organización rebelde mantiene las armas y se basa en el respeto al acuerdo de paz en que se comprometió a no usarlas si el Estado, que a su vez también se comprometió, no le hace la guerra. Esto nos lleva a otras preguntas: ¿esto le ha permitido al EZLN emprender la construcción de la autonomía de facto, ya que el Estado le negó hacerlo amparado por la ley? Otra pregunta quizá sería ¿sólo en una situación así, de un movimiento armado que no deja las armas, y de manera local es posible la autonomía en los hechos? ¿Qué viabilidad tendrían la CRAC, Cherán, Ostula y otros casos por el estilo en México? Las resistencias que actualmente se están llevando por la construcción de estas autonomías ¿se realizan dentro del Estado, fuera del Estado, en contraposición al Estado o más allá del Estado?

A Luis Villoro se le ha criticado de idealista y, en cierto sentido, lo es. Pero nosotros preferimos concebirlo como constructor de un horizonte de futuro que nos impulsa a repensar el presente y nos marca una posible ruta de transformación hacia otros mundos posibles o ¿imposibles? Sobre esto, consideramos vital una reflexión seria sobre lo que significan experiencias como la de los zapatistas y nos lleva a comparar esta experiencia con lo que está ocurriendo con los llamados “progresismos” en América Latina. La paradoja es que, en los países con gobiernos progresistas, que constitucionalmente aprobaron el Estado plurinacional, esta aprobación se ha convertido en una engañifa, ya que el sujeto con capacidad de decisión no es un sujeto colectivo, no son las comunidades con autonomía. Así se contraponen corrientes plurinacionales con corrientes autonomistas. En el centro de la discusión estarían, entonces, las autonomías, la autodeterminación, el autogobierno dentro o fuera del Estado. En cuanto a las preguntas planteadas prefiero dejarlas abiertas para invitar con ellas, o con otras que pudieran plantearse, a la discusión.

26

Fecha de recepción: febrero 2017
Fecha de aprobación: mayo 2017

REFERENCIAS:

Barth, Fredrik. (1969) Los grupos étnicos y sus fronteras. México. Fondo de Cultura Económica.

Benhabib, Seyla (2006) Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global. Buenos Aires. Ed. Katz.

Bonfil Batalla, Guillermo. (1990) México profundo; una civilización negada. México. Grijalbo-CONACULTA.

Bonfil Batalla, Guillermo. (1988) Utopía y Revolución (El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina). México. Nueva Imagen.

Bonfil Batalla, Guillermo. (1987) La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos, Revista Papeles de la Casa Chata. México, año 7, núm. 8, 23-45.

Comaroff, Jean; Comaroff, John L. (2011) Etnicidad S. A. Madrid. Ed. Katz.

Díaz-Polanco, Héctor. (1995) Etnia y nación en América Latina. México. CONACULTA.

Díaz-Polanco, Héctor. (1993) Las Regiones autónomas en Nicaragua. Lourdes Arizpe y Carlos Serrano (compiladores) Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe. México. UNAM-CRIM.

Díaz-Polanco, Héctor. (1991) La cuestión étnico-nacional. México. Editorial Línea.

Díaz-Polanco, Héctor. (1981) El discreto encanto del indigenismo. Boletín de Antropología Americana, 4, julio, 99-113.

González Casanova, Pablo; Roitman Rosenmann, Marcos (coordinadores). (1996) Democracia y Estado multiétnico en América Latina. México. La Jornada Ediciones y C.I.I.C.y H. / UNAM.

López y Rivas, Gilberto. (2004) Autonomías. Democracia o contrainsurgencia. México. ERA.

López y Rivas, Gilberto (1988a) Antropología, minorías étnicas y cuestión nacional. México. Aguirre Beltrán.

López y Rivas, Gilberto (1988b) Nación y pueblos indios en el neoliberalismo. México.

Medina, Andrés. (1995) El gobierno indígena: una reflexión etnográfica. Revista Universidad de México. México, 534-535, julio-agosto.

Medina, Andrés. (1994) La etnografía y la cuestión étnico-nacional en Centroamérica; una primera aproximación. México. Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

Ribeiro, Darcy. (1972) *Configuraciones*. México. Sep-Setentas.

Serna Moreno, J. Jesús María. (2001) *México un pueblo testimonio. Los indios y la nación en nuestra América*. México. CCyDEL-UNAM, Plaza y Valdés Editores.

Stavenhagen, Rodolfo. (1992) *La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos*. *Estudios sociológicos*, vol. X, 28, enero-abril.

Stavenhagen, Rodolfo (1971) *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México. Siglo XXI.

Stavenhagen, Rodolfo (1988) *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México. El Colegio de México/Instituto Latinoamericano de Derechos Humanos.

Villoro, Luis. (2015) *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*. Prólogo de Luis Hernández Navarro. México. Fondo de Cultura Económica.

Villoro, Luis. (1992) *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México. FCE

La construcción del proyecto de gobierno autónomo en la comunidad indígena de Cherán, México

The construction of the project of self-government in the indigenous community of Cheran, Mexico

Enrique Bautista Rojas¹
UNAM – MÉXICO

RESUMEN

Se explora el caso de la comunidad indígena de Cherán (México) con el objetivo de analizar el proceso de construcción del proyecto de autonomía indígena a partir de los principios comunitarios y “desde abajo”. Se describen las acciones que originaron el movimiento y las emprendidas para el establecimiento de un proyecto con base en el derecho indígena nacional e internacional. Se enfatiza en este último punto desde el análisis de los proyectos surgidos en las comunidades indígenas como sistemas normativos alternos a los generados por los estados. Dichos ejercicios de ciudadanía dan cuenta de la existencia de posibilidades de generación de marcos comunitarios en el pleno respeto de los derechos de las comunidades indígenas.

Palabras clave: comunidades indígenas, derechos indígenas, extractivismo, gobierno autónomo, México

ABSTRACT

The research explores the case of the indigenous community of Cheran (Mexico) with the objective of analyzing the process of construction of the project of indigenous autonomy on the basis of the principles of community and “from below”. Describes the actions that originated the movement and those undertaken for the establishment of a project based on indigenous law nationally and internationally. Emphasis is made on this last point from the analysis of the projects encountered in indigenous communities as normative systems alternates to the generated by the States. Such exercise of citizenship give account of the existence of opportunities for generation of frameworks in the full respect of the rights of indigenous communities.

Key words: Indigenous communities, indigenous rights, extractivism, autonomous government, Mexico.

¹ Licenciado en pedagogía por la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la Universidad Nacional Autónoma de México. Diplomado en teoría e investigación feminista. Investigador independiente y asesor pedagógico de Educación básica. Líneas de investigación: comunidades, educación indígena, diversidad sexual y educación. Correo electrónico: kique_pedagogo.unam@hotmail.com

Introducción

Con la inserción del modelo neoliberal en diversos países de la región latinoamericana, los acuerdos y políticas gubernamentales facilitaron la instalación de empresas y de las inversiones que provocaron, en muchos casos, la explotación de recursos naturales de las regiones menos favorecidas. Teniendo en cuenta que cerca de 80% de las áreas naturales están habitadas por poblaciones indígenas (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, 2008: 3), los proyectos neoextractivistas² acrecentaron la explotación de los bienes naturales de las comunidades, tanto dentro del marco de la ley, como fuera, a partir de la violación de derechos.

En este sentido, el territorio se volvió una mercancía, sujetado cada vez más a las leyes del mercado, con una naturaleza desnaturalizada (Carrasco Orellana, 2015: 7) y abierto a la explotación de recursos y realización de proyectos sin la consulta previa de las comunidades implicadas. Los discursos que sustentan esta visión se basan en un ambientalismo liberal (Gatica Polco, 2015: 193) que asume que los recursos naturales en los territorios habitados por los grupos originarios, pueden y deben ser explotados en beneficio de los demás y para la satisfacción de necesidades de la población mundial. Dentro de esta lógica, se busca cubrir demandas de consumo para evitar problemas sociales o que comprometan a las generaciones futuras.

Como compensación a este control de recursos por parte del Estado, se “concedió” a las poblaciones indígenas el derecho a conservar su idioma y su cultura (Gledhill, 2013: 3), y se comenzaron a establecer ciertas políticas y adoptaron enfoques que buscaban simular la integración y asimilación de los pueblos dentro del sistema capitalista. Sin embargo, a más de quinientos años de explotación, las comunidades indígenas continúan emprendiendo acciones de resistencia y lucha frente a la opresión, ahora contra las nuevas políticas neoliberales. Por ello, en diferentes países (como Guatemala, Honduras, Chile, Perú, Ecuador, Bolivia, Brasil) la preocupación por los actos de despojo territorial ha tenido como respuesta la generación de movimientos que buscan visibilizar la situación de las comunidades, además de la defensa del territorio como base no sólo física de su subsistencia, sino como

2 Históricamente, se considera que el “extractivismo” tuvo lugar a partir de los viajes de exploración y colonización europea iniciados entre los siglos XIV y XV, y que llevaron a la explotación de los recursos naturales de los territorios “descubiertos” – América y África – por cerca de trescientos años. De este modo, a las actuales formas de explotación y de acumulación de riquezas se le ha llamado “neoextractivismo”.

elemento simbólico y culturalmente subjetivado que da sentido a su existencia. Ejemplo de ello son el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil, el movimiento mapuche en Chile, las rondas campesinas en Perú, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el movimiento yaqui en México. A este último país, se suma el caso de la comunidad indígena de Cherán, ubicada en el estado de Michoacán, cuya lucha por el territorio inició en el año 2011 con un enfrentamiento contra el crimen organizado, y que llevó a la construcción de un proyecto autónomo basado en el sistema de “usos y costumbres”.

Teniendo como marco lo dicho, el presente trabajo tiene como objetivo analizar el proceso de construcción del proyecto de autonomía de Cherán a partir de las diferentes acciones emprendidas, cuyo sustento se basó en principios surgidos de la comunalidad y “desde abajo”. Para dicha argumentación, se parte del acercamiento a la comunidad p’urhépecha en el año 2012³, a un año del inicio de la defensa del territorio, así como de los documentos y fuentes que han surgido en los recientes años, como medio para dar seguimiento al proceso.

En un primer momento, se presenta el contexto previo al inicio de la lucha de la comunidad p’urhépecha, para posteriormente hacer una descripción de las acciones que originaron el movimiento y las emprendidas para el establecimiento de un proyecto autónomo basado en el sistema de “usos y costumbres”. Se enfatiza en este último punto a partir del análisis de los proyectos surgidos desde las comunidades indígenas como sistemas normativos alternos a los generados por el Estado, pero bajo los principios surgidos del mismo, no sólo a nivel nacional, sino también internacional. Dichos ejercicios de ciudadanía dan cuenta de la existencia de posibilidades de acción para la generación de marcos comunitarios en el pleno respeto de los derechos de las comunidades indígenas.

El contexto previo

Pese a la reforma del artículo 2º de la Constitución mexicana en 1992, en la cual se reconoció la composición pluricultural de la nación sustentada en los pueblos indígenas, la preocupación por los grupos originarios quedó de lado frente a diferentes acciones emprendidas por las políticas de corte neoliberal que buscaban favorecer el desarrollo

³ Se extiende un agradecimiento a la Academia Mexicana de las Ciencias (AMC) por su apoyo para poder llevar a cabo la estancia de investigación en el año 2012, así como al Dr. Francisco Javier Dosil Mancilla y al Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México) por el apoyo brindado.

capitalista en México (Gledhill, 2013: 2). Los reconocidos ahora como “pueblos indígenas” quedaron a merced no sólo de la explotación nacional, sino también internacional, con la liberación del intercambio comercial y el fomento a la inversión extranjera. En este contexto, un hecho significativo fue el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el día primero de enero de 1994, fecha en que entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) firmado por Canadá, Estados Unidos y México. De este modo, se evidenció la situación de las comunidades indígenas en el país, frente a una política estatal que buscaba dar la imagen de progreso ante el mundo a costa de inviabilizar los problemas que aquejaban a diferentes sectores de la población.

Dicho acto fue considerado por el gobierno como una afrenta, ya que el movimiento buscaba el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, así como la posibilidad de construir proyectos alternos de gobierno. El levantamiento daría pie a una serie de acciones por parte del Estado, así como el establecimiento de redes entre las comunidades indígenas y el apoyo de una cantidad importante de la población. La presencia nacional del grupo fue disminuyendo poco a poco y se estableció en el estado de Chiapas dentro de una comunidad autónoma que en diferentes momentos a lo largo de los posteriores años daría señales de supervivencia y reclamo ante los sucesos nacionales⁴.

33

En tanto, en el marco de la alternancia política en México, los grupos delincuenciales comenzaron a ganar un importante terreno en diferentes niveles, corrompiendo instancias gubernamentales, secuestrando y matando civiles e incrementando el mercado del narcotráfico. Incluso, sus acciones se extendieron más allá del negocio de las drogas en diferentes estados del país hacia otras formas de comercio ilegal, alquilándose en diferentes acciones y bajo diferentes mandos (Gledhill, 2013: 8). Dentro de estos nuevos acercamientos, comenzó la apropiación de terrenos, no sólo para el cultivo de la droga, sino para la explotación de recursos naturales, principalmente bosques. Durante este periodo, la deforestación de bosques se incrementó de manera significativa ante la falta de acciones gubernamentales, pero también por la corrupción que permitió que las estructuras criminales se apropiaran de dichos terrenos. Teniendo en consideración que en México la mayoría de los bosques pertenecen a comunidades indígenas (Madrid, 2009, citado

4 Una de las últimas apariciones del Ejército Zapatista ocurrió en diciembre de 2016, con el anuncio de sus intenciones de apoyar la decisión del Congreso Nacional Indígena de postular a una mujer indígena como aspirante a la presidencia de la república en 2018.

en España-Boquera y Champo-Jiménez, 2016), dichas acciones les afectaron significativamente.

De manera específica, la comunidad p'urhépecha se ubica en una región que ha sido afectada por la explotación de sus recursos. La Meseta Purépecha⁵ se caracteriza por la presencia de recursos naturales como bosques y manantiales y una cantidad importante de las personas que la habitan conservan aún elementos culturales originarios. Dicha meseta se ubica en Michoacán, estado que en los últimos años ha presentado problemas de organización política y donde la complicidad de diferentes autoridades ha favorecido la incursión de los grupos del crimen organizado y la disputa por los territorios para el mercado de la droga, lo que llevó a que en el pasado sexenio, como parte de la llamada “lucha contra el narcotráfico” se emprendieran acciones de detención de alcaldes por complicidad en un acto conocido como “El Michoacanazo”. Sin embargo, ante la falta de pruebas, la complicidad y la denuncia de violación de derechos humanos como parte de un proceso que resultó poco claro, diez de los once detenidos fueron liberados. No obstante de las denuncias presentadas por parte de algunos habitantes, las acciones de explotación continuaron e, incluso, se incrementaron; a éstas se sumaron otras actividades que buscaban generar miedo entre la población⁶ como los secuestros, extorsiones y asesinatos⁶.

En este contexto, marcado por incremento de la explotación ilegal de madera por parte del crimen organizado en diferentes partes de la región, el aumento de la inseguridad, la corrupción y complicidad de las autoridades estatales, fue que surgió el movimiento de defensa en la comunidad indígena de Cherán, cuyo territorio se vio afectado en cerca de 70% de sus 28 mil hectáreas de bosque (Chávez Becker y Del Conde, 2014).

¡La tierra no se vende, se ama y se defiende!

La mañana del 15 de abril del año 2011, en Cherán las campanas de la iglesia del Calvario, ubicada en el cuarto barrio comenzaron a sonar,

5 Ésta está conformada por 11 municipios (Charapan, Cherán, Nahuatzen, Paracho, Peribán, Los Reyes, Tancitaro, Taretan, Tingambato, Uruapan y Ziracuaretiro), los cuales tienen una extensión de aproximadamente 5,092.92 kilómetros cuadrados (Velázquez Guerrero, 2013: 41).

6 Sobre otros casos ocurridos en la Meseta Purépecha, puede consultarse el trabajo de Dosis Mancilla (2014), quien describe, además del caso de Cherán, el de las comunidades michoacanas de Zirahuén y Mintzita (México), a partir del análisis de las distintas apropiaciones de la tradición como parte de la plataforma simbólica que sostiene la resistencia indígena y la organización comunitaria.

llamando a los habitantes de la comunidad. La intención no era la asistencia a la celebración religiosa, sino a la defensa de su territorio. Aquella mañana, los habitantes de Cherán emprendieron la lucha por la defensa de sus recursos ante la tala de sus bosques y la amenaza de sus manantiales, principalmente el de La Cofradía, cuya situación de vulnerabilidad llevó al hartazgo de la población.

Años antes de la defensa, ya había presencia de talamontes en los bosques y la tala clandestina aumentaba considerablemente. A ello se sumaron acciones de amenazas, extorsiones, secuestros y asesinatos que, no obstante de ser denunciadas, nunca fueron atendidas. Inicialmente la tala ocurría de manera clandestina y posteriormente a plena luz, frente a la mirada atónita de los pobladores e indiferente del gobierno municipal. Por las calles de la ciudad, inclusive la avenida principal, circulaban camionetas con francotiradores pertenecientes al crimen organizado que resguardaban a los camiones con la madera y a los talamontes, muchos de ellos contratados de lugares cercanos a Cherán. Aquella mañana de abril, fueron las mujeres y un grupo de jóvenes los que decidieron emprender acciones. Así, las mujeres, hartas de la situación, se interpusieron como una barricada humana ante las camionetas que cruzaban la ciudad, para detener su paso. A dicho acto se unieron otras personas y la voz comenzó a correr por toda la comunidad. De esta manera inició el enfrentamiento con los talamontes y se logró la captura de algunos y la quema de los vehículos. Poco después, las campanas de la iglesia y los cohetes advirtieron a la población de la llegada de camionetas con francotiradores que intentaron recuperar a los capturados, abriendo fuego contra la población; los “malos” iban acompañados por policías del ayuntamiento municipal. Fue hasta una semana después que los pobladores entregaron a los retenidos a las autoridades estatales, en un proceso que se tornaría turbulento y que daría cuenta de la complicidad del Estado en diferentes niveles. La comunidad solicitó la intervención del ejército para vigilar la seguridad de los habitantes, pero éste nunca llegó.

A partir de aquel día, se encendieron fogatas en las esquinas de cada uno de los cuatro barrios (Jarhcutin, Ketslkua, Karhakua y Parhikutin, organizados de acuerdo a los cuatro rumbos, según la tradición indígena) y se establecieron barricadas para cerrar los puntos de acceso a la comunidad, construidas con tablonés, costales llenos de arena y otros materiales improvisados. Así, se sumaron cerca de 300 fogatas organizadas para vigilar y protegerse entre sí. Las mujeres comenzaron a encargarse de la elaboración comunitaria de los alimentos en las cocinas

tradicionales instaladas en las fogatas y los hombres abandonaron sus parcelas para participar en los rondines y los retenes en los accesos. Por su parte, los jóvenes tuvieron también una participación activa dentro del auto-sitio a través de actividades donde emplearon herramientas como la radio o internet para establecer contacto con el exterior, mantener informada a la población y dar a conocer la lucha, lo cual haría ruido incluso a nivel internacional. Algunos jóvenes pertenecientes a instituciones educativas del estado de Michoacán y del municipio, colaboraron en diferentes áreas de desarrollo de la comunidad.

Otra de las acciones emprendidas fue la toma del Palacio Municipal y el desconocimiento de las autoridades municipales, del alcalde y del cuerpo de policía, por complicidad, corrupción y apatía ante la situación. Así, se estableció la “Casa Comunal de Cherán K’eri” como espacio de intercambio y de toma de decisiones en común acuerdo. Posteriormente, la comunidad solicitó al Instituto Electoral de Michoacán (IEM) su derecho como grupo indígena a la elección de sus representantes a través del sistema ancestral de “usos y costumbres”, apoyándose en legislación tanto nacional, como internacional. Sin embargo, dicho Instituto se declaró incapacitado para dar una resolución al respecto. A pesar de esto, los habitantes de Cherán continuaron con la búsqueda de su autonomía y solicitaron al Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) su autodeterminación; tras analizar el caso, el Tribunal falló a favor de la comunidad e instruyó al IEM una serie de acciones para el acompañamiento y reconocimiento de la elección de representantes. Tras una consulta pública que estuvo precedida por una explicación a la población del “nuevo” sistema de gobierno, los habitantes evidenciaron un amplio apoyo a la decisión y celebraron la elección de sus autoridades bajo un sistema “a mano alzada” donde los participantes expresaron sus argumentos a favor o en contra de los postulados.

De este modo, en 2012 se eligieron doce *k’eris*, tres por cada uno de los cuatro barrios: once hombres y una mujer; para conformar el Concejo Mayor, el cual tomó protesta ante ancianos e integrantes de la comunidad el 5 de febrero del mismo año; dicho Concejo fue reconocido jurídicamente por la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) como autoridad en equiparación a los ayuntamientos con posibilidad de interponer controversias constitucionales. Así, tras un ambiente de incertidumbre y tensión, temor e indignación, la entrega del “bastón de mando” representó un triunfo significativo como parte de la lucha.

En comunidad y desde abajo: la construcción de un proyecto autónomo

En Cherán la defensa del territorio y los recursos naturales estuvo seguida de acciones encaminadas a la construcción de un proyecto autónomo en relación a su forma de gobierno. Dicho proyecto surgido “desde abajo” y es posible analizarlo desde las diferentes implicaciones y conexiones que se establecieron, no sólo al interior de la propia comunidad, sino a partir del sustento legal que respaldó la decisión de construir una autonomía en el seno del Estado mexicano.

De ahí que las acciones legales de los abogados y activistas, sustentadas en documentos, fueron importantes para el reconocimiento del Tribunal Electoral y la Suprema Corte (Ojeda Dávila, 2015). Sus argumentos estuvieron basados no sólo en la legislación nacional, sino también en la internacional, considerando la adhesión del Estado mexicano a ellas, así como la modificación de la Carta Magna de los años recientes (2011) que reconoció el carácter constitucional de los documentos legislativos firmados por México y obligó a las autoridades a “interpretar los derechos humanos, favoreciendo en todo tiempo la norma que dé la mayor protección, sea la de la Constitución o sea la del tratado internacional” (González Oropeza, y Mesri Hashemi-Dilmaghani, 2015: 208). Para el caso de Cherán, sirvieron de sustento el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1989) y la Declaración de los Pueblos Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas (ONU, 2007).

El primero de ellos, el Convenio 169, firmado por México en la década de los 90, es uno de los tratados más importantes en el ámbito de los derechos de los pueblos indígenas. Según lo dispuesto en dicho convenio, los pueblos indígenas tienen derecho a conservar sus costumbres e instituciones propias “siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos humanos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionales reconocidos” (OIT, 1989, artículo 8). Como parte de las obligaciones que tienen los estados firmantes, se establece que deberán realizar consultas a los pueblos indígenas a través de sus instituciones representativas, como las asambleas comunitarias, cuando se consideren acciones o legislaciones que pudieran afectarles o que tengan cierto impacto en ellos⁷.

7 Se establece en el artículo 6 que: 1. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán: a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente; 2. Las consultas llevadas a

Por su parte, la Declaración de los Pueblos Indígenas de la ONU (2007) reconoce de manera explícita el derecho de las comunidades indígenas a la libre determinación y la autonomía. Según se señala:

Artículo 4. Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas.

Artículo 5. Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado (ONU, 2007).

Para dichas acciones, los estados están obligados a proporcionar el financiamiento y apoyo necesario, así como adoptar medidas para el establecimiento de relaciones de convivencia con los demás sectores de la sociedad, sin discriminación ni prejuicios. En el mismo sentido que el Convenio 169, la Declaración también menciona el derecho a la consulta antes de la adopción y aplicación de medidas que puedan repercutir a los pueblos indígenas, a fin de generar acuerdos y proporcionar información⁸.

Junto con la legislación internacional, a nivel nacional los derechos de las comunidades indígenas están reconocidos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) donde se establece, entre otras cosas, que:

[El Estado] Reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

- I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.
- III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prác-

cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas (OIT, 1989).

8 Se establece en el artículo 19 de la Declaración de los Pueblos Indígenas de la ONU que: “Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por medio de sus instituciones representativas antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten, a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado (ONU, 2007).

ticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los Estados.

IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

V. Conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras.

VII. Elegir, en los Municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos (CPEUM, artículo 2º).

Con relación a la legislación estatal, según señalan González Oropeza y Mesri Hashemi-Dilmaghani (2015: 208), Oaxaca fue el primer estado en reformar su legislación, al incluir el tema de los derechos de los indígenas, aún antes de la aprobación del Convenio 169. Este estado se caracteriza por tener una cantidad muy importante de población indígena, pero también por tener uno de los niveles de marginación y pobreza más altos en el país.

Si bien es cierto que en un primer momento el IEM se declaró incompetente para atender la solicitud de Cherán, argumentando que no tenía mecanismos para el ejercicio ni autoridades adecuadas para poder hacerlo efectivo (Solís Castro, 2015: 313), en consideración de González Oropeza y Mesri Hashemi-Dilmaghani (2015: 212), el Instituto “incumplió con su responsabilidad de actuar de tal forma de que se garantizara el respeto a los derechos humanos”. Dicha consideración se basa en la vulneración de lo plasmado en la CPEUM por no permitir el acceso de la comunidad a sus derechos y el cumplimiento de los mismos. Por ello, el Tribunal Electoral determinó la procedencia de la petición, reconociendo a los integrantes de la comunidad la facultad de elegir a sus propias autoridades a partir de sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales. Éstas fueron sustentadas por la presentación de argumentos y escritos que validaban y hacían manifiesto que los “usos y costumbres” era la forma de organización tradicional de Cherán.

Como parte de las medidas tomadas por el Tribunal Electoral⁹, se ins-

9 Otras de las resoluciones del Tribunal Electoral en el caso de Cherán fueron: la vigilancia del proceso de elección, la determinación de fechas y toma de posesión, la supresión de los acuerdos de las autoridades locales relacionadas con las comisiones electorales conforme el régimen de partidos políticos. Asimismo, se dispuso que el congreso local debería tomar medidas en caso de que no se hubiera definido autoridad municipal dentro del periodo establecido, con apego al derecho

truyó al IEM la capacitación y el acompañamiento a los habitantes de Cherán para la celebración de las elecciones. Tras una serie de sesiones donde se informó sobre el “nuevo” sistema, se procedió a la realización de una consulta pública donde se preguntó a la población si estaban de acuerdo con dicho sistema. En correspondencia con lo establecido en el Convenio 169 y la Declaración de los Pueblos Indígenas de la ONU, se instruyó que la consulta “debía realizarse atendiendo a los principios endógeno, libre, pacífico, informado, democrático, equitativo, socialmente responsable y autogestionado” (Solís Castro, 2015: 338). Según el informe del Instituto (2011) los planteamientos realizados fueron:

Que levante la mano quien esté de acuerdo con el sistema de usos y costumbres para elegir a las autoridades del municipio de Cherán [...] Que levante la mano quien no está de acuerdo con el sistema de usos y costumbres, para elegir a las autoridades del municipio de Cherán (IEM, 2011).

La consulta obtuvo resultados positivos, pues una cantidad importante de personas se manifestó a favor a través de un ejercicio “a mano alzada”. Cabe mencionar que dentro de la consulta realizada, se incluyó a la comunidad de Santa Cruz Tanaco, perteneciente al municipio de Cherán y que poca participación tuvo hasta el momento. En este ejercicio, según se informa, Tanaco no se manifestó a favor del sistema. Al respecto, indica Ventura Patiño (2012: 171), los pobladores de Tanaco “no levantaron la mano para manifestarse a favor ni en contra, sin embargo, hicieron una manifestación general gritando en voz alta «no»”. Tras la inclinación colectiva por el sistema, se llevaron a cabo las elecciones que permitieron el establecimiento del Concejo Mayor compuesto de doce personas, así como una nueva estructura de gobierno compuesta por seis consejos y veinte comisiones. El primer Concejo estuvo constituido por once varones y una mujer, mientras que el segundo, electo en 2015, se conformó de tres mujeres y nueve hombres (Ojeda Dávila, 2015)

Además del fallo a favor, otro aspecto que resulta relevante como resultado de la lucha fue la decisión del Tribunal Electoral de instruir al Congreso michoacano para que armonizara la Constitución estatal y la legislación interna a lo dispuesto en el nivel federal y en los tratados internacionales en materia de derechos de las comunidades indígenas. De este modo, el Congreso realizó acciones para el reconocimiento de la pluralidad del estado y el establecimiento de los derechos indígenas

de consulta de la comunidad (Solís Castro, 2015).

en su legislación. Así, la conquista lograda por Cherán se extendió a otras comunidades del estado, trascendiendo de esta forma de lo local a una mayor escala. Sin embargo, estas acciones del Congreso generaron otra circunstancia adversa, ante la cual los pobladores de Cherán se manifestaron vía controversia constitucional, pues no habían sido consultados previamente para la generación de la legislación, como en ella misma se establecía. Para poder interceder, la acción de la Suprema Corte fue importante al reconocer de manera jurídica la calidad del Concejo Mayor en equiparación con las autoridades municipales, como sistema reconocido constitucionalmente.

De este modo, como señala Ramírez Cervantes (2015: 76), Cherán ha logrado ganar procesos legales para gobernarse a través del sistema de “usos y costumbres”, dejando fuera la forma en que se ha hecho política en los últimos años: a través de partidos, la designación de un solo representante y el reconocimiento legal del ayuntamiento como forma de organización válida. Así, la acción colectiva de Cherán, basada en la legislación internacional y nacional, permitió un mecanismo efectivo para reivindicar sus demandas (Hincapié Jiménez, 2015: 143) a partir de la denuncia que trascendió su espacio local, logrando además la articulación con diferentes organizaciones, instituciones educativas, asociaciones de la sociedad civil y el acompañamiento de la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas.

41

Cuestionando la modernidad: los proyectos de autodeterminación indígena

Como parte de estos conflictos socioambientales, la generación de estrategias de resistencia puede fomentar a la vez mecanismos para la asociación política autónoma, como en el caso de Cherán, que buscan resolver problemas a través del ejercicio pleno de sus derechos y la organización para atender los vacíos de las autoridades estatales. Desde la mirada occidental, estas maneras de organizarse, aunque sean legalmente reconocidas, son percibidas como formas arcaicas y atrasadas, poco adaptadas a la modernidad (Calveiro, 2014: 208). Sin embargo, estas organizaciones surgidas “desde abajo”, lejos de concebirse como amenaza al sistema democrático, dan cuenta de maneras diversas de configurar prácticas a través de proyectos alternativos comunitarios, basados en la cultura e identidad indígena, no centralistas ni tampoco paternalistas (Chávez Becker y Del Conde, 2014: XX), sino como formas de organización colectiva que apuestan por la construcción de

la paz en los contextos de violencia, la restauración de la capacidad de gobernanza territorial y la resiliencia como factor para la defensa del ambiente, pero también del tejido y la organización social (Hincapié Jiménez, 2015: 129-130).

De este modo, los sujetos considerados desde una lógica centrista como “ignorantes”, “poco civilizados”, “carentes de cultura”, entre otros epítetos, pasan a constituirse como sujetos activos capaces de generar acciones sustentables a través de la organización colectiva, en contraste con la individualidad promovida desde los planteamientos neoliberales. En este sentido, señalan Holder y Corntassel (2002), citados en Ramírez Cervantes, que:

[Estos] movimientos buscan el reconocimiento de un sujeto comunal. Para los pueblos indígenas el lazo social trasciende al individuo, la visión comunitaria parte de la premisa de que no puede haber sentido de la acción individual fuera del contexto colectivo en cual emerge (2014: 69).

De este modo, la autodeterminación de los pueblos indígenas ha permitido no sólo la defensa de su territorio y recursos naturales, sino también la implementación de sistemas normativos internos que buscan el rescate de sus elementos tradicionales y modos de vivir.

Este desafío histórico, dentro de la lógica de opresión y explotación política y social, representa también un reto para la organización del Estado y sus estructuras, pues se cuestionan las relaciones de poder establecidas sobre grupos en situación de vulnerabilidad que se han traducido en discriminación, marginación e invisibilización. En consideración de Ramírez Cervantes (2015: 74), esta forma de construir ciudadanía va más allá del marco legal, pues “se trata de procesos de empoderamiento, participación y apropiación de los espacios que inciden en la forma en que las y los ciudadanos se perciben y se constituyen como tales”.

La relevancia del caso de Cherán reside en una posibilidad real de organización surgida en el seno del Estado mexicano a partir de una colectividad comunitaria basada en sus formas de vida. Esto supone un cuestionamiento de la forma liberal de democracia que se ha establecido como universal, al generar procesos de agenciamiento para la libre autodeterminación en aspectos sociales, políticos, ambientales, económicos, e incluso apostando por transformaciones en la educación. Asimismo, como muestra esta comunidad p'urhépecha, lejos de lo que

tradicionalmente se ha concebido, las comunidades indígenas no sólo transitan entre “lo viejo” y “lo nuevo”, sino también se ven inmersas en contextos que van desde lo local hasta lo global, no sólo vistos como formas de supresión u opresión, sino también como oportunidades para la generación de redes de apoyo y resistencias, la visibilización de la lucha y sus causas, y para la gestación de proyectos autónomos con base en mecanismos legales nacionales e internacionales, apostando de esta forma por la organización comunitaria.

Comentarios finales

En el presente trabajo hemos querido mostrar el proceso de construcción del proyecto de autodeterminación de la comunidad indígena de Cherán que, por una parte, se inscribe en el sistema normativo del Estado y, por la otra, es una forma de reclamo y ejercicio de los derechos legalmente establecidos. La acción colectiva en Cherán se constituye como una muestra efectiva de una posibilidad real de replantear las condiciones y los mecanismos institucionales de la democracia, así como una práctica exitosa de construcción de redes, apropiación de oportunidades y recursos institucionales disponibles nacional e internacionalmente, utilizados de manera eficaz para replantear los fundamentos del orden local de manera pacífica y democrática. (Hincapié Jiménez, 2015: 149). En consideración de Noyola Juárez (2013): “en cierto sentido, Cherán se ha vuelto un ejemplo de impugnación al discurso civilizatorio occidental que solemos llamar modernidad”.

43

De este modo, al recurrir al derecho nacional e internacional como una manera de sustentar la lucha, además de los aspectos sociales y culturales que les dan cohesión y sentido como comunidad indígena, sienta bases importantes para el reconocimiento efectivo de las formas de organización comunitarias, apelando además a la obligación que tienen las autoridades para hacer efectivos estos derechos. Es importante considerar que el éxito de estos proyectos depende de numerosos factores que no siempre están en manos de las organizaciones comunitarias. De este modo, como menciona Chávez Becker y Del Conde (2014), entre estos se encuentran: la contraofensiva de las organizaciones criminales, la ausencia de actividades por parte de los distintos niveles de gobierno que garanticen el cumplimiento y desarrollo de los proyectos autónomos, cuya falta en algunos casos ocasionó el surgimiento de los mismos, las nuevas organizaciones o las intenciones de nuevas empresas por la explotación de los territorios, entre otros.

Otro tema que resulta necesario considerar es el asunto de los derechos lingüísticos de las comunidades que, si bien existen acciones para la traducción de legislaciones a las lenguas indígenas y el derecho a la atención en la lengua originaria, lo cierto es que aún falta un camino importante por recorrer es ese aspecto. La complejidad de las mismas lenguas indígenas: algunas ágrafas, numerosas variantes, la regionalización; así como la falta de personal capacitado y preparado son asuntos pendientes en la agenda de los derechos lingüísticos.

Sin embargo, los esbozos trazados hasta el momento, así como los tropezos y triunfos logrados, dan cuenta de la posibilidad de continuar en la construcción de proyectos de autodeterminación colectiva sentados en los principios comunitarios, pues como menciona Paredes (2013: 27): “no serán de un día para el otro, ni serán hechos por una sola persona, sino que requerirán de tiempo y de la participación de toda la comunidad.”

Fecha de recepción: febrero 2017

Fecha de aprobación: mayo 2017

REFERENCIAS:

ACalveiro, Pilar. (2014) Repensar y ampliar la democracia. El caso del municipio autónomo de Cherán K'eri. *Revista Argumentos*, 27, 75, mayo-agosto, 193-212. <http://www.scielo.org.mx/pdf/argu/v27n75/v27n75a10.pdf>

Carrasco Orellana, Daniela Belén. (2015) Creando bosque: Estrategias, resistencias y usos del bosque en la comunidad de Cherán, Michoacán (Tesis para obtener el grado de Maestra en Antropología Social). Universidad Iberoamericana. México. <http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/016011/016011.pdf>

Chávez Becker, Carlos y Del Conde, Ana. (2014) Alternativas organizacionales indígenas en México ante el vacío de autoridad. Mecanismos rurales contemporáneos para erradicar a los traficantes ilegales, 1-22. http://www.istrlac.org/uploads/4/4/7/9/44790215/del_conde_ana.pdf

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM). <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/htm/1.htm>

Dosil Mancilla, J. (2014) Rescatados por la tradición. La construcción del pasado en los procesos de lucha social de tres comunidades michoacanas. *En-claves del Pensamiento*, 6, 8, 123-142.

España-Boquera, María Luisa y Champo-Jiménez, Omar. (2016) Proceso de deforestación en el municipio de Cherán, Michoacán, México (2006-2012). *En Madera y Bosques*, 22, 1, 141-153. <http://www.scielo.org.mx/pdf/mb/v22n1/1405-047-mb-22-01-00141.pdf>

Gatica Polco, Daniel. (2015) El territorio de los pueblos originarios frente a la lógica del neoliberalismo. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, 1, 191-197. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=263139243026>

Gledhill, John. (2013). Límites de la autonomía y autodefensa indígena: experiencias mexicanas. *Oxímora. Revista internacional de ética y política*, 2, 1-21. Recuperado de <http://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/6291/8033>

González Oropeza, Manuel y Mesri Hashemi Dilm-aghani, Parastoo Anita. (2015) Justiciabilidad de los derechos colectivos de los pueblos y comunidades indígenas. *Cuestiones constitucionales. Revista Mexicana de Derecho Constitucional*. 32, enero-junio, 201-233. <http://www.scielo.org.mx/pdf/const/n32/n32a7.pdf>

Hincapié Jiménez, Sandra. (2015) Acciones colectivas de innovación democrática local en contextos de violencia. *Revista Mexicana de Sociología*, 77, 1, enero-marzo, 129-156. <http://www.scielo.org.mx/pdf/rms/v77n1a5.pdf>
Instituto Electoral de Michoacán (IEM). (19 de diciembre de 2011) Boletín Informativo No. 273/2011. Unidad de transparencia, acceso a la información y comunicación institucional. Morelia, Michoacán.

Noyola Juárez, C. (2013) *La educación imposible. La enseñanza de la historia o los pliegues de la ficción* (Tesis para obtener el grado de Maestro en didáctica de la Historia). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas. Morelia, Michoacán.

Ojeda Dávila, Lorena. (2015) *Cherán: el poder del consenso y las políticas comunitarias*. En Del Valle, I. y Tarica, E. Mexico: *Between radical politics and the rules of law*. EUA. University of Michigan. EUA. Recuperado de <http://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0007.007?view=text;rgn=main>

Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) (2008). *Pueblos indígenas y áreas protegidas en América Latina*. España. FAO.

Organización de las Naciones Unidas. (2007) *Declaración de los Pueblos Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas*. http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf

Organización Internacional del Trabajo (OIT). (1989) *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. http://www.senado.gob.mx/comisiones/desarrollo_social/docs/marco/Convenio_169_PI.pdf

Paredes, Julieta. (2013) *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México. Editorial El Rebozo.

Ramírez Cervantes, Silvia Janet. (2014) *Los movimientos sociales como un factor para la construcción de ciudadanía de los grupos indígenas*. El caso de

Cherán, Michoacán (Tesis que para obtener el grado de Maestra en Asuntos Políticos y Políticas Públicas). El Colegio de San Luis. San Luis Potosí, México. <http://biblio.colsan.edu.mx/tesis/RamirezCervantesSilviaJanet.pdf>

Solís Castro, Juan. (2015) *Impacto de la sentencia del caso Cherán en la justicia constitucional mexicana*. *Justicia Electoral*, 1, 15, enero-junio, 309-344. <http://dianelt.uniroja.es/descarga/articulo/5590274.pdf>

Velázquez Guerrero, Verónica Alejandra. (2013) *Reconstitución del territorio comunal. El movimiento étnico autonómico en San Francisco Cherán Michoacán* (Tesis de Maestría en Antropología Social). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Ciudad de México.

Ventura Patiño, María del Carmen. (2012) *Proceso de autonomía en Cherán. Movilizar el derecho*. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, XIX, 55, septiembre – diciembre, 157-176. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1665-05652012000300006&script=sci_arttext

¿Un proceso de descolonización o un periodo de recolonización en Bolivia? Las autonomías indígenas en tierras bajas durante el gobierno del MAS

A process of decolonization or a period of re-colonization in Bolivia? The indigenous autonomies in the lowlands during the MAS government

Pabel C. López Flores¹
CIDES-UMSA – BOLIVIA

RESUMEN

Dentro de los principales temas posicionados durante el proceso constituyente boliviano la década pasada, particularmente tuvieron una densidad y sentido de transformación profunda la “descolonización” y las “autonomías indígenas”, como condiciones para la construcción de un “Estado plurinacional”, en tanto demandas y propuestas de los movimientos indígenas que lograrán incorporarlas en el actual texto constitucional. Sin embargo, al igual que otros principios y conceptos centrales/transversales en la Constitución, la descolonización habría sido relegada a un término meramente declarativo dentro de la retórica del gobierno del MAS, sin una materialización efectiva en la realidad, por el contrario, los últimos años parece consolidarse, cada vez más, un proceso de recolonización territorial y un periodo político estado-céntrico. Se propone una mirada crítica entorno a la situación de las autonomías indígenas y con relación a las políticas gubernamentales y la propuesta de descolonización, desde la situación en las tierras bajas de Bolivia.

Palabras clave: Bolivia, tierras bajas, autonomías indígenas, descolonización, recolonización.

ABSTRACT

Among the main issues posed during the Bolivian constituent process in the last decade, there are particularly the “decolonization” and the “indigenous autonomies” had a density and a sense of profound transformation, as conditions for the construction of a “multi-national State”, as demands and proposals of the indigenous movements that will be able to incorporate it in the present constitutional text. However, like other central / transversal principles and concepts in the Constitution, decolonization would have been relegated to a merely declarative term within the MAS government rhetoric, without an materialization in reality. In contrast, in the last years a process of territorial recolonization and a state-centric political tendency seems to be consolidating more and more clearly in Bolivia. It is proposed a critical look at the situation of indigenous autonomies, around of the government policies in relation to the proposal of decolonization, since the situation in the lowlands in Bolivia.

Key words: Bolivia, lowlands, indigenous autonomies, decolonization, re-colonization.

¹ Investigador social boliviano, asociado al Postgrado en Ciencias del Desarrollo CIDES-UMSA (La Paz, Bolivia). Doctor en Sociología (Florencia/Milán, Italia), maestro en Políticas Sociales y Planificación Estratégica del Territorio (Bologna, Italia); con Diplomado Superior en Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño (CLACSO) y licenciado en Derecho (Tarija, Bolivia). Actualmente es coordinador del Grupo de Trabajo “Territorialidades en disputa y re-existencia” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Correo electrónico: velpalopezflo@gmail.com

Introducción

Han transcurrido ya casi dos décadas desde que se abrió aquel momento de intensidad y energía (re)fundante en Bolivia a partir del ciclo de movilizaciones societales, desde la llamada Guerra del Agua (2000) que continuó con la llamada Guerra del Gas (2003) y sus posteriores desenlaces políticos, donde se puso en crisis el modelo neoliberal entonces imperante, el caduco sistema político-partidocrático y los supuestos del propio Estado-nación, lo que produjo una agenda política popular desde los sujetos sociales histórica y sistemáticamente excluidos y subalternizados, entorno a la cual se fue reivindicando y posicionando, cada vez con mayor fuerza, la necesidad de un cambio sociopolítico en el país. Asimismo, ha pasado más de un decenio desde que el MAS de Evo Morales asumió, por primera vez, el gobierno del país con la misión de cumplir esa agenda popular. Casi otro tanto de tiempo desde que se deliberaba y discutía en una polémica, intrincada y disputada en la Asamblea Constituyente (2006-2008) la posible refundación y/o transformación del Estado, que resultó en la aprobación y posterior promulgación de la actual Constitución Política en Bolivia el 7 de febrero de 2009, la cual estableció la plurinacionalidad como fundamento de una nueva estatalidad en el país. En todo ese tiempo, sin duda, ha corrido mucha agua bajo el puente de lo que se ha denominado, acaso de forma naturalizada y mecánica, como “proceso de cambio” en Bolivia.

49

En este periodo, uno de los hilos fundamentales que se fue tejiendo entorno al imaginario de cambio, al menos en un inicio, sobre todo desde los sujetos políticos que posibilitaron y protagonizaron parte de los momentos mencionados, fue el referido a la descolonización, como condición y horizonte de transformación y, acaso, de “refundación” del Estado (Santos, 2010) y de su relación con la sociedad o sociedades en Bolivia. No obstante, el tema de la descolonización, que fue además una de las demandas centrales de los “movimientos societales” (Tapia, 2008): en particular de gran parte de los sujetos sociales comunitarios indígenas y campesino-indígenas antes y durante el proceso constituyente en la década pasada; más allá de constituirse en un concepto transversal y un término recurrente en la nomenclatura del texto constitucional y de varias de las normas posteriores, así como de la folclorizada retórica gubernamental, no parece haber encontrado un espacio de realización efectiva dentro de las prioridades políticas estatales ni en las políticas gubernamentales o de concreción en la estructura y funcionamiento del aparato estatal. Mucho menos habría indicios de que

la descolonización, como una base para transitar a la construcción de un Estado plurinacional, se haya producido o dado alguna señal en esa dirección, por el contrario, en los años posteriores a la promulgación de la actual Constitución boliviana, resultan cada vez más evidentes e innegables los procesos de re-colonización (autoritaria) desde el gobierno, ergo el Estado, en diversos ámbitos de la vida política, económica y territorial del país.

Es precisamente en relación a esos ámbitos que se proponen algunas consideraciones en este breve texto, sin ahondar demasiado, lo que es parte de un trabajo más extenso actualmente en curso, aunque sí, a partir de algunos indicios con bases empíricas. Se aborda el tema de la descolonización como una de las reivindicaciones de los movimientos sociales indígenas que tuvo la potencia de disputar, durante y después del proceso constituyente, su incorporación en el actual texto constitucional, expresando tal vez uno de los principales fundamentos de la idea de un Estado plurinacional: las autonomías indígenas. Es justamente sobre la deriva del desafío de las autonomías indígenas en Bolivia, particularmente desde una mirada desde las tierras bajas del país, que interesa problematizar aquí sobre algunas ideas que ayuden a pensar la demanda autonómica indígena, aún vigente, desde varios de los sujetos y movimientos comunitarios, tal como se manifiestan las reivindicaciones de descolonización político-territorial y de derechos colectivos, la defensa de sus territorios ancestrales y territorialidades, la autodeterminación y el ejercicio del autogobierno. En particular si tomamos en cuenta los tiempos en los que desde el Estado se apuesta por el control, la limitación y la subordinación de las autonomías indígenas y el desconocimiento o, incluso, la negación de derechos colectivos, neutralizando, reduciendo y relegando de este modo el horizonte de descolonización a una simple retórica estatal folclórizada y despolitizada.

En este sentido, nuestro propósito es lanzar algunas ideas a modo de provocaciones en tanto aportes al ineludible debate crítico que urge continuar para pensar el actual tiempo sociopolítico que atraviesa Bolivia, asumiendo asimismo la necesidad de ir precisando y analizando situaciones concretas de las realidades que se presentan en ámbitos territoriales/locales que posibiliten a su vez articular algunas consideraciones sobre el actual contexto general en el que se encuentra el país y la región, tomando en cuenta una perspectiva histórica reciente y los horizontes que se abren para las reivindicaciones históricas de los sujetos sociales que siguen demandando, por una parte, la materialización

del Estado plurinacional y una real transformación del país, y por la otra, vuelven a replegarse a sus núcleos territoriales comunitarios para, desde ahí, defender sus territorios y derechos colectivos como pueblos. Por ahí va este pequeño aporte a pensar las autonomías en el marco de la disputa por la descolonización, en un contexto de la actual recolonización de los territorios y de la política en Bolivia.

Las autonomías indígenas en el nuevo Estado Plurinacional

Una de las principales innovaciones de la actual Constitución Política del Estado (CPE) boliviana tiene que ver, en parte, con el rediseño político-territorial que se instituyó a partir del régimen de autonomías en la estructura y organización territorial del nuevo Estado Plurinacional, lo que implicaría, por lo menos en proyección y potencialidad, un proceso de desconcentración, democratización y redistribución del poder político en el territorio. De ese modo, en el marco de la reforma del Estado establecida, en cierta medida, en el actual texto constitucional, éste cambiaría sustancialmente su carácter, ya que su diseño involucra diversos niveles de administración con base territorial. En ese escenario, la Constitución boliviana incorporó la figura de autonomía indígena originaria campesina (AIOC) como un nivel autonómico y entidad territorial específica, estableciendo que: “La autonomía indígena originaria campesina consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias” (CPE, Art. 289). De esta manera, el actual texto constitucional coloca la temática de las autonomías indígenas como uno de sus núcleos de transformación político-territorial que trastocan la estructura misma del Estado-nación, las cuales en rigor se convierten en uno de los principales ejes de re-organización territorial del Estado que más le imprimen a éste su condición y horizonte de posibilidad “plurinacional”.

En ese sentido, el reconocimiento constitucional de las autonomías indígenas se presentaba, dentro del horizonte de transformación estatal boliviano, como uno de los puntales y planteamientos más radicales para la concreción del Estado plurinacional, ya que implicaba no sólo el reconocimiento de tipo cultural de autonomía territorial en un país de condición multisocietal (Tapia, 2002), sino a la vez el desafío de descolonizar los históricos esquemas territoriales coloniales y neocoloniales de poder y dominación. En suma, específicamente el carácter

de “plurinacionalidad” del Estado, establecido constitucionalmente, tendría como uno de sus ejes centrales el reconocimiento y el mandato de implementación de autonomías indígenas como una propuesta y modalidad concreta para la construcción plural de una estructura estatal y de la necesidad de desmontar esquemas históricos de colonialismo interno (Casanova, 1969), que se reproducían desde la fundación del país y se recrearon durante el siglo XX mediante las modalidades del Estado-nación monocultural.

Sin embargo, desde las estructuras gubernativas del actual Estado Plurinacional predominan, entre otros aspectos, visiones y políticas económicas basadas en modelo extractivista que estarían contradiciendo y atentando contra el sentido y alcance de las autonomías político-territoriales de los pueblos indígenas establecidas en el actual texto constitucional, afectando directamente y de forma brutal territorios y comunidades indígenas, acabando de ese modo con las condiciones de posibilidad de hacer efectiva la construcción de un Estado plurinacional. A su vez, esto estaría generando e intensificando “conflictos socioambientales” (Alier, 2004) y reactivando movimientos de carácter “societal” (Tapia, 2008) de resistencia y defensa comunitaria de territorialidades y derechos colectivos, como ilustran los casos de las movilizaciones de resistencia territorial indígena en las tierras bajas de Bolivia, que estarían interpelando la orientación de la política estatal y disputando, en algunos casos desplazando, los sentidos de la plurinacionalidad como nuevo horizonte político de transformación estatal.

La Ley Marco de Autonomías: avance o retroceso para las autonomías indígenas

Después de entrar en vigencia la actual Constitución, en julio del 2010 se promulgó en Bolivia la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (LMAD), que estaba dirigida a desarrollar y regular el régimen de autonomías y establecer las bases para la organización territorial del Estado, en el momento de detallarse la nueva configuración estatal. La lucha en torno a las autonomías indígenas estará condicionada por la tensión, debate y querrela que se da entre el Estado, en particular el órgano ejecutivo bajo el control del Movimiento al Socialismo (MAS) como partido gobernante encabezado por Evo Morales, y las organizaciones indígenas ya durante la elaboración de dicha ley. (Garcés, 2013). En este escenario, en diciembre de 2009, once municipios deciden instituirse como autonomías indígenas. Es importante recordar que,

mientras tanto, algunas organizaciones sociales comienzan a elaborar propuestas para la Ley Marco, que será promulgada en 2010. El proceso de elaboración de la Ley fue complejo y, como en el caso de las otras leyes fundamentales, los pueblos indígenas manifestaron no haber participado ni haber podido incorporar sus propuestas. Así, este proceso estuvo lleno de tensiones que se pretendían controlar desde el gobierno del MAS a través de un entramado de estrategias políticas de contención. En ese sentido, en el contexto de la elaboración de la Ley, se podrían identificar, a decir de Garcés (2013), al menos dos posiciones entre el gobierno del MAS y las organizaciones indígenas: de parte del primero se hace clara la voluntad de “reducir” los alcances de la autonomía indígena, mientras que de parte de las organizaciones se demanda que su autonomía sea plena; es decir, que exprese su derecho a la autodeterminación y autogobierno.

Será en ese escenario de tensión y posturas encontradas que se instalará el debate en torno a la delimitación y el alcance político-territorial de las autonomías indígenas. Así, los temas que generarán críticas y resistencias de parte de los actores indígenas² serán, entre otros: las condiciones y requisitos para la conversión a TIOC (Territorio Indígena Originario Campesino); el tema de la subordinación de la autonomía indígena a los límites y parámetros del municipio; la tendencia a sujetar y/o subordinar a las AIOC a otras autonomías, como la departamental; la reducción del alcance de la noción de “territorio ancestral”; el debate sobre proceso de elaboración, aprobación y control constitucional para la “legalidad” de estatutos autonómicos indígenas; el tema de las competencias sobre los recursos naturales dentro de los territorios indígenas; el derecho de consulta a los pueblos indígenas y el cumplimiento de los convenios internacionales y de la propia CPE. Así, lo que podrían haber visibilizado los debates y conflictos en torno a la LMAD acaso es la puesta en juego de la conservación del orden territorial republicano frente a la posibilidad de trastocar “plurinacionalmente” dicho orden (Garcés, 2013). En esa línea, el debate en torno a la delimitación territorial de la autonomía indígena estaba relacionado con la posibilidad de afectar el ordenamiento territorial republicano y colonial. Dicha ley, según han afirmado varias de las críticas y observaciones por parte de organizaciones y de estudios especializados sobre el tema, introduce una serie de “candados”³ legales que limitarían y/o

2 Véase Garcés, 2013. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20130702113538/LosIndigenasyEstadoPlurinacional.pdf>

3 Dentro de esos “candados” y obstáculos para el acceso a las autonomías estarían, por ejemplo: la exigencia de un límite poblacional; la prohibición de afectar los límites territoriales de los de-

imposibilitarían el acceso a las AIOC a gran parte de los pueblos indígenas. En años recientes, ya durante el periodo post-constituyente, las principales organizaciones indígenas de Bolivia, sobre todo de tierras bajas, cuestionaran esos “candados” y limitaciones para la autonomía indígena y una restricción de sus derechos como pueblos indígenas y naciones originarias dentro de la mencionada ley, ya que esta norma continúa manteniendo los límites territoriales del viejo Estado-nación republicano y del antiguo Estado colonial o el restaurado Estado neocolonial.

Desde el periodo post-constituyente (2009-2012)⁴ se reconfigurará nuevamente el campo político boliviano, que presentará desde entonces un escenario no sólo de conflicto y contradicción, es decir, no sólo entre el gobierno de Evo Morales y las principales organizaciones indígenas del país, sino que se producirán fisuras y rupturas al interior de las alianzas entre las más importantes organizaciones campesinas e indígenas, como fue la unificación en torno al Pacto de Unidad, como la expresión histórica más importante de articulación indígena-campesina de los últimos tiempos en Bolivia. En ese sentido, la ola de expansión del horizonte contra-hegemónico (Tapia, 2011) que se abrió en la “coyuntura fundante” (Zavaleta, 2009) boliviana a inicios del siglo XXI y produjo una asamblea constituyente y reformas estructurales del Estado, en la actualidad estaría volviendo a replegarse a los núcleos de resistencia indígena.

En ese sentido, lo que se habría puesto en evidencia con el conflicto del TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure) durante el 2011 y 2012 hasta la actualidad, será una clara postura del gobierno actual, serían lógicas y formas de negación y bloqueo del sentido profundo y del carácter mismo de la autonomía indígena establecida en la actual Constitución Política del Estado (CPE), que recoge lo establecido en el Convenio 169 de la Organización Mundial de Trabajo (OIT) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas que reconocen el derecho fundamental de los pueblos y naciones originarias a su autodeterminación. Este principio se habría vulnerado, también, en los recientes casos del proceso autonómico del

partamentos y la necesidad de un “certificado de ancestralidad” (demostrable según parámetros “legales”) que garantice a los pueblos indígenas gozar de los derechos como pueblos, que están formalmente reconocidos en la CPE. Así, a partir de la promulgación de la LMAD, las autonomías indígenas quedarán limitadas dentro de las fronteras departamentales (Garcés, 2013).

4 Aquí identificamos el periodo post-constituyente, para fines analíticos, desde la aprobación de la Constitución en 2009 al momento más tenso del conflicto por el TIPNIS, entre 2011 y 2012, más o menos.

pueblo guaraní en el Chaco boliviano y en los conflictos de resistencia y movilización de parte de este mismo pueblo en Takovo Mora, desconociendo las organizaciones históricas y representativas de los pueblos indígenas, sus procesos y formas de autoridad propia y, finalmente, vulnerando derechos colectivos fundamentales, al desplegar acciones represivas y autoritarias para la imposición de políticas gubernamentales extractivistas y de despojo socioterritorial.

La autonomía indígena guaraní: entre la autodeterminación y la subordinación

El tema de las autonomías indígenas, que fue uno de los temas más polémicos del proceso constituyente de la década pasada y del periodo post-constituyente en Bolivia, ha tenido como uno de los protagonistas principales al pueblo guaraní y a su organización matriz, la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG). Su lucha se ha concentrado en torno a la demanda por la reconstitución de su territorio a través de la autonomía político-territorial, pero además ha tenido como trasfondo la tensión con el Estado por consolidar esa autonomía en un contexto de permanente conflicto por los derechos territoriales, en particular referido al derecho de consulta previa, así como a tensiones con políticas gubernamentales extractivistas, principalmente de explotación de hidrocarburos en los territorios del pueblo guaraní, en diversas zonas de la región del Chaco boliviano, donde se encuentra la mayor cantidad de gas y petróleo del país. Así, una vez aprobada la nueva CPE y con la apertura del periodo post-constituyente a partir del año 2009, comenzará a emerger una creciente tensión entre el gobierno del MAS encabezado por Evo Morales y los movimientos sociales, principalmente indígenas y campesino-indígenas, en torno a las disputas por los territorios y los recursos naturales. En este escenario, resulta central destacar el rol que tuvo el pueblo guaraní en las movilizaciones del periodo post-constituyente, donde es posible observar cómo las acciones colectivas de este movimiento indígena habilitarán un proceso de su reconfiguración identitaria como pueblo.

La cuestión de la autonomía indígena aparece, así, como un horizonte concreto de las acciones colectivas de parte importante del pueblo y organización guaraní y de sus bases comunitarias en sus territorios comunitarios, como también se puede evidenciar en las demandas por el reconocimiento territorial y cultural, por la defensa de los recursos naturales y por un Estado “plurinacional”. Con esa demanda, la Nación Guaraní no sólo exigirá autonomía territorial, sino que su visión tendrá

horizontes reivindicativos que tienen que ver, en cierta dimensión, con la reconstitución de su territorio ancestral, lo que involucra también un control comunitario sobre los recursos naturales que están en él. En ese sentido, junto a la demanda de autonomía político-territorial, el pueblo guaraní exigirá al Estado el respeto al derecho a ser consultados sobre la explotación de recursos naturales (hidrocarburos), a ser “compensados” por los impactos socio-ambientales y/o a recibir y gestionar los beneficios directos por esta actividad. Así, resulta particularmente conflictiva la situación que se presenta en territorio guaraní donde se encuentran el mayor porcentaje de todas las reservas de hidrocarburos de Bolivia y donde actualmente operan los mayores campos de explotación gasífera a cargo de transnacionales extractivas petroleras y por parte del Estado. En ese escenario, las demandas y reivindicaciones del pueblo guaraní referidas al ejercicio pleno y real de sus derechos colectivos y la creciente demanda de autonomía territorial y política tienen como eje central la reconstitución de su territorio originario, que expresa la reconstitución de su identidad colectiva como pueblo y como sujeto político que reivindica el autogobierno en sus territorios.

Con el nuevo escenario político jurídico configurado en Bolivia a partir de la actual CPE (2009), de particular modo en relación a la temática de organización territorial y de un nuevo régimen autonómico con la aprobación de la LMAD (2010), en diciembre de 2009 once municipios expresaron mediante referéndum su voluntad de convertirse en autonomías indígenas, iniciando así su proceso autonómico. Para el caso del territorio guaraní en el Chaco boliviano, los municipios Charagua (Departamento de Santa Cruz) y Huacaya (Departamento de Chuquisaca) comenzarán sus procesos autonómicos referidos específicamente a la elaboración de sus “estatutos” de autonomía indígena. Procesos que significarán intensos momentos de consulta y discusión en las comunidades y sus instancias organizativas y donde a la vez es expresarán un conjunto de principios, sentidos y su cosmovisión como pueblo.

En el caso específico del Municipio de Charagua, el proceso para alcanzar la autonomía a partir de sus “usos y costumbres” resultará en el proyecto de Estatuto Autónomo Guaraní de Charagua Iyambae, aprobado en julio de 2012 por la Asamblea Autónoma Guaraní de Charagua. Proceso que será considerado por sus protagonistas como parte fundamental de la lucha autonómica del pueblo guaraní y un hito fundamental dentro del horizonte de reconstitución territorial como pueblo/nación. Así, este estatuto autonómico indígena, según

normas estatales será sometido a un referéndum aprobatorio en el territorio de Charagua para que se comience a ejercer el autogobierno indígena y aprobado por la mayoría de la población de este municipio. Este proceso autonómico indígena, habiendo cumplido con todos los requisitos exigidos por la CPE y la LMAD para ejercer su autogobierno, en el marco de lo legalmente exigido por el Estado Plurinacional, chocará con las modalidades, obstáculos y dilataciones de parte de las instancias estatales, lo que daría cuenta de una política estatal dirigida a subordinar bajo una lógica institucionalista y de sistemático control burocrático desde instancias estatales, el carácter y los alcances de dicha autonomía indígena.

Aquí resulta fundamental considerar que en el caso de las Autonomías Indígena Originario Campesinas (AIOC) es la propia Constitución la que establece como un principio central la “preeminencia de pueblos indígenas y naciones originarias”, así como de sus territorios ancestrales y la aplicación legítima de sus “normas y procedimientos propios” (usos y costumbres) en la definición de su autogobierno. Sin embargo, una resolución estatal por parte del Tribunal Constitucional Plurinacional declaró el 2014 incompatibles a 22 artículos del estatuto autonómico de Charagua, a partir del denominado “control de constitucionalidad”. Dichas observaciones de 22 artículos por sus supuestas “incompatibilidades” con la CPE estarán referidas en su mayor parte a aspectos que cuestionan la definición y el ejercicio autónomo por “normas y procedimientos propios” del pueblo guaraní; en específico en lo referido a las formas institucionales o a la concepción de territorialidad que autodefine este pueblo para su autonomía. De ese modo, una lógica “legalista” del Estado será la que predomine y terminará por subordinar al proyecto de estatuto indígena a una concepción formalista y monocultural de la CPE, acaso más monológica que “plurinacional”.

En ese sentido, se puede afirmar que el proceso de elaboración y aprobación del Estatuto Autónomo Guaraní de Charagua que se desarrolló y concluyó mediante los procedimientos de usos y costumbres del pueblo guaraní de Charagua, encontrará un momento de “retroceso” provocado por el Estado. Esto llevará a que se condicione una modificación del proyecto de estatuto autonómico indígena para lograr viabilizar la autonomía indígena guaraní. Así, se hará evidente un tipo de autonomía, que después de un proceso de construcción “desde abajo”, retornará a ser controlada y limitada “desde arriba” y subordinada al Estado. A pesar de todas estas dificultades, el Estatuto Autónomo Guaraní de Charagua será aprobado en el referéndum autonómico realiza-

do en septiembre de 2015, donde la gran mayoría de la población de este municipio (ahora Municipio Indígena Autónomo) aprobará dicha norma autonómica. De esta manera, la primera autonomía indígena en Bolivia entrará oficialmente en vigor en enero del año 2017.

En suma, sin pretender agotar lo que se pueda interpretar o argumentar sobre esta experiencia específica de construcción autonómica, se puede señalar que una parte importante del pueblo guaraní fue asumiendo la responsabilidad de definir su propio destino y comenzando su proceso de autogobierno, al mismo tiempo que, como señala Morell (2013) “quizás sin proponérselo, han asumido la responsabilidad de dar forma al Estado Plurinacional”, así como de dotarle de nuevos contenidos a la democracia en un país tan diverso, pero también en un contexto mucho más amplio de lucha de los pueblos indígenas. Asimismo, el proceso de construcción de la Autonomía Guaraní de Charagua podría también leerse en un contexto de pugna entre distintos agentes por la definición y el control de espacios territoriales. En primer lugar y dedicado a la organización política del pueblo guaraní, como uno de los ejes centrales para la reconstitución territorial de la “nación guaraní”; en segundo lugar, la posición tradicional de las élites regionales y locales que, dentro de una visión más bien conservadora y neocolonial (Rivera, 2010), se oponen a que “los indios” gobiernen lo que siempre consideraron “su territorio”; y en tercer lugar, el Estado que, más allá del discurso sobre el impulso a las AIOC, en la práctica se orientó más bien a una priorización de exigencias burocráticas de ritualidad institucionalista desde ámbitos estatales en el actual gobierno del MAS.

Asimismo, podemos señalar que en relación a los derechos territoriales, es recurrente el tema de la defensa de la territorialidad indígena guaraní, concretamente ante lo que, de cierta forma, es percibido por parte de las comunidades y organizaciones de este pueblo como la “invasión de las petroleras” que: de un lado, ha significado en algunos casos el ingreso de “recursos económicos” para un supuesto “desarrollo”; por otro lado, esos recursos no siempre llegan a las bases de las comunidades. La invasión extractiva se ha identificado como un factor de destrucción de su territorio y de la naturaleza, que afecta la propia vida de las comunidades, impidiendo el proceso de reconstitución territorial.

Así, un tema concreto que ha sido reivindicado y exigido por el pueblo guaraní en el Chaco boliviano es el derecho a la consulta previa para toda actividad relacionada a la explotación de recursos naturales en su territorio. Esta situación de permanente asedio e imposición autoritaria de una territorialidad extractiva en el Chaco boliviano y de vulnera-

ción sistemática de derechos colectivos reconocidos de las comunidades que lo habitan se hará evidente en el reciente conflicto de la Tierra Comunitaria de Origen (TCO) guaraní Takovo Mora, en el norte de la región del Chaco, en la provincia Cordillera del departamento de Santa Cruz, donde las comunidades indígenas del pueblo guaraní de esta zona se movilizaron en la defensa de su territorio comunitario legalmente reconocido, frente a los recientes decretos gubernamentales que permiten la exploración y explotación de hidrocarburos en áreas protegidas del país, entre ellas el territorio indígena en cuestión. Aquella movilización de las comunidades y de la organización indígena guaraní de Takovo Mora le demandará al gobierno, al igual que en el caso del TIPNIS, la realización de la respectiva consulta previa, como un derecho colectivo establecido en la actual Constitución boliviana y en las normas internacionales, en relación a los proyectos de explotación petrolera (cuatro pozos de explotación hidrocarburífera que se encuentran en este territorio indígena) por parte de la empresa estatal Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB). De ese modo, las comunidades indígenas de este territorio exigieron y exigen ser consultados sobre la exploración/explotación de recursos naturales y a la vez demandan un resarcimiento por los daños ambientales en su territorio.

En ese escenario, uno de los aspectos que volverá a causar la indignación de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia y del resto del país y así como de la población boliviana en general, será la brutal represión con la que el actual gobierno del MAS respondió a la movilización de las comunidades indígenas guaraníes de Takovo Mora. Destaca la escala de la violenta intervención policial, mediante avasallamientos violentos a casas particulares de dirigentes y comunarios, maltrato y amedrentamiento de ancianos, mujeres con hijos, niños y activistas de defensa de derechos humanos, etc. Esta nueva acción premeditada y represiva de parte del gobierno reeditó lo que había sucedido cuatro años atrás (septiembre del 2011) con la brutal y planificada represión en la localidad de Chaparina a la VIII Marcha indígena en defensa del TIPNIS e hizo evidente, una vez más, la faceta autoritaria y la actitud anti-indígena del gobierno del MAS, que abiertamente desplegó el uso y monopolio de la fuerza (policial) para aplicar su visión y su modalidad de “política territorial”. En este caso nuevamente para imponer de manera inconsulta, antidemocrática e, incluso, anticonstitucional su política extractivista asentada en la explotación/exportación de hidrocarburos, de una manera predominante y feroz en la región del Chaco boliviano.

En ese sentido, las dificultades con el reconocimiento de los territorios indígenas se encuentran directamente asociadas a estas disputas con las políticas extractivas, ya que las zonas estratégicas para la extracción de petróleo y gas se encuentran en el territorio ancestral de la Nación Guaraní del Chaco boliviano. Así, esta es una de las principales razones por las cuales el tema de los derechos colectivos, en particular el derecho de consulta previa, el derecho de autodeterminación y el de la autonomía indígena, se presenta como un asunto de mayor complejidad, tensión y disputa en la actualidad del país y a la vez como un desafío histórico para este pueblo y para el conjunto de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, con un particular carácter de tensión en el territorio que representa uno de los núcleos centrales del proyecto extractivista sobre el cual se basa (al menos económicamente) el gobierno del MAS.

Autonomía indígena y descolonización territorial

En las experiencias de resistencia socio-territorial en las tierras bajas de Bolivia, las autonomías surgen, por un lado, como una modalidad de reivindicación histórica de un territorio ancestral: en nuestro caso, de la reconstitución territorial de la Nación Guaraní y por tanto de un imaginario socioterritorial anterior al Estado-nación, e incluso a la Colonia. En ese sentido, esta reivindicación tiene una carga histórica que cuestiona explícitamente el diseño político-territorial “colonial” a partir del cual fue estructurado y organizado el territorio estatal boliviano, y sus consecuentes dinámicas de des-territorialización de este pueblo. Pese a este cuestionamiento, como vimos en el desarrollo de la experiencia guaraní, finalmente el pueblo termina accediendo y participando de los imaginarios territoriales del actual Estado boliviano. Sin embargo, lo hace, precisamente, debido a que la nueva estatalidad “plurinacional” reconoce la autonomía indígena como un nivel territorial y un espacio para el autogobierno con la posibilidad de incorporar las formas de organización territorial, de autoridad y de prácticas socioculturales propias. Así, en la actualidad, es un tema no resuelto y en constante tensión entre el pueblo guaraní y el Estado, y en particular modo en relación a las políticas extractivas que impulsa el gobierno del MAS.

De esta manera, ciertamente en varios aspectos, el proceso endógeno de autonomía indígena que se presenta en la región del Chaco se expresa como una modalidad de descolonización político-territorial, ya que, de un lado, se recupera memoria anticolonial de resistencia socio-

cultural y de reivindicación de la reconstitución territorial de su pueblo como base para su efectiva autonomía y construcción de autogobierno y, de otro lado, se defiende una territorialidad, exigiendo el respeto al derecho de autodeterminación y a sus formas de ejercer su territorialidad. Al mismo tiempo, es posible evidenciar que desde el Estado se sigue aplicando una lógica de des-territorialización, donde emerge el elemento de cierta “colonialidad” estatal o de colonialismo interno de propio gobierno en la forma de entender el territorio: ya sea como esquema histórico sobre el que se impone el Estado-nación territorial sobre otros imaginarios y construcciones socioterritoriales anteriores a éste, o como una actual política gubernamental desplegada sobre el territorio, a través de formas extractivas y/o de proyectos que viabilizan el extractivismo y el despojo. En ese sentido, es posible dar cuenta de formas de resistencia socioterritorial que impugnan y que disputan una lógica de des-territorialización histórica de carácter colonial sobre sus territorios ancestrales, una lógica que, en la actualidad, podría manifestarse bajo modalidades neo-coloniales en forma de “territorialidad extractiva” o de “territorialidad de la dominación” (Ceceña, 2001), desde esferas estatales y a través de políticas y acciones gubernamentales.

De manera que, la mencionada experiencia de resistencia socioterritorial indígena en el caso del pueblo guaraní, a partir de reconocer una forma político-territorial estatal mediante una “autonomía otorgada por el Estado” (Burguete, 2010) supone, a la vez, en mayor o menor grado, un modo de re-territorialización comunitaria y una forma de resistencia socio-territorial anticolonial, ya sea como organización y construcción autónoma frente a la posibilidad de mantener y reproducir formas de territorialidad estatal de raíz colonial (si se piensa más bien en la propuesta de reconstitución del territorio guaraní más allá de los actuales procesos de constitución de autonomías por vía formal/legal), así como una expresión de resistencia comunitaria y de defensa del territorio ancestral (reconocido como indígena y de propiedad colectiva), en base a la exigencia del ejercicio del derecho de autodeterminación y del derecho de consulta previa. Estas dos formas de construcción y resistencia estarían configurando la reterritorialización, en tanto tienen como eje movilizador la defensa de territorialidades comunitarias/ancestrales como fundamento de su imaginario colectivo como pueblos, es decir, como “territorios de vida” (Escobar, 2010). En ese sentido, constituyen a la vez formas de resistencia anticolonial bajo formas de “territorios en resistencia” (Zibechi, 2003), como en el caso de construcción de autonomía política y autogobierno de la Nación Guaraní en el Chaco boliviano.

En suma, en las tierras bajas de Bolivia, algunos procesos autonómicos reivindicados y protagonizados por sujetos indígenas, constituyen experiencias de movimientos sociales anclados en el territorio, desde donde: por un lado, han venido desplegando dinámicas de resistencia frente a recurrentes procesos de des-territorialización en distintos periodos de la historia de Bolivia (colonial, postcolonial, nacionalista, neoliberal y ahora, acaso, “plurinacional”); por el otro, también han logrado configurar y desplegar movimientos disruptivos, articulándose políticamente, es decir, devenir en “sujetos políticos” capaces de cuestionar la “gramática del poder” (Giarracca y Teubal, 2006). Así, al construir novedosas alternativas políticas y sociales desde sus territorios, han activado procesos de re-territorialización. En este sentido, son movimientos socioterritoriales (Fernandes, 2006) y a la vez movimientos sociales (Tapia, 2008), sin dejar de ser movimientos de carácter y con horizonte descolonizador (Rivera, 2010), ya que, en mayor o menor medida, han cuestionado y/o impugnado esquemas de neocolonialidad territorial y están actualmente protagonizando algunos frentes de conflictos socio-ambientales y procesos de resistencia frente a modalidades de recolonización territorial desde el propio Estado y, en particular, desde políticas explícitas del “gobierno progresista” del MAS.

(In) Conclusión

Es posible afirmar que, desde el periodo post-constituyente hasta la actualidad, se han ido haciendo cada vez más evidentes y frecuentes modalidades de des-constitucionalización (Prada, 2012; Exeni, 2015) sistemática de los contenidos más transformadores de la CPE, o, dicho de otro modo, las más radicales en cuanto al potencial de cambio plurinacional. Se trataría tanto en la orientación de la misma, como en el cuerpo de las normas posteriores al texto constitucional, y con las políticas gubernamentales más concretas que afectan a los territorios, lo que estaría mostrando una clara tendencia por “des-plurinacionalizar” el marco constitucional vigente desde esferas gubernamentales, vulnerarlo o manipularlo en favor de los intereses de la actual orientación política/económica del partido gobernante y de sus aliados. Este fenómeno comienza a hacerse evidente desde la promulgación de la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (2010) y su posterior norma reglamentaria, pero también en un conjunto de otras normas centrales, como la Ley Marco de la Madre Tierra y de Desarrollo Integral para Vivir Bien (2012) la Ley de Minería y Metalurgia (2014), entre otras, o el Decreto Supremo N° 2366 (2015) sobre el aprovechamiento

to de recursos hidrocarburiíferos en áreas protegidas, por mencionar algunas. De esta forma, resulta innegable y por demás explícita la concepción y el núcleo extractivista del gobierno del MAS, que más allá de alguna consideración meramente económica de su carácter y orientación, claramente alejado y a contramano del espíritu plurinacional, está teniendo impactos socioterritoriales con claros rasgos autoritarios, anti-comunitarios y hasta de “racismo estatal” (Tapia, 2015). Es justamente este último aspecto, el que muestra de forma más contundente una clara tendencia anti-plurinacional o des-plurinacionalizadora por parte del gobierno del MAS.

De ese modo, será precisamente ese carácter racista, además del componente claramente clasista del nuevo Estado (Tapia, 2015), el que se viene desplegando por parte del gobierno de Evo Morales, al reconfigurar y definir la relación entre el Estado/gobierno y los movimientos/organizaciones indígenas, es decir, las modalidades de la forma primordial (Zavaleta, 1982) en la Bolivia contemporánea. Esta situación se ilustra de manera clara, tal como señala Tapia (2015), en la negación del reconocimiento de parte del gobierno a las organizaciones y pueblos indígenas como sujetos políticos y en toda la reciente y actual ocupación re-colonizante de sus territorios.

En ese contexto, las autonomías indígenas, que se proyectaron durante y después del proceso constituyente como una forma de materializar y concretizar el tránsito desde un Estado-nación monocultural y mononacionalista puesto en crisis por los movimientos sociales y societales desde principios de este siglo hacia un Estado plurinacional, como una propuesta y modalidad específica de descolonización del territorio, de la política y la sociedad, ergo del propio Estado, hoy no son un tema de interés estatal, más allá de una suerte de proceso burocrático/electoral, ni mucho menos constituyen una prioridad para el actual gobierno del MAS. Por el contrario, estas autonomías indígenas, impulsadas por los mismos sujetos sociales comunitarios que abrieron y disputaron el proceso constituyente la década pasada y que lograron habilitar un proceso de elaboración y aprobación de estatutos autonómicos o generar la acción colectiva por la defensa de sus derechos reconocidos como pueblos, se presentarían hoy como procesos de resistencia y disputa frente a las actuales políticas y acciones gubernamentales dirigidas a imponer de forma autoritaria, inconsulta y violenta una concepción del territorio (sobre todo de territorios comunitarios) como espacio a (re)colonizar y explotar, como mera fuente de recursos naturales. Según esta renovada concepción/versión del proyecto de Estado-nación travestido

de plurinacional, las poblaciones que habitan los territorios en disputa o se suben al “tren del desarrollo” o son un estorbo para el mismo. Sin embargo, a pesar de todo este proceso de recreación del colonialismo interno (Rivera, 2010; Tapia, 2014) desde ámbitos estatales/gubernamentales, las autonomías indígenas continúan expresando la vigencia y la necesidad de espacios sociales, donde el imaginario y el espíritu de la plurinacionalidad cobra alguna materialidad y aún tiene sentido como posibilidad transformadora y descolonizadora.

Fecha de recepción: febrero 2017
Fecha de aprobación: mayo 2017

REFERENCIAS

Burguete Cal y Mayor, Araceli. (2010) Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. En *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Miguel González, Araceli Burguete y Pablo Ortiz (Coords.). Quito. FLACSO-Ecuador.

Ceceña, Ana Esther. (2001) La territorialidad de la dominación. *Estados Unidos y América Latina*. Revista Chiapas, 12, México. ERA-IIEC.

Escobar, Arturo. (2010) *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Colombia. Universidad del Cauca.

Exéni, José Luis. (2015) Bolivia: Las autonomías frente al estado plurinacional. En *¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa*. Quito. Fundación Rosa Luxemburg / Abya Yala, 145-190.

Garcés, Fernando. (2013) Los indígenas y su Estado (pluri) nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano. Cochabamba, Bolivia. JAINA / FHyCE – UMSS / CLACSO.

Giarracca, Norma; Teubal, Miguel. (2006) *Democracia y neoliberalismo en el campo argentino. Una convivencia difícil*. Grammont, H. (Coord.) *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano*. Buenos Aires. CLACSO.

González Casanova, Pablo. (1969) *Sociología de la explotación*. México. Siglo XXI.

Mançano Fernandes, Bernardo. (2005) *Movimientos socio-territoriales y movimientos socio-espaciales*. Observatorio Social de América Latina, 16, Buenos Aires. CLACSO.

Martínez Alier, Joan. (2004) *El ecologismo de los pobres: Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona. ICARIA/FLACSO.

Morell, Pere. (2013) *Etnografía de una autonomía indígena en construcción*. Tesis de Maestría Universidad de Barcelona (versión en español).

Prada, Raúl. (2012) *Descolonización y Transición*. Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comps.). Quito. Fundación Rosa Luxemburgo.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010) *Ch'ixinakax utxiwa: Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires. Ediciones Tinta Limón.

Santos, de Sousa, Boaventura. (2010) *Refundación del Estado en América Latina, Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima. IIDS/ PDGT.

Tapia, Luís. (2002) *La condición multisocietal: multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. La Paz, Bolivia. CIDES-UMSA / Muela del Diablo.

Tapia, Luís. (2008) *Política Salvaje*. Buenos Aires. Muela del Diablo-CLACSO.

Tapia, Luís (2011) *La configuración de un horizonte contrahegemónico en la región andina*. En *Utopía y Praxis Latinoamericana Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. Venezuela Zulia. Universidad del Zulia, 53, 119-125.

Tapia, Luís (2014) *Dialéctica del colonialismo interno*. La Paz. Autodeterminación.

“Estado Plurinacional” autoritario del siglo XXI

Authoritarian “Plurinational State” in the 21st Century

Pablo Mamani Ramírez¹
UNAM – MÉXICO

RESUMEN

En Bolivia el proyecto del Estado plurinacional se ha convertido en una realidad de un Estado neocolonial dado que no se produjo la transformación planteada desde los movimientos indios-quillas o indígenas. Lo cual lo convierte a un Estado paradójico, puesto que varias de las reformas emprendidas son en realidad anti-indias y anti-populares, pese a la presencia de algunos de sus miembros en el gobierno/Estado.

Palabras clave: Estado autoritario, Estado plurinacional, Estado neocolonial, raza-clase

ABSTRACT

In Bolivia, the project of the plurinational State has become a reality of a neocolonial State, given that the transformations brought about by the Indian or Indigenous movements did not take place. Which makes it a paradoxical State because several of the reforms are anti-Indian and anti-popular, despite the presence of some of its members in the government/State.

Key words: Authoritarian State, plurinational State, neocolonial State, race-class.

¹Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM (México), maestro en Sociología por FLACSO (Ecuador). Es profesor de la Universidad Pública de El Alto (UPEA) y la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) en Bolivia. Fue director de la Carrera de Sociología de la UPEA, fundador de la revista Willka y partícipe de la fundación de la Universidad Pública de El Alto.

Correo electrónico: pwilkaa@gmail.com

Introducción

Para algunos analistas sociales que viven fuera de Bolivia, este país experimenta un proceso de transformación hacia un Estado plurinacional. Sin embargo, visto desde adentro y, fundamentalmente desde el lugar social e histórico del movimiento del indianismo-katarismo (movimiento gestado desde el mundo aymara en los años 1970 y 1980 del siglo XX), esto es un espejismo y una ingenuidad, porque lo que ocurre en términos reales es que el Estado boliviano vive una contradicción radical en relación al proceso de transformación o descolonización planteada por los movimientos indios-qulla² o movimientos indígenas originarios.

Bolivia sigue siendo un país extractivista que criminaliza las luchas indias o indígenas, existe un control y cooptación de líderes sociales y todo un conjunto de hechos que prueban que solamente en el discurso es un país en proceso de transformación. Los nuevos- viejos grupos de poder blanco-mestizo se han reacomodado en el “nuevo” Estado con sus viejas políticas y formas de hacer política, dada sustancialmente en el viejo paradigma del Estado-nación ahora con un discurso del Estado plurinacional.

Este es el tema que aquí planteamos para el debate y su consideración para tener entonces otra mirada menos romántica sobre el país y sus procesos de lucha y sus radicales contradicciones neocoloniales y liberales. A pesar de esto, adentro de la sociedad y en sus distintas formas y niveles existe un nuevo proceso de reconfiguración ante este escenario, empeorado aún con la intención del régimen de Evo Morales-Álvaro García de ser reelectos por cuarta vez consecutiva.

69

¿Por qué el Estado neocolonial?

Estoy muy emocionado, convencido de que sólo con la fuerza y con la unidad del pueblo vamos a acabar con el Estado colonial y con el modelo neoliberal... Cumpliré con mi compromiso. Y, como dice el subcomandante Marcos, mandar obedeciendo al pueblo, mandaré Bolivia obedeciendo al pueblo.

(Discurso en oportunidad del Juramento como Presidente de Bolivia de Evo Morales en el Parlamento boliviano, 22 de enero 2006)

¿Por qué el Estado plurinacional reprodujo paradójicamente y de modo exitoso al Estado neocolonial como lo ha sido la República en el

2 Lo indio-qulla se refiere a los pueblos aymara-quechua que habitan en casi todo el extenso territorio de Bolivia

sentido boliviano³, cuando éste había sido radicalmente criticado e incluso destruido desde los territorios de los levantamientos indios-quillas de 2000, 2001 y 2003? ¿Por qué no fue posible la refundación cuando existían todas las condiciones históricas para cambiar el Estado racista por otro Estado poscolonial y poseurocéntrico? Preguntas inevitables si queremos mirar críticamente el proyecto del Estado plurinacional y su retorno a las formas del poder neocolonial que se manifiestan en la criminalización del indio-quilla, incluso como su enemigo interno histórico.

Pues el 7 de febrero de 2009, entró en vigencia la nueva Constitución Política del Estado (después del referéndum aprobatorio de enero 2009) mediante una gran concentración humana en la ciudad de El Alto, gente proveniente de diferentes lugares del país. El hecho no fue menor porque allí se afirmó “que moría el Estado colonial y nacía el nuevo Estado plurinacional”. Y el gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) auto-asumió dicha responsabilidad histórica para realizar cambios radicales de la realidad sociopolítica y de la historia republicano-neocolonial de Bolivia. Y ante esa realidad se ha creado un escenario de gran expectativa tanto sociológica, es decir, en la vida cotidiana, como académica e intelectual.

70

En el imaginario de la gente se proyectaba, aunque no muy clara, una nueva realidad donde las odiosas jerarquías clasistas-raciales y culturales, las diferencias económicas, las fronteras epistémicas y oportunidades políticas (las que organizan estructuralmente a la sociedad y el Estado) se trastocarían radicalmente a favor de las mayorías históricas y, de ese modo, se daría fin a un Estado-gobierno colonial y racista de casi 500 años de colonización moderna y neocolonial; todo esto en un contexto mundial de la globalización y nuevas tecnologías, internet y otros artefactos de la llamada modernidad occidental. Hoy para la gente, la idea del Estado plurinacional se ha convertido en una realidad no-posible, porque no llegó a realizarse e incluso suena como un engaño histórico.

Y en el plano académico-intelectual, igualmente se ha producido un escenario de debates y de propuestas que son perspectivas y análisis de un posible devenir del nuevo Estado plurinacional. En este terreno, pues, para muchos el Estado plurinacional ha sido pensado casi como sinónimo de un gobierno indio, particularmente para blanco-mestizos

³ En el contexto boliviano, el Estado republicano es la nueva colonización bajo el argumento de ser una nueva república liberal que, en los hechos, sin embargo, no es más que el oprobio de los pueblos indio-quilla o guaraní.

y algunos “indianistas”. Mientras que otros han tratado de aclarar mediante publicaciones lo que “debería” ser dicho Estado. Incluso mucho antes, Eusebio Girona había escrito un libro titulado *El fin del estado K'hara*⁴ (2004). Y en ello no faltaron quienes escribieron libros sobre los nuevos rituales y símbolos de dicho Estado como evidencia de la existencia del Estado plurinacional. También existen autores que sostuvieron el “nacimiento” de un “Estado de los campesinos indígenas” (García Yapur y otros, 2014: 305) que es una novedad en el lenguaje, pero sin realidad que lo respalde.

Estos análisis son interesantes *perspectivas de deseo* porque finalmente todos ellos vienen del lugar ontológico histórico discursivo elitista. Su descolonización se limitó a que se organizaran debates o encuentros con afamados intelectuales europeos, latinoamericanos y algunos bolivianos que no conocen en gran sentido la realidad o nunca la han vivido como oprobio colonial (Vicepresidencia del Estado, 2010). Primero, no conocen y no han vivido el sistema colonial y neocolonial del Estado boliviano y segundo, no conocen profundamente el mundo de la vida social de la gente a la que se refieren. Y los intelectuales indios-quillas, fundamentalmente aymaras-quechuas-guaraníes, no han tenido cabida en ellos, a excepción de alguno que otro. Lo cual demuestra el carácter colonial del proceso de descolonización del Estado. Esto es una contradicción y a la vez una tragedia histórica.

Entonces en ambos casos, en lo social y en lo académico, los expulsados de la historia, los indios-quillas, no tienen voz oficial ni legítima en estos debates académico-políticos ni en las políticas públicas. Los dos casos han servido para legitimar el discurso de la descolonización del Estado neocolonial y los movimientos sociales han sido útiles como masa para uso utilitario en las grandes concentraciones, como el mismo 7 de febrero de 2009 en la ciudad de El Alto, donde se festejó el nacimiento del nuevo Estado plurinacional. Ahí está la marca indeleble del colonialismo más íntimo de los ideólogos y de la práctica de este Estado, porque se niega desde el inicio al indio-quilla que es el productor de la historia actual. Así, con y desde la ontología colonial tempranamente se adueñan de la palabra y del imaginario de una posible naciente historia. Los datos sobre esto abundan tanto en la producción bibliográfica⁵ y en los medios de comunicación, donde gente ilusio-

⁴ Falla el autor en el uso de la palabra aymara q'ara, mal escrita como “k'hara” que no existe como tal en aymara. Se puede intuir que estaba hablando de la metafísica del fin del Estado q'ara. Es decir, de la irrealidad de ese final.

⁵ Aquí algunos datos. Héctor Arce Z, 2012; Xavier Albó y Carlos Romero, 2009; Álvaro García

nada ocupa las pantallas de televisión, los periódicos, las radios, como si esta fuera la descolonización real del Estado. Lo cual hoy se observa como el mayor contrasentido histórico de los últimos 50 años de la historia neocolonial de Bolivia. En realidad, el Estado Plurinacional suena como una estafa histórica (Mamani Ramírez, 2015). Y por ello, varias de las propuestas de descolonización, que para nosotros significa la destrucción de lo colonial, y la lucha de los movimientos sociales han sido negadas por la realidad, impronta de la factualidad colonial. Ni siquiera es neo-colonial, es decir, con modernas y nuevas formas de dominación colonial, sino se basa en las viejas formas del poder colonial como es la de dividir a las organizaciones sociales, maquillar el discurso, violentar y criminalizar con policías y el sistema jurídico a los movimientos indios-quechuas, cooptar y subordinar las diversas luchas e ideas al patrón de la política oficial, entre otros hechos innumerables. En ese sentido, lo colonial y el racismo, es la sangre y la piel misma del Estado plurinacional. A partir de esto, constatamos nuevamente una de las grandes regularidades de la historia del Estado en Bolivia: la factualidad colonial y neocolonial de ese Estado y de sus elites “revolucionarias” y a la vez de los conservadores. Esta es una realidad dura del sistema colonial en la que caen los propios discursos descolonizadores y los análisis de un posible devenir de un Estado plurinacional.

Por ello, varios otros autores desde hace tiempo han ido alertando que no era posible un Estado plurinacional (Mamani, 2009; 2013; 2015; Ali, 2014;), o dejando notar el problema colonial (Terán, 2014). Algunos de ellos han dejado notar que el intento de construir un Estado plurinacional estaba sustentado en el profundo substrato colonial y racista de las instituciones del Estado, de la propia sociedad y de sus ideólogos. Algunos sostenían que hay que ver qué dificultades existen en tal propósito (Ruilova, 20014). Desde nuestro punto de vista el hecho es que como si un cuerpo social quisiera revivir para, sin embargo, inmediatamente asesinarse a sí mismo. Aquí la historia colonial y racista finalmente ha terminado gobernando a las ideas y los deseos del final del “Estado *q’ara*”. Por ello hoy, después de siete años de vigencia de la Constitución, llegamos a la conclusión de que el Estado plurinacional es una estafa histórica muy parecida al ofrecimiento de la revolución liberal de J. M. Pando en 1899 al “temible” Willka de ser el segundo hombre más importante en su gobierno (Condarco, 1982), para en

y otros, 2010; Franz X. Barrios, 2008; Gonzalo Rojas O, (Coordinador), 2009; Rafael Bautista, 2010; Yuri F. Tórrez y Claudia Arce, 2014; Fernando L. Yapur y otros, 2014; Vicepresidencia, 2010; Vicepresidencia, 2011, etc.

realidad terminar asesinado por los propios liberales en las pampas de Patacamaya. O es lo mismo que el Estado de 1952. Este último es la revelación incluso más lúcida del proyecto del Estado mestizo-criollo que el de 1825 cuando el país se funda en contra de los indios-quallas y cambas⁶. El Estado se presenta como el mismo Estado criollo de casi 200 años de existencia de Bolivia. Ahora con la diferencia del indigenismo del siglo XX. El indigenismo es una visión no de las habitantes pre-coloniales, sino de los descendientes de los colonizadores, ahora perfectamente ubicados en el posmodernismo y el eurocentrismo más atrabiliario de vieja data.

En consecuencia, las fuentes de inspiración y de la posible realidad del Estado plurinacional han sido tempranamente clausuradas para volver ahora a los caminos del derrotado Estado republicano. Sin duda, hemos asistido entre 2006 y 2009 a una gran apertura social y estatal donde lo indio-qualla fue una fuerza constituyente de la Carta Magna. Pero desde 2010 asistimos trágicamente al “cierre” de esa posibilidad a favor de la historia colonial y neocolonial de los grupos de poder criollo agroindustrial y de las transnacionales chinas o rusas. Por ello, entre otros factores, hoy no es posible un Estado plurinacional, sino por el contrario, éste se devela como la falsa destrucción de lo colonial. El indianismo-katarismo tiene una clara consideración de que el Estado Plurinacional es la mejor forma de imponer el Estado colonial sobre el mundo indio-qualla y bajo su propio nombre. Un hecho, sin duda, innegable. Pues según Frantz Fanón (2003), la falsa descolonización es la existencia de un discurso radical con prácticas reformistas. Es decir, los líderes actúan con palabras altisonantes llenos de afán revolucionario, pero con prácticas totalmente contrarias a ello. Para el intelectual negro de Martinica, Aimé Césaire, es un hecho propio del universalismo abstracto de la modernidad europea (contrario al universalismo concreto), donde la historia es la colonización del mundo en contra de negros, indios, asiáticos. Esto mediante el genocidio, tortura y violencia a nombre del desarrollo, del progreso y del universalismo que ha matado miles de vidas en el mundo (Césaire, 2006). Ante esta realidad, en Qullasuyu/Bolivia surge el pensamiento de Fausto Reinaga para hablar de dos Bolívi­as: una india oprimida y la otra criolla-mestiza opresora (Reinaga, 1969), hecho o problema que hasta el presente no se ha resuelto. Sostenemos que Bolivia fue fundada bajo la égida de los “doctores dos

73

⁶ Cuando hablamos de los quallas nos referimos a los descendientes de los habitantes de la gran región del Qullasuyu ubicado en el sur del antiguo Estado inka, y con la palabra cambia nos referimos a los históricos habitantes originarios de las regiones orientales de Bolivia, que luego fue usurpado este vocablo por los descendientes europeos.

caras” (Arnade, 2004), que es la genealogía en los Urcullos y Olañetas, y otros. Y ahí, tanto hoy como ayer, reina la grandilocuencia de la palabra y la pequeñez de los actos. Los doctores de dos caras al mismo tiempo de estar con los independentistas, estaban con los ejércitos realistas. Y tal hecho hoy se repite, porque es una cultura política de los astutos, porque hasta hace poco, por ejemplo, los “nuevos revolucionarios” estaban con el neoliberalismo y ahora son acérrimos militantes del “proceso de cambio”. Esta es la extraordinaria genealogía del poder colonial como constitución íntima, porque desde ello aparecen inmediatamente como los líderes del “nuevo” Estado, igual que de la naciente república de Bolivia de 1825. Esto es el fundamento incommensurable de la tragedia de este país.

Y con ello se acentúa una nueva colonización de la subjetividad de los pueblos levantados en contra del neoliberalismo y del sistema neocolonial, para nuevamente favorecer a los grupos históricos que siempre han usufructuado del poder. Ahí está el secreto de por qué no se puede transformar en realidad la tan alardeada frase: “descolonización del Estado colonial” que hoy es su radical contradicción. En este sentido, esto es un hecho trágico porque la descolonización se hace bajo el argumento de luchar en contra de la opresión de los pueblos indios-quillas, para, sin embargo, aplastarlos políticamente y destruir sus sistemas de organización social, sus territorios, sus cuerpos que son y han sido los lugares fundantes de lucha, resistencia y ataque en contra de ese Estado colonial. Por eso es importante preguntarse: ¿se puede hacer una revolución india-quilla desde el Estado colonial? Y por otra parte: ¿cuáles son las condiciones reales de hacer una revolución social desde el Estado? Y si se insiste que existe el Estado plurinacional ¿por qué, entonces, este Estado no está dirigido política y económicamente por los indios-quillas-cambas que son los pre-existentes al Estado colonial? o ¿los indios-quillas tienen que tomar de lleno las instituciones del Estado boliviano para desde ella gobernar ahora igual como lo han hecho los criollos durante los cerca de 200 años?

¿Cambiar el Estado desde el Estado?

Aquí tenemos tres factores de por qué no se ha producido de modo real el Estado plurinacional: el primero está en el peso real de la historia colonial que ha moldeado las subjetividades sociales para hacer casi “imposible” la constitución de un “nuevo” sistema social y estatal; el segundo es la falta de una voluntad política desde el poder eventual para apostar radicalmente por un Estado diferente al Estado colonial

y neocolonial, dado además que los gobernantes organizan el mundo desde su propia ontología colonial; y el tercer factor consiste en que el Estado plurinacional es simplemente un proyecto histórico poco claro que le imposibilita convertirse en un proceso y luego en una realidad fáctica y sociológicamente comprobable a través de las instituciones sociales, del “nuevo” territorio, los nuevos lenguajes, un nuevo sistema político-económico y los nuevos sentidos del poder y del conocimiento. En otras palabras, otra forma del poder y de la historia.

En el primer sentido, es ingenuo hablar de una revolución social desde un Estado colonial porque éste está organizado sobre la matriz del racismo moderno y colonial. Lo colonial y su sistema de subyugación subjetivada de lo indio-quilla es una realidad que anuló e hizo inferior la vida material y espiritual de hombres y mujeres precoloniales, es decir, de los aymaras-quechuas-guaraníes y otros pueblos. En los hechos históricos, el Estado colonial y su producción subjetivada es la ocupación interna e íntima de esa subjetividad y de la objetividad de la vida social de los que sufren tal hecho. Y ello tiene como efecto la anulación y la opresión de la vida de quillas-cambas. Ahí está la evidencia de que no es posible hacer una revolución social desde un Estado colonial y racista. Por eso tiene sentido que los indianistas y en parte los kataristas afirmaran que la liberación del indio o del quilla es desde lo propio y en el marco y en frontera de la historia moderna en tanto actores de la historia.

75

Así, hacer una revolución *en y desde* el Estado colonial confronta serios problemas sociológicos e históricos. En este terreno, el gobierno de Evo Morales y García Linera, a través de la nueva Constitución, han apostado por una revolución desde el Estado. Esto se observa en los discursos de Evo Morales (Movimiento al Socialismo, 2006; Dirección nacional de comunicación social, 2010). En la realidad concreta esto no es real ni lo va a ser. Y como si ésta fuera una especie de maldición de la historia, por el contrario, se han repetido las violentas represiones hacia los movimientos indio-quillas del país. Se entiende que el Estado es parte de las relaciones sociales, no como el centro único de éstas, por lo que estamos, sin duda, ante un hecho político e histórico. Y lo histórico aquí entendemos como la sucesión de un pasado social y a la vez como una experiencia vivida cotidianamente. Si el Estado es un hecho político, pues ahí empieza la falla sistémica. No es posible transformar un Estado por otro Estado desde la lógica y la experiencia íntima de este Estado. Porque significaría pensar-hacer *en y desde* la lógica institucional del poder instituido que es colonial y además racista. El racismo

aquí es entendido como una forma de clasificación de jerarquías basada en el color de la piel, por el sistema de valores culturales y sistemas de jerarquización de los conocimientos y saberes. En otras palabras, es un problema ontológico y epistémico. Esto significa la existencia de un complejo sistema de organización social impuesta en tanto dominación autoritaria, sin legitimidad, en contra de la sociedad india-quilla o guaraní. Razón por la cual hoy se observa que el Estado se reproduce en su forma colonial-liberal, neoextractivista, violenta, en contra de su propio fundamento histórico y sociológico: los pueblos indios-quillas. Aquí se desnuda el hecho de que es muy complejo trastocar estructuralmente el Estado y las relaciones sociales, es decir, la totalidad del Estado y de la sociedad toda.

Por lo que, una revolución social no puede ser pensada-hecha dentro de una institucionalidad que produce dominación autoritaria y que es fundamentalmente colonial. Dado que este es un hecho que contradice a la revolución, porque reproduce el orden social del Yo y que anula el Nosotros. Y la posibilidad de otra política, es decir, de aquellas formas de relaciones sociales de múltiple variabilidad (de ida y vuelta entre los actores A y los actores B y sistemas de ordenamiento del mundo y de la sociedad como la andina y la amazónica) que pueda ser sustentada en el principio de mutuo beneficio, es decir, del bienestar de la totalidad de la sociedad. De ahí se puede colegir que este gobierno-Estado no tiene como objetivo realizar la *revolución del poder*. Es decir, desmontar la lógica y la práctica más interna e íntima constitutiva del poder como dominación autoritaria y colonial.

La tragedia, como se observa, es que los “revolucionarios” se muestren ahora contrarios a las luchas sociales, gracias a las cuales, sin embargo, usufrutuan el poder como beneficios de grupo o familiares. Aunque éste puede leerse como el cambio de una elite por otra o la ampliación de las elites criollas al mejor estilo de la revolución de 1952. Finalmente los teóricos de la revolución en Europa o Estados Unidos entienden en una parte que la revolución es el cambio de elites por otras elites fundadas en sus proyectos sociales e históricos. Y los portadores de esa posibilidad histórica en un nuevo Estado ocupan cargos de dirección para trastocar los elementos constitutivos de ese orden social. En nuestro medio esto es al revés, porque los que siempre ocuparon lugares de jerarquía lo siguen haciendo en instituciones públicas y privadas, para ahora subordinarse a los dictados de los poderes coloniales.

La revolución del poder se refiere a un trastocamiento de la totalidad de la lógica y práctica del poder y de las relaciones sociales coloniales y

neocoloniales. En y desde ella se produce, pues, el proyecto de cambio radical en la intersubjetividad social y, a la vez, de la institucionalidad material histórica del Estado. Así, la idea de una revolución institucional es antitética a la idea de la revolución social y política. Este es el grave déficit de la lucha política y social del gobierno de Morales-García, de la nueva Constitución Política del Estado y de algunos movimientos campesinos y populares en Bolivia. Es cierto que hay procesos históricos donde se logran lo que P. Corrigan y D. Sayer (2007) llaman la revolución cultural, caso del Reino Unido. Cuando estos autores hablan de la revolución cultural, se refieren al capitalismo y al poder liberal frente al poder monárquico. Y para ello tuvo que ocurrir un largo proceso o arco consecutivo de hechos orientados hacia este acontecimiento. Para nuestro caso, el proceso boliviano no tiene estas características, sino se muestra contrario a una revolución de la historia, ya que el orden colonial se reprodujo, incluso con mayor legitimidad, tanto en su forma estatal e institucional liberal-neocolonial.

Entonces la tesis de cambiar el Estado desde el Estado ha arrojado muy pocos resultados que beneficien efectivamente a la población india-quechua y a los sectores populares. El Estado Plurinacional quiere expresar lo estatal de otro modo, pues mantiene la centralidad del Estado como monopolio del poder vertical en tanto fuerza coercitiva para desde ella, contradictoriamente, querer lograr una cierta legitimidad en la sociedad. Es la propia Constitución que parte del principio de la reforma del Estado para desde ella conducir la reforma o la revolución de la sociedad. Es un paternalismo colonial, donde el poder público en los hechos es un poder privado de los grupos de colonizadores en función de su propio beneficio. Además, en el momento actual, es el Estado el que lleva la revolución a la sociedad, cuando se ha documentado que el Estado es un lugar de las relaciones sociales que retiene todo proceso de transformación, porque centraliza y controla el movimiento de la sociedad.

El propio vicepresidente García reconoce que “el Estado por definición es monopolio” (García Linera, 2010: 13). Dicha frase es tan reveladora, puesto que entonces la revolución descrita por él no es un proceso de transición de un Estado a otro Estado, sino es la continuidad de la manera más cruenta de lo anterior, ahora con otro lenguaje y símbolos. Aquí está la contradicción elemental porque no es coherente que un Estado colonial lleve una revolución en contra de sí mismo y mucho menos que la lleve a la sociedad, cuando sus actores tienen una visión estadolátrica. Se trata de una especie de adoración del Estado, como lo

hacían los socialdemócratas europeos hacia el Estado del bienestar. El vicepresidente argumenta que el neoliberalismo ha achicado al Estado nacional, para beneficiar a los intereses transnacionales, por lo que no queda otro camino que potenciar el Estado-nación que, paradójicamente, es colonial. Esto se apoya en que la propia Constitución que funda la lógica de que es el Estado el gran gravitante de las relaciones sociales y de la sociedad india-quechua que históricamente ha sido su antítesis. Con ello no estamos defendiendo la visión anarquista, sino dejamos notar que continúa la historia estadolátrica en Bolivia en tanto colonial.

Lo anterior es un reflejo exacto de los estudios sobre el Estado, los cuales están dados desde arriba, es decir desde el Estado (como es la lectura del poder gubernamental), y no desde abajo, o según nuestro lenguaje, desde adentro de la sociedad india-quechua. Por eso, el Estado es elitista y de carácter eurocéntrico del criollaje boliviano, aunque en él existan diferentes propuestas de reforma o revolución social del Estado.

En segundo sentido, tenemos la justificación de la idea del monopolio de la violencia del Estado ampliamente difundida por García Linera. Aquí el propio vicepresidente deja notar que esto es inevitable, es decir, la violencia y el monopolio. Es parte de un modo de vida social actual. “En ese sentido, el Estado, como definió Weber, es una maquinaria relacional que ha logrado a lo largo de la historia monopolizar el uso de la coerción pública en un determinado territorio mediante la centralización de la fuerza armada (Fuerzas Armadas, Policía), la punición de las transgresiones a los modos de convivencia social...” (García Linera, 2010: 11). Incluso aquí no existe la imposición legítima del poder, sino la anulación del Otro como acto de venganza, hasta dejarlo en estado de muerte que es lo mismo que un asesinato alevoso. Efectivamente, ese hecho es una realidad en la historia moderna eurocéntrica en contra de “negros”, “indios” o “amarillos”, pero aquí se trata de un Estado colonial que jamás pudo erigirse como moderno ni “civilizado”. Éste es uno de los hechos que ha imposibilitado la transición de un Estado a otro Estado, lo cual ciertamente es inevitable, pero no por eso debe justificarse la violencia policial y jurídica contra los indios-quechuas.

Existen muchos ejemplos de este actuar del Estado. Uno de ellos es la violenta acción policial entre el 7 y 8 de marzo de 2010 en la localidad de Caranavi con un saldo de dos jóvenes aymaras muertos, y la violencia anti-indígena del 25 de septiembre en San Miguel Chaparina, o la de Apolo de 2011, y Takovo Mora en 2015 (Defensoría del Pueblo, 2016). Estos hechos, para muchos impensables, tratándose de un go-

bierno que se reclama “gobierno de los movimientos sociales”, han sido cargados por la lógica “de que los indios deben saber respetar al gobierno”. Esas expresiones se desprenden de las voces de los violentamente reprimidos en Chaparina (Defensoría del Pueblo, 2011). La violencia de Caranavi fue la primera en el segundo periodo del gobierno de Evo Morales (2009-2014) y Chaparina la segunda también de este mismo periodo, que dejó azorados a muchos sectores sociales. La de Takovo Mora y Apolo, por su parte, es la revelación extraordinaria de la antelada naturaleza íntima del Estado colonial.

Por ello el Estado se presenta como ejecutor de la dominación y el autoritarismo, al cual llamaríamos yo-céntrico. Además, es importante dejar notar que el Estado boliviano está construido históricamente a partir del ideario moderno que es, en los hechos, la anulación del Otro (particularmente del indio-quilla) en función de un “yo” universal céntrico, que se auto-refiere como superior a ese Otro. Pues en los 191 años, el Estado ejerció y hoy ejerce un poder desterritorializante, por ejemplo, del territorio indio-quilla en función de la racionalidad de un imaginario de un bien común, que no es más que una estafa ideológica, porque éste sigue siendo un Estado blanco-mestizo que gobierna en contra del territorio del indio real. Y en términos epistémicos, esto se está dando en la relación de sujeto-objeto (Lenkersdorf, 2008; 2005). El Estado en esa relación es el sujeto que tiene poder autoritario de manera absoluta sobre el objeto que son los ayllus, comunidades, los movimientos indígenas, lo popular (aunque estos sean actores históricos de siempre). Ahí está la “objetivización” de lo indio-quilla como el fundamento de la historia conflictiva y compleja del Estado en tanto colonial y liberal. Una moneda de una misma cara, igual que sus fundadores.

Ahora, para tener cierta novedad, este Estado se acomoda al multiculturalismo liberal, sin dejar, sin embargo, su fondo colonial o para mejor reproducir su colonialidad atrabiliaria. Porque desde la visión del Estado se sigue pensando a los pueblos indios-quilla como minorías, pese a que la propia Constitución declara en su artículo dos que son pre-existentes a la Colonia y constituyen culturalmente el país mismo. Y son pueblos pre-coloniales porque son portadores de otros sistemas de poder e historia, aunque en relación con el mundo global, y que tampoco son puros culturalmente, como algunos quieren dejar entender. Es evidente que los quillas-indios no mantienen intactos sus valores culturales y la producción de su tecnología social de la organización, sino que han ido apropiándose y originalizando lo otro y reproduciendo el suyo propio.

El Estado colonial se ubica en Bolivia en la línea del multiculturalismo liberal⁷ de Will Kymlicka, quien sostiene que el reconocimiento a las minorías no es incompatible e incluso favorece la existencia del sistema liberal: “La vida política tiene una inevitable dimensión nacional, tanto en lo concerniente al trazado de las fronteras y a la distribución de poderes, como a las dimensiones sobre la lengua de las escuelas, los tribunales y la burocracia, o en la elección de las festividades públicas. Además, estos aspectos ineludibles de la vida política resultan altamente ventajosos para los miembros de las naciones mayoritarias” (Kymlicka, 1996: 266).

En cuanto al segundo factor que es la falta de voluntad política, éste se expresa a través de la aprobación y aplicación de las leyes, mediante políticas públicas y actos represivos. El estudio de Wanderley (coord.), Sostres y Farah (2015) nos muestra, por ejemplo, que hay grandes contradicciones entre las leyes promulgadas y la Constitución en el terreno de la economía. Las autoras sostienen que existen ocho motivos de por qué no se han desarrollado los principios de la Constitución y la posibilidad del Estado plurinacional en el plano económico y, específicamente, en el comunitario. Otro dato duro que niega el principio de la descolonización del Estado, es la Ley de Deslinde Jurisdiccional (Gaceta oficial, 2010a). En esta ley se minoriza de un modo incompatible con la propia Constitución a la mayoría nacional y por lo mismo se niega la igualdad jerárquica entre la justicia indígena y el sistema de justicia ordinaria, con lo cual, finalmente, se vulnera el artículo dos de la Constitución, porque la llamada jurisdicción indígena queda absolutamente limitada y supeditada a la jurisdicción ordinaria. Esta es una de las leyes más anti-justicia india-quilla. Es la directa expresión del viejo sistema jurídico de la Colonia española y de la República boliviana neocolonial. Así, en la Colonia se sostenía que los indios ne-

7 Se entiende que el multiculturalismo describe el fenómeno estadístico y grupal de las sociedades, para no cuestionar, sin embargo, el sistema de la dominación que en nuestro caso es colonial y violento. Aquí no se cuestiona la lógica y la práctica del poder como dominación autoritaria. Incluso hay una inversión del multiculturalismo descriptivo al multiculturalismo institucional que mantiene la misma lógica de minorizar institucionalmente a las mayorías en base a un conjunto de reformas de “reconocimiento” formal, no sustantivo de toda la sociedad. Willem Assies (2005) sostiene que el neoliberalismo reconoce tales hechos, pero conduce a su propio fin. Esto parece ser una verdadera realidad incontestable: “Por ende, el Estado neoliberal no sencillamente “reconoce” la comunidad, la sociedad civil o la cultura indígena, sino las reconstruye en función de su propia imagen haciendo distinciones entre el “buen indio” y el “indio malo”, por ejemplo. El “buen indio” es el que presenta demandas “culturales” que no son incompatibles con el proyecto neoliberal mientras el “indio malo” es el “radical” que reclama redistribución del poder y de recursos” (Assies, 2005: 3). Aunque esta afirmación corresponde propiamente al periodo neoliberal abierto y no como hoy a las formas encubiertas.

cesitaban ser protegidos porque eran menores de edad, no en sentido biológico, sino en lo civilizatorio o cultural. De esta manera, el artículo 10 prohíbe a la Jurisdicción Indígena Originaria toda acción en la materia del derecho de los pueblos⁸. Le está prohibido conocer y tratar la legislación tributaria, el derecho forestal, el derecho minero, derecho agrario, etc. Y a la justicia ordinaria se le permite todo. ¿Hay igualdad jerárquica entre ambos sistemas jurídicos? No. Existe obviamente el principio de la desigualdad y de la minoría de edad en lo referido a la jurisdicción indígena originaria y la ordinaria. Lo cual contradice el Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo, 1989) y la Declaración de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas de 2007, ratificados por el Estado Plurinacional mediante Ley no. 3760 del 7 de noviembre de 2007. En el fondo resulta ser un acto de criminalización anticipada de la justicia indígena originaria para, por el contrario, exaltar al sistema jurídico ordinario. A esto lo podemos llamar el *sistema de protectorado* del Estado plurinacional sobre los *ayllu* y *markas* o *capitanías* y comunidades.

Por su parte, la Ley del Régimen Electoral (Gaceta oficial, 2010) también atenta contra estos pueblos, porque la consulta previa e informada, por ejemplo, *no tiene carácter vinculante*. “Las conclusiones, acuerdos o decisiones tomadas en el marco de la consulta previa no tienen carácter vinculante, pero deberán ser consideradas por las autoridades y representantes en los niveles de decisión que corresponda” (Art. 39. resaltado nuestro); es decir, no es de cumplimiento obligatorio para el Estado y las autoridades del gobierno. Aquí no se habla del “consentimiento libre” de los pueblos indígenas como establece la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas (2007). El consentimiento libre e informado, según esta Declaración es fundamental: “Los Estados celebraran consultas y cooperaran de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su consentimiento *libre e informado* antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras y territorios y otros recursos...” (Art. 32. Resaltado nuestro).

8 Sostiene en el Art. 10, II, “El ámbito de vigencia material de la jurisdicción indígena originario campesina no alcanza las siguientes materias: ...materia penal, delitos contra los Derecho Internacional, los delitos por crímenes de lesa humanidad, los delitos contra la seguridad interna y externa del Estado, los delitos del terrorismo. Los delitos tributarios y aduaneros, los delitos por corrupción o cualquier otro delito, cuya víctima sea el Estado, trata y tráfico de personas, tráfico de armas...” Inciso C, “Derecho laboral, Derecho a la Seguridad Social, Derecho Tributario, Derecho Administrativo, Derecho Minero, Derecho de Hidrocarburos, Derecho Forestal... Derecho Internacional público y privado, y Derecho Agrario...”

En el tema de la tierra se ha constitucionalizado el latifundio oligárquico en el Oriente. Como nunca antes, los grandes latifundios, por lógica de este contexto, se han convertido en constitucionales, según el Art. 399 de la CPE (Gaceta oficial, 2009: 155-156), porque no se aplica su disolución de manera retroactiva, sino desde el momento que entra en vigencia la Constitución, es decir, el 7 de febrero de 2009. Sin duda, es importante reconocer que se han distribuido tierras fiscales o saneado las pequeñas propiedades (aunque este puede ser una especie de continuación de la Ley de Exvinculación de 1874 de privatizar la tierra de ayllus y comunidades). Pero estos hechos han servido para afirmar que se produjo la revolución agraria. En un momento de gran posibilidad histórica de trastocar las elites del Estado colonial, se las ha favorecido, entregando tierras o indemnización. Los dueños de los territorios guaraníes invadidos por los colonizadores han recibido pagos por “sus” tierras para entregarlos a sus históricos propietarios. Y junto con ello, como si fuera poco, se ha penalizado la lucha por la tierra y el territorio, mediante Ley No. 477 aprobada el 30 diciembre de 2013 (Gaceta oficial, 2013), lo que favorece directamente a los agroindustriales latifundiaros de Santa Cruz (Instituto Boliviano de Comercio Exterior IBCE sostiene para justificar que más de 70 predios productivos fueron avallasados en 2013). Lo cual se constata en el terreno de los hechos que reafirman los grandes intereses de los terratenientes. Y, además, en Santa Cruz las mejores tierras están en su mayoría en manos de extranjeros (M. Urioste, 2011).

Sin duda, esto es radicalmente contradictorio, teniendo la experiencia de la violencia oligárquica contra los Sin Tierra. Incluso se han realizado reuniones entre los patrones y los movimientos sociales, para, aparentemente, tener cercanía y diálogo, cuando los indio-quillas son los que históricamente han luchado contra ese tenebroso grupo de usurpadores de tierras y bosques de ascendencia colonial. Esto es de gran importancia social y política, porque un gobierno que salió de las luchas antioligárquicas se ha convertido en un gobierno pro-oligárquico. De este modo, existe una “nueva y vieja derecha”, que está en proceso de reproducción de sus estructuras de acomodamiento, fundada en la tenencia de tierras y también en empresas exportadoras, entre otros. Al parecer, en la realidad histórica la derecha boliviana nunca se ha ido del gobierno, menos del Estado. Aunque hay que reconocer que formalmente en el inicio el gobierno de Morales-García hubo interesantes intentos de hacer política de modo distinto frente a la lógica colonial del poder. Tal vez ahora esta izquierda es la mejor forma o expresión de la derecha colonial en Bolivia.

En cuanto al tercer factor, el proyecto del Estado plurinacional es simplemente un proyecto poco claro, además en contradicción con lo fáctico del Estado colonial. Esto es así, porque el Estado no es un proyecto de la propia sociedad, sino elitista en sentido de que viene desde arriba, pero bajo el manto o la idea de los pueblos. O, en otro sentido, efectivamente viene de los pueblos, pero este fue apropiado por los grupos de poder para su propio beneficio. Y cuando no existe el proyecto o es difuso, entonces se acude nuevamente de modo radical al viejo sistema y su coerción física y simbólica. Es decir, si no se tiene argumento como en todo Estado colonial que no lo tiene, el único argumento arbitrario es la violencia armada del Estado en contra de los que impulsan la destrucción de este Estado.

La Vicepresidencia, ha convocado a varios académicos para hablar del Estado plurinacional (2011). Ahí, sin embargo, se observa que el trabajo que se realiza es más bien para desconocer el proyecto, por ejemplo, de los movimientos indianistas y kataristas, y la aproximación a la lucha de los propios movimientos sociales es suave. Así, en esa realidad elitista del proyecto del Estado plurinacional, se derrumba el argumento de la bifurcación del Estado, porque éste se muestra tal cual ha sido la historia del Estado en la Colonia española y en la República criollo-mestiza. ¿Cómo se expresa esto? La tendencia es visible mediante el ejercicio del poder vertical de arriba hacia abajo. Dado que aquí el ejercicio del poder es totalmente *autoritario*. Ni siquiera se cumplen las teorías de democratización radical del poder, porque éste en cuanto a la relación social y política se hunde en el poder atrabiliario del A frente a B o varios B. El A es casi el todo y los B la nada. Finalmente, el poder del Estado plurinacional en realidad es el proyecto de la voluntad del poder de los descendientes de la historia colonial del Estado republicano. Los liberales critican que el sistema autoritario como las dictaduras no tiene que ver con el sistema del poder liberal, pero en los hechos es su fundamento histórico, y los socialistas luchan abiertamente por eternizarse en el poder, bajo la teoría de la dictadura del proletariado.

En este sentido, la forma autoritaria, como se adelantó, es parte de la lógica colonial bajo su sentido liberal y/o socialista, porque aquí el poder es abiertamente de arriba hacia abajo, y no como en la forma democrática que, en cierto modo, es de abajo hacia arriba en su sentido, por lo menos, formal. Y ahí no aparece el *sistema rotativo del poder* de los *ayllus*. Es la cara desnuda de esta práctica del poder. Incluso las llamadas revoluciones políticas y sociales son, en cierto modo, parte de este sistema de poder. El hecho es el siguiente: un grupo que se alza en

armas y triunfa o una revolución triunfante por acción de los pueblos tiene dentro de sí un grupo que dirige. De esta manera, cuando una revolución triunfa este grupo se hace del poder. Sin duda, su origen viene de abajo hacia arriba, ese es su fundamento. Pero, una vez arriba, ejerce la misma lógica, aunque disimulada en el primero momento, del poder vertical. Y posiblemente lo más serio es que lo hace contra su propio pueblo o contra los viejos dirigentes de esa revolución. Hoy en Bolivia se criminaliza a los viejos luchadores sociales (Oscar Olivera, Adolfo Chávez, Felipe Quispe, Pedro Nuni). ¿Cómo se explica que un gobierno salido de la revolución popular haga el ejercicio del poder contra su propio pueblo? Lo mismo pasó con los gobernantes sandinistas en Nicaragua contra los Miskitos en el siglo XX. ¿Es una inevitabilidad histórica del poder?

Ahora este Estado autoritario, que es la última etapa de los estados modernos como dice Horkheimer, no sólo se expresa en la dictadura propiamente dicha, sino también en el sistema llamado democrático (Horkheimer, 2006). Es importante resaltarlo para dejar claro que el sistema tiene varias formas. Un ejemplo de ese uso autoritario del poder es la suspensión, por ejemplo, de Gualberto Cusi del Tribunal Constitucional Plurinacional (elección por voto). Aquí nuevamente, el Estado por su constitución se hace autoritario y concentrador del poder. Y un gobierno legitimado por las elecciones, si no tiene una clara visión de la revolución o de lo que va a hacer desde su lugar, es un fraude histórico porque reproducirá inevitablemente el poder vertical colonial y republicano. Esta crítica vale también para los indianistas y kataristas que puedan querer reproducir lo mismo. Tal vez es arriesgado decir lo anterior porque la democracia resultó en el fondo ser el ejercicio legítimo del poder que no destruye a los históricos opresores. Aunque para los defensores de la democracia ya sea de tipo norteamericano como R. Dahl esto no debería ser así porque contiene un conjunto de libertades muy amplias mediante la poliarquía (Dahl, 1991; 1992). Su mecanismo es el procedimiento técnico, donde los representantes se alejan del sistema de lucha social de donde vienen. La rutina estatal administrativa hace de los gobernantes parte y actor de ese sistema político. Así, Evo Morales, proveniente de las grandes luchas cocaleras (1988-2005), ahora ejerce el poder como dominación autoritaria, aunque al principio existía un cierto sistema participativo-democrático.

En este punto, el presidente Morales está atrapado en la inevitabilidad del poder colonial que es autoritario y violento en contra de su pro-

pio pueblo. Y esto asociado a una abierta disposición a hacerlo de ese modo. Tal vez haciendo uso de la estética del poder, esto podría hacerse de otro modo, pero en él se nota abiertamente la lógica anterior. Cuando se anunció la construcción de la tercera fase de la carreta Villa Tunari-San Ignacio de Moxos (TIPNIS), manifestó en Cochabamba, Sacaba, ante una concentración campesina: “Quieran o no quieran vamos a construir este camino y vamos a entregar en esta gestión el camino Cochabamba-Beni, Villa Tunari-San Ignacio de Moxos” (Página Siete, 30/06/2011).

Estado neocolonial del siglo XXI

Los tres factores arriba analizados se muestran como una regularidad histórica, según lo sostenido aquí, porque son el fundamento de la dominación social y económica. De esta manera, el Estado plurinacional es hoy mero discurso altisonante, sin cuerpo social ni institucional. Aquí algunos de los hechos que demuestran en el plano fáctico la irrealidad de dicho Estado.

En nuestro caso, el nuevo Estado ha terminado favoreciendo a la oligarquía agro-industrial de Santa Cruz que ahora sigue ostentando grandes extensiones de tierra y negocios relacionados con los insumos de la producción agropecuaria (maquinaria, semillas, camiones de carga, etc.) y su relación con las transnacionales de alimentación. Y en contrapartida, se ha dado poca atención económica a los aymaras-quechuas, pese a que siguen siendo la base de apoyo del poder, aunque en el último año se hicieron algunas inversiones importantes. Esto también es un hecho trágico, porque está demostrado que los viejos grupos de poder del Oriente, en vez de ser utilizados, han utilizado al gobierno del MAS. Pues se ha invertido muchos recursos en el Oriente, aunque éste no le haya retribuido en el referéndum constitucional por la reelección de Evo Morales del 21 de febrero de 2016, porque en Santa Cruz el No ganó por encima del 60,34%. (OEP, 13/03/2016). ¿Cómo ha sido posible que grupos y activistas de la vieja derecha neoliberal que pateaban *kollas* o *qullas* en 2003, hayan recibido los grandes favores de un gobierno que se reclama ser el gobierno de los pueblos oprimidos y sectores históricamente discriminados?

Otro nudo flaco es que se ha instaurado el “asesinato” mediático y se denuncia incluso el físico. Son varios los casos de violencia mediática, agresión física y muertos, por denunciar la corrupción. Es el caso del dirigente que hizo pública la corrupción del Fondo Indígena, Jacobo Soruco Cholima, de Beni. Su asesinato fue denunciado por Joel Hua-

rachi de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) (Pagina Siete, 24/10/2014) y conmocionó a este sector de la sociedad. El poder no ha sido efectivo para investigar éste y otros casos porque es un asunto de interés nacional. Luego estalló el caso de Fondo Indígena, donde hoy existen exdirigentes detenidos y procesados (particularmente los críticos al régimen, como Damián Condori, Félix Becerra y otros). En este contexto y más propiamente en lo político, se hizo abuso del poder para linchar a través de los medios de comunicación a los disidentes, particularmente indios-quillas, aunque también a algunos viejos grupos de poder. Se ha establecido un sistema de control de las organizaciones y de sus dirigentes de modo selectivo. Esto es apuntar al dirigente para su control y no directamente a las bases. Es decir, la violencia política se ha convertido en un hecho que amenaza la seguridad física o psicológica de los dirigentes.

Otro hecho es la corrupción denunciada y que, hasta el presente, no ha sido esclarecida. La gente expresa su molestia de un poder que decía que iba luchar contra este flagelo y no lo hizo con radicalidad. Sin duda, pueden existir errores, pero lo que se produjo son sistemáticas prácticas de manejo poco transparente de los recursos públicos. Esta es también parte de la genealogía de la histórica política de los anteriores regímenes de poder que han vivido y se han hechos ricos con los recursos que la gente produce, mediante el sistema de pago de impuestos que vienen de los recursos del territorio de los pueblos indios-indígenas.

Junto a esto tampoco las denuncias en contra de los traficantes de droga y su expansión, han sido esclarecidas convincentemente. Y en realidad, esto es un hecho de gran importancia social y política, porque el narcotráfico es capaz de penetrar y corromper las mismas estructuras internas del Estado y del gobierno, como pasó con Colombia y México. La gente no puede denunciar ante la policía hechos de narcotráfico, porque es la misma policía el narcotraficante o su espía. Allí el Estado se ha vuelto un “narco Estado”, porque sus instituciones y su personal es parte activa o pasiva de este hecho. En ese caso, el Estado-gobierno no garantiza la vida, que es su función por lo menos filosófica, sino es el administrador de la muerte. Últimamente se han detenido personajes estatales importantes por las causas del narcotráfico, como el ex comandante de la Fuerza Especial de Lucha contra el Narcotráfico, René Zanabria, actualmente detenido en Estado Unidos.

El nuevo Estado plurinacional que, según se dijo, se gobernaría obedeciendo al pueblo, se ha convertido controversialmente en la soberbia

del Jefe Único y Jefe Real y el querer perpetuarse eternamente en el poder. Para la gente que vive en la cultura andina no existe la eternización en un cargo. Esto incluso suena como anti-democrático, porque de ella surgen la tiranía y la violencia del poder. En los Andes, particularmente en los ayllus-markas, existe la rotación en-y-del poder y no la reelección.

A esto se suma la discriminación del indio real. Los aymaras-quechuas-guaraníes, según ellos mismos, en todo este tiempo sólo han servido para los actos folclóricos, puesto que no toman decisiones políticas y económicas de importancia estructural. El ejemplo es la queja del secretario de Tierras de la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB), José Blaz, quien culpó a los ministros por la derrota en el referéndum del 21 de febrero de 2016 (Erbol, 25/02/2016). La pregunta es: ¿Cómo pueden haber caído las organizaciones sociales en los adornos del poder, cuando son ellas quienes han puesto los muertos y la idea de un nuevo tipo de proyecto de Estado y de sociedad, desde sus propias experiencias históricas?

Por otra parte, el Estado neocolonial y su operador, el gobierno, dividió e intervino a las organizaciones sociales. Los casos más notables son los del Consejo Nacional de Ayllus y Markas de Qullasuyu CONAMAQ y de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia CIDOB, la división de Bartolinas, y un control autoritario de “sus” organizaciones sociales o también, mediante actos de prebenda. Esto, en última instancia, es un hecho típico de la política colonial de “divide y reinarás”. A partir de ello se observa amenazado el tejido social que fue recuperado y reconstruido largamente después de las dictaduras militares de la década 70 y 80, del siglo XX. Y ahora como consecuencia se observa una tirante relación entre el sindicato y el *ayllu*, por ejemplo. El sindicato campesino impide que los *ayllus* expresen libremente sus ideas y sus acciones. En esa misma situación surgen conflictos entre grupos partidarios de una u otra opción política, lo que polariza a la propia sociedad india-indígena, tanto rural como urbana. El tejido social es esa energía que articula a unos con otros bajo distintas dinámicas, para que la sociedad sea un espacio de vida y de libertad.

El poder se ha ensañando también contra la crítica e, incluso, contra la autocrítica, que surgió de los propios aymaras-quechuas-guaraníes y la clase media, acusándolos de ser la derecha. Los casos no sancionados y algunos saldados con muerte y la violación de los derechos colectivos e individuales son: Caranavi, Tipnis, Apolo, Takovo Mora, Mallku Quta, CONAMAQ-CIDOB, etc. Lo cual es la radical auto-negación

de la posibilidad de un Estado plurinacional que se supone nació en contra del Estado colonial y sus sistemas de poder. Y los primeros críticos fueron, sin duda, los intelectuales y dirigentes aymaras, que vivieron las sangrientas jornadas de octubre en carne propia, porque en La Paz-El Alto se expulsó al régimen neoliberal de entonces, encabezado por Gonzalo Sánchez de Lozada.

Asimismo, el gobierno se ensañó con ataques desmedidos a la libre expresión y la libre organización de la sociedad. Una gran parte de los medios de comunicación es controlada por el gobierno y el resto se ha autocensurado. En ese sentido, se han cerrado los espacios de libre debate. Esto es una realidad, porque toda opinión crítica, aunque no sea de la vieja derecha, ha sido tildada por el poder, de ser de derecha. Y esto enoja mucho a la gente. Los indianistas-kataristas son los que más han sufrido de este hecho. Y por supuesto, muchas otras corrientes de opinión pública también diariamente se sienten amenazadas de ser censuradas o de perder fuentes laborales, como ocurrió con varios y conocidos periodistas. Del mismo modo, se ha atacado a las ONG que trabajaban en temas de medio ambiente y con pueblos indios. Varias de estas organizaciones han sido amenazadas y otras tantas expulsadas del país (caso IBIS-Dinamarca). También tenemos el caso del cierre de la Universidad del Tawantinsuyu, con sede en la ciudad de El Alto, dirigida por los aymaras y que formaba jóvenes desde una perspectiva propia y anti-colonial. Los argumentos aparentemente técnicos encubren una decisión política de discriminación y racismo anti-aymara, que es un hecho constitutivo del viejo Estado colonial. Es decir, ni los viejos grupos de poder habían hecho tales acciones. Por lo que esto se convierte en un hecho trágico que contradice radicalmente a las luchas anti-autoritarias del pasado reciente.

No ha sido posible la derrota del Estado colonial

No ha sido posible el Estado plurinacional, como tampoco podrá ser posible el regreso al Estado republicano, como algunos sugieren. Lo republicano en el contexto boliviano o de Mesoamérica y América del Sur es sustancialmente neocolonial. Y ¿entonces qué hacer o qué es lo que viene? En principio los pueblos han sido sustituidos por los intereses particulares corporativos de los grupos de poder de nueva y vieja data, pues, ambas experiencias políticas han sido sostenidas en contra de los pueblos indios-quillas. Si no se ve esto, se corre el riesgo de tener un doloroso autoengaño intelectual, social e histórico. Aquí, si bien se hicieron varias reformas, éstas han tenido efectos mínimos y no han atentado contra la condición estructural del Estado.

Consecuentemente con lo descrito arriba, no se produjeron transformaciones estructurales del Estado y del sistema del poder. En cambio, se produjo de modo original la reproducción del ideal Estado-nación criollo mestizo, bajo el discurso indio, que teóricamente es él que se quería combatir. Es decir, el ideal del viejo Estado-nación criollo ahora tiene mejor legitimidad que el Estado plurinacional y esto, trágicamente, bajo la imagen del gobernante indio. Aunque nunca existió en Bolivia el fenómeno sociopolítico del Estado-nación. Lo anterior se mantiene, porque no se han movido los sustratos que lo constituyen, como es la línea autoritaria del Estado, que finalmente es la genealogía fundacional de 1825. Aunque el Estado Plurinacional no reclama de modo abierto la homogeneidad cultural para hacer desaparecer a los pueblos preexistentes, como lo hizo el llamado Estado del '52, sin embargo, su proyecto histórico sigue siendo la integración/desaparición de estos pueblos, ahora desde el propio indio y bajo el discurso de la diversidad que no es más que la aplicación de liberalismo multicultural.

En dicho Estado, como es lógico, se reprodujeron de mejor manera los viejos y nuevos grupos de poder. Los agroindustriales, los banqueros, los “nuevos” empresarios de prensa escrita y televisiva, las trasnacionales petroleras-mineras, las constructoras, y otras empresas que detestaban a Evo Morales, son ahora quienes ganan mejor que en los tiempos de Gonzalo Sánchez de Lozada. El ejemplo de ello es la construcción de la “Casa Grande del pueblo”, del nuevo Palacio presidencial, a cargo de un inminente dirigente del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), Douglas Ascarrúnz Eduardo, quien formó parte del gobierno de Víctor Paz Estensoro, como Ministro de Industria y Comercio (1985-1989) y luego Ministro de Desarrollo Económico entre 1993-1997 con Gonzalo Sánchez de Lozada. Dicha construcción se realiza a través de la Empresa Constructora Tauro SRL por más de 30 millones de dólares (Chuquimia, El Deber, 17/11/2014). Si bien la gente no conoce muy bien esta situación, tiene la memoria para juzgar tales hechos.

Esto conecta perfectamente en la lógica del viejo Estado colonial donde se organiza el poder bajo el color de piel más clara en desprecio de la piel más oscura. Y esto no ha cambiado en gran medida en Bolivia. Los altos cargos públicos o privados siguen siendo ocupados por los descendientes de Francisco Pizarro o Diego de Almagro, es decir, los colonizadores del siglo XVI. Y los cargos menores ocupados por funcionarios de origen indio-quechua, pues los que limpian las oficinas o baños siguen siendo aymaras o quechuas, ya sea de origen urbano o rural.

Con esto, se observa además que los comportamientos de los “señores del poder” son casi los mismos: paternalistas, racistas, discriminatorios, miran con desconfianza a los profesionales de origen indio-quechua, a no ser que estos sean buenos alardeadores del Jefe de oficina. Ahora incluso al indio-quechua se le asocia con la corrupción (aumentada con el caso de Fondo Indígena), igual que se hacía en el pasado con los estereotipos del indio asaltante, sucio y de doble moral. Esto parece ser una perfecta casamata para desde ella incriminar lo indio-quechua, aunque las denuncias todavía deben ser esclarecidas.

Por otra parte, siguen sin aclararse bien las denuncias de grandes negocios millonarios del Estado con las transnacionales extranjeras. Lo último es el caso de la CAMC, una transnacional China que, según lo denunciado, tiene grandes negocios con el gobierno boliviano por encima de 500 millones de dólares. Y este no es el único caso, sino que existen otros negocios con las transnacionales petroleras como Repsol española, Petrobras brasileña, Total francesa, PDVSA venezolana, etc. Hay que recordar que Repsol en 2003 explotaba el pozo Margarita de Tarija de donde se tenía previsto exportar gas hacia Estados Unidos vía Chile y México. Y hoy, dicha empresa tiene negocios con el Estado boliviano, pese a ser el factor de la masacre de El Alto en 2003. En este sentido, no se hizo una real nacionalización de los hidrocarburos, sino un arreglo de contratos. En 2015 se han creado incluso nuevos incentivos económicos para las empresas petroleras en la Asamblea llamada Plurinacional de Bolivia. Es decir, las petroleras nunca perderán en términos económicos, sino siempre obtendrán grandes ganancias. Es a esto que hemos llamado la falsa nacionalización de los hidrocarburos y de la minería, porque es lo contrario al discurso de la nacionalización de los hidrocarburos.

Del mismo modo se ha restaurado el pensamiento único. El tan criticado pensamiento único neoliberal, ahora, se ha restaurado como el otro pensamiento único, definido en el “socialismo del siglo XXI”. Y, pues, quienes critiquen a este “pensamiento” son calificados de trasnochados o que no entienden el rumbo de la Historia. Y con este hecho, el argumento de que vivimos una nueva era con el Estado Plurinacional, un sistema de gobierno constituido en la pluralidad cosmológica y política, se vuelve en sí mismo contradictorio.

Los críticos aymaras y otros de este hecho o son ignorados o tildados de ser de derecha. Sin duda, este tipo de pensamiento, siempre lleva a la lógica de G. Bush, expresidente de Estados Unidos, que es la relación amigo-enemigo. Y por tanto se impone la lógica de suma cero: “o

estás conmigo o estás contra mí”. En 1952 el MNR se sentía como el único actor de la historia del país y fuera de él no existía la revolución. Este pensamiento único sesgó de una manera trágica la posibilidad de abrir permanentemente el debate y la mirada sobre los hechos que se producen en la sociedad y dentro del propio gobierno y del Estado. Con el caso del MAS lo que se produjo entonces es la aplicación a la inversa de la fórmula del MNR. Hoy se tiene muy presente la concepción yo-céntrica, donde el Estado sirve para deshacerse de sus propios fundadores o del pueblo que suele ser crítico con las viejas formas que se reproducen. Esto se tiene, al parecer, muy claro en varios ministerios estratégicos donde se toman las decisiones más importantes, para luego ser formulado o expresado por el Presidente.

Está demostrado que el palabrerío no es suficiente para hacer historia con H mayúscula. El gobierno del MAS hereda la genealogía de los “doctores dos caras” del siglo XIX, por su origen criollo e hispano, puesto que nunca pudieron o pueden entender lo que el aymara, por ejemplo, piensa y tiene de la rotación del cargo de una autoridad en el ayllu-marka. Entonces, al no tener una pluralidad de visiones, se aplica el viejo canon del sindicalismo campesino autoritario en contra de los indios-qulla, por ejemplo, junto al viejo sistema de exclusión del Otro, desde el Estado. Esto con la única finalidad de ser el centro que suprime las diferencias para constituirse en el Yo Absoluto frente a un Nosotros. Esta vieja lógica del Estado colonial produce entonces lo que en la historia se produjo: la polarización para destruir al indio-qulla que es el Otro radical, que perjudica el desarrollo del país (tantas veces repetido desde el darwinismo criollo). Como ejemplo de esto podemos ver la manera en que este pensamiento (el pensamiento único) está depositado en dos personas al que catalogamos como el Jefe Único y el Jefe Real.

Entonces, ¿se repite la historia del fraude como la del Estado federal de 1899 en el Estado plurinacional? ¿Hay guerras postergadas que inevitablemente algún día podrían producirse? Al parecer sí.

Fecha de recepción: febrero 2017

Fecha de aprobación: mayo 2017

REFERENCIAS:

Albó, Xavier; Romero, Carlos. (2009) *Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva constitución*. La Paz. Vicepresidencia de Bolivia-GTZ.

Ali C., David. (2014) Los indios en el Estado Plurinacional de Bolivia. *Revista Qhanañchawi*, 5, El Alto, 9-14.

Arce Z. Héctor. (2012) *Proceso de cambio en Bolivia. Cómo un dirigente indígena campesino logró conquistar el poder y refundar el estado*. Bolivia. s/e.

Assies, Willem. (2005) El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo del XXI. Jornadas "Pueblos indígenas de América Latina". Programa de Cooperación Internacional. Barcelona. Obra Social. Fundación La Caixa, 1-16.

Arnade, Charles. (2004) *La dramática insurgencia de Bolivia*. La Paz. Juventud.

Barrios, S. Franz. (2009) *Hacia un pacto territorial en Bolivia. Conflictos, conceptos, consensos en torno a las autonomías*. La Paz. PNUD.

Baustista, Rafael. (2010) *¿Qué significa el Estado Plurinacional?* La Paz. Rincón ediciones.

Césaire, Aimé. (2006) *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid. Akal.

Chuquimia, Marco. (2014) Prominente dirigente del MNR edifica palacio de Evo. <http://www.eldeber.com.bo/bolivia/prominente-dirigente-del-mnr-edifica.html> (17/11/2014).

Condarco, Ramiro. (1982) *Zárate el "Temible" Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899 en la república de Bolivia*. La Paz. Renovación.

Corrigan, Philipp; Sayer, Derek. (2007) *La formación del Estado inglés como revolución cultural*. María L. Lagos y Pamela Calla (compiladoras). *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestarias en América Latina*. La Paz. PNUD, 39-116.

Dahl, Robert. (1992) *La democracia y sus críticos*. Barcelona. Paidós.

Dahl, Robert. (1991) *Los dilemas del pluralismo democrático. Autonomía versus control*. México D.F. Alianza editorial.

Defensoría del Pueblo. (2011) *Informe defensorial. Respecto a la violación de los Derechos Humanos en la marcha indígena*. La Paz.

Defensoría del Pueblo. (2016) Informe defensorial sobre la violación de derechos humanos de la capitanía Takovo Mora, perteneciente al pueblo indígena guaraní. La Paz.

Dirección Nacional de Comunicación Social. (2010) Del Estado colonial al Estado Plurinacional. La Paz. DINACOM.

Fanon, Frantz. (2003) Los condenados de la tierra. México. Fondo de Cultura Económica.

García, L. Álvaro. (2010) El estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación. Álvaro García y otros. El Estado. Campo de lucha. La Paz. CLACSO-Muela del diablo-Comuna, 9-42.

García Y. Fernando Luis y otros. (2014) MAS legalmente, IPSP legítimamente. Ciudadanía y devenir Estado de los campesinos indígenas en Bolivia. La Paz. PIEB.

Gironda, Eusebio. (2004) El fin del Estado k'hara. La Paz. Edobol.

Horkheimer, Max. (2006) Estado autoritario. México. Itaca.

Kymlicka, Will. (1996) Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Barcelona. Paidós.

93

Lenkersdorf, Carlos. (2008) Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. México. Siglo XXI.

Lenkersdorf, Carlos. (2005) Filosofar en clave tojolabal. México. Porrúa.

Mamani Ramirez, Pablo. (2015) Estado Plurinacional como estafa histórica. Semanario Ideas. Página Siete. La Paz, 9.

Mamani Ramirez, Pablo (2013) Nuevos reacomodamientos en el poder. Cambios para arriba y nada para Abajo. Revista Willka, 6, 31-69.

Mamani Ramirez, Pablo (2009) Estado plurinacional: entre el nuevo proyecto y la factualidad colonial. Revista Willka, 3, 31-67.

Mamani Ramirez, Pablo (2005) Microgobiernos barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre 2003). El Alto. IDIS-UMSA. CADES.

MAS-IPSP. (2005) Programa de gobierno 2006-2010. Bolivia digna soberana y productiva para vivir bien. MAS-IPSP.

MAS-IPSP. (2006) La revolución democrática cultura. Diez discursos de Evo Morales. La Paz. Malatesta y MAS-IPSP.

Órgano electoral plurinacional. (2016) Resultados oficiales. Referendo Constitucional 2016. La Paz.

Reinaga, Fausto. (1969) La Revolución india. La Paz. PIB.

Rojas, Gonzalo (coord.). (2009) ¿Nación o naciones boliviana(s)? Institucionalidad para nosotros mismos, La Paz. CIDES-UMSA.

Ruilova Z. Osvaldo. (2014) Análisis crítico del Estado Plurinacional. Revista Qhanañchawi, 5, 53-61.

Tórrez F. Yuri; Arce, Claudia. (2014) Construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia. Imaginarios políticos, discursos, rituales y celebraciones. La Paz. PIEB.

Teran, Felipe. (2014) El problema colonial en la construcción del estado Plurinacional. Revista Qhanañchawi, 5, 63-80.

Urioste, Miguel. (2011) Concentración y extranjerización de la tierra en Bolivia. La Paz. Fundación Tierra.

Vicepresidencia de Bolivia. (2010) Pensando el mundo desde Bolivia. I ciclo de seminarios internacionales. La Paz. Vicepresidencia de Bolivia.

Vicepresidencia de Bolivia. (2011) Descolonización en Bolivia. 4 ejes para comprender el cambio. La Paz. Vicepresidencia de Bolivia-fBDM.

Wanderley, F; Sostres, Fernanda; Farah, Ivonne (coords.). (2015) La economía solidaria en la economía plural. Discurso, prácticas y resultados en Bolivia, La Paz: CIDES-UMSA-plural.

Periódicos

Hubo un distanciamiento, señaló Blaz. Dirigente de colonos responsabiliza a los ministros por derrota del sí. http://www.erbol.com.bo/noticia/indigenas/25022016/dirigente_de_colonos_responsabiliza_los_ministros_por_derrota_del_si (25/02/2016).

Denuncia la CSUTCB. Asesinan a dirigente que reveló caso de corrupción, viernes, 24 de octubre de 2014, <http://www.paginasiete.bo/sociedad/2014/10/24/asesinan-dirigente-revelo-caso-corrupcion-36248.html> (24/10/2014).

“Va a tener que haber muertes”, dijo el presidente de la CIDOB. Evo afirma que camino por el TIPNIS se hará “quieran o no”. Página Siete / La Paz -30/06/2011 <http://www.paginasiete.bo/2011-30/Nacional/NoticiaPrincipal/04Nal01300611.aspx> (30/06/2011).

Leyes y documentos

Gaceta Oficial de Bolivia. (2009) Constitución Política del Estado. La Paz. 7 de febrero de 2009.

Gaceta Oficial de Bolivia (2010a) Ley de Deslinde jurisdiccional. No. 073 de 29 de diciembre de 2010. La Paz.

Gaceta Oficial de Bolivia (2010b) Ley del Régimen Electoral. Ley No. 026, 30 de junio de 2010. La Paz.

Gaceta Oficial de Bolivia (2013) Ley contra el avasallamiento y tráfico de tierras. No. 477. 30 de diciembre de 2013. La Paz.

El sujeto social de los gobiernos de Evo Morales. La nueva alianza

The social subject of the governments of Evo Morales. The new alliance

Fabiola Escárzaga¹
UNAM – MÉXICO

RESUMEN

Durante las tres gestiones de gobierno de Evo Morales y más de 10 años en el poder, se ha producido un desplazamiento de sus aliados iniciales, que eran indígenas aymaras, quechuas y de tierras bajas. Ellos han sido reemplazados como base del gobierno por otros actores, o son los mismos pero han cambiado radicalmente los atributos de su identidad, han dejado de asumirse como indígenas: son campesinos, “bartolinas” e “interculturales”, que ahora ya no aspiran a la tierra en forma colectiva, sino a la propiedad privada. En este viraje cambiaron los sujetos y cambió el discurso gubernamental. Sectores antes identificados con los proyectos de transformación radical ahora buscan simplemente el poder y sus beneficios. El cambio en los sujetos se expresa en los resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda de 2012. Abordaré el desplazamiento de esos tres sectores y su participación en el Fondo Indígena.

Palabras clave: gobierno de Evo Morales, organizaciones indígenas, Censo Nacional de Población y Vivienda de 2012 en Bolivia, Fondo Indígena.

ABSTRACT

During the three administrations of Evo Morales and over more than 10 years in power, there has been a displacement of the initial allies of the government, who were Aymaras, Quechua and lowland indigenous. They have been replaced as the base of government by other actors, or they rest the same but have radically changed the attributes of their identity, they have stopped assuming themselves as indigenous: peasants, bartolinas and intercultural, who now aspire to the land collectively, but Private property. In this turn the subjects changed and the government discourse changed aswell. Sectors formerly identified with radical transformation projects now simply seek power and to benefit from it. The change in the subjects is expressed in the results of the 2012 Census. I will address the displacement of these three sectors and their involvement in the Indigenous Fund.

Key words: Government of Evo Morales, Indigenous organizations, Bolivia's 2012 Census of Population and Housing, Indigenous Fund.

¹Socióloga, maestra y doctora en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, Área Problemas de América Latina. Correo electrónico: fabiolaescarzaga@yahoo.com.mx.

Autoidentificación indígena y ascenso de la movilización

El ciclo de movilizaciones antineoliberales en Bolivia comenzó en abril de 2000 con la Guerra del Agua de Cochabamba y con las movilizaciones de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) en junio en La Paz, también contra la privatización del agua. Las protestas llevaron a la caída del gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada en 2003 y de su sucesor Carlos Mesa en 2005, y a una crisis de gobernabilidad que obligó a realizar elecciones extraordinarias a finales de ese año, que le dieron el triunfo con mayoría absoluta (53%) al dirigente cocalero Evo Morales. Con su victoria concluyó aquel ciclo de movilizaciones. Elemento emblemático de ese período fue el censo de 2002, en el que por primera vez en Bolivia y otros países por esas fechas, se preguntó sobre la autoidentificación de las personas, para superar el sesgo etnocida que tenían los censos anteriores que tomaban como indicador básico el ser hablantes de lengua indígena, y el resultado fue un 62% de población indígena. La coincidencia de la movilización con la autoidentificación indígena en Bolivia es un dato relevante que no ocurrió en otros casos, como en Ecuador, donde no obstante el ciclo largo de movilización indígena, el censo del año 2000, también por autoidentificación, dio solo un 6.8% de población indígena².

98

Lo que marca la diferencia es que en Bolivia hubo un proceso prolongado de politización de la población indígena por el discurso indianista de Fausto Reinaga³ y por un sector del movimiento katarista que se identificaba o coincidía con las ideas indianistas de Reinaga (el katarismo indianista), que entre otros elementos reivindicaba la identidad india y aportaba argumentos para revertir la estigmatización que la cultura dominante imponía a la población indígena. Ello generó en sectores considerables el orgullo de ser indio y la convicción sobre el derecho a luchar por los derechos que se les reconocían jurídicamente pero no en la realidad, de manera que se estableció un círculo virtuoso por la convergencia entre las luchas por demandas concretas, tierra y territorio, y la afirmación de su identidad diferenciada, de manera que las luchas coincidieron y fueron reforzadas por ese proceso de

2 Los cálculos de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) hablan de un 30% de población indígena para Ecuador, e instituciones internacionales también respaldan ese dato.

3 No era el único indianismo existente en Bolivia, pero fue el que quedó plasmado en tres libros publicados La Revolución India (1970), el Manifiesto del Partido Indio de Bolivia (1970) y Tesis india (1970).

autoidentificación como indio o indígena, y los triunfos reforzaron la identidad india. Asumirse y demostrar su condición mayoritaria a través del censo, dio argumentos que reforzaron el proyecto radical que sectores indios organizados, en particular la dirección de la CSUTCB de Felipe Quispe desarrollaba desde el año 1998, y su disposición a luchar por sus derechos. La respuesta afirmativa al censo fue la asunción de una estrategia política, no necesariamente convocada por alguien, fue una respuesta masiva de asumir su indianidad como algo positivo. Muy diferente al caso de Ecuador donde no hubo algo semejante al discurso indianista y la identidad indígena continuó teniendo su carga estigmatizadora.

El gobierno de los movimientos sociales o el gobierno del cambio

En la campaña presidencial de 2005, Evo Morales asumió las principales reivindicaciones de las organizaciones indígenas y populares surgidas de la movilización iniciada el año 2000 y estas asumieron que la candidatura presidencial del dirigente cocalero las representaba, por ello votaron masivamente por él y le dieron el triunfo por mayoría absoluta⁴. En un inicio, en un discurso el vicepresidente García Linera lo llamó el “gobierno de los movimientos sociales”, y en otro discurso Evo Morales lo llamó el “gobierno del cambio”. Era la alianza del gobierno con las organizaciones indígenas y campesinas a través del llamado Pacto de Unidad⁵-Coordinadora Nacional por el Cambio⁶ (CONALCAM), integrada por la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB); la Federación Nacional de Mujeres Indígenas Originario Campesinas-BS (FNMIOC-BS)⁷; Confederación Sindical de Comunidades Interculturales Originarios de Bolivia (CSCIOB)⁸; la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) y la Coordinadora Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyo (CONAMAQ).

4 Lo que ningún candidato presidencial había logrado desde el inicio de la democracia en 1982.

5 Garcés afirma que las organizaciones indígenas crearon en 2004 el Pacto de Unidad para definir las demandas de la Asamblea Constituyente y presionar al gobierno en su cumplimiento. (Garcés;2013) De manera que el gobierno de Morales pudo aprovechar una estructura y articulación de organizaciones preexistente.

6 Tal denominación surgió en enero de 2007.

7 Antes llamada Federación Sindical de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa” (FSM-CB-BS), que cambió su nombre para incluir el nombre establecido en la Constitución.

8 Antes llamada Central Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), que cambió su nombre para reemplazar el término colonizadores por el de interculturales, porque se volvió políticamente incorrecto, al plantear como una demanda del cambio la descolonización del Estado boliviano y para ajustarlo también a la denominación constitucional.

El Pacto de Unidad había sido creado por las organizaciones indígenas desde el año 2004, como una estrategia de unificación en la lucha contra el neoliberalismo de sectores históricamente separados, pero en el nuevo gobierno indígena terminó convirtiéndose en una instancia del Estado para capturar y subordinar la fuerza social de las organizaciones sectoriales. Durante su primer mandato de cuatro años, Morales consolidó a través del Pacto de Unidad la base social de su gobierno, aprovechando su fuerza movilizadora para concretar la nueva Constitución y enfrentar las acciones desestabilizadoras de la derecha del oriente que bloqueaban su promulgación. El gobierno impidió cualquier iniciativa autónoma de las organizaciones integrantes de la alianza: se establecieron mecanismos clientelares, corporativos y de corrupción, para controlarlas, se las subordinó al MAS promoviendo a las dirigencias de las organizaciones sociales a elementos dóciles, desplazando a los que no eran afines y fortaleciendo a los dirigentes que ahora actuaban como representantes del gobierno ante las bases. Se postergó el cumplimiento de sus demandas o fueron simplemente sacrificadas en la negociación con la oposición.

Por su parte, las organizaciones indígenas y campesinas reemplazaron las formas autónomas de hacer política que prevalecieron durante la movilización, sustentadas en la deliberación en asambleas y en la toma de decisiones de abajo-arriba para definir las demandas y las estrategias de lucha. Así, la expectativa de la satisfacción de sus demandas por el gobierno indígena y su identificación con él convirtieron a las organizaciones sociales, antes independientes, en estructuras capilares de incorporación de sus miembros en el nuevo Estado. Sus fines, que dejaron de ser colectivos y se volvieron individuales, ya no los buscaban mediante la confrontación con sus adversarios, sino por la adhesión al gobierno.

El proyecto extractivista del gobierno de Morales

Entre las demandas centrales de la movilización varias estaban opuestas a la política extractivista desarrollada hasta entonces por los gobiernos neoliberales, en buena medida retomaban elementos del frustrado proyecto nacionalista y desarrollista del pasado, como la recuperación de derechos sociales perdidos, la reconstrucción del Estado de bienestar, la industrialización o al menos la incorporación de valor agregado a las materias primas que se exportaban. Pero no se ha avanzado en ese sentido, por el contrario se agudizó el modelo extractivista primario exportador: ampliando las fronteras de la extracción de hidrocarburos,

minerales y agronegocios, destinadas a la exportación. Se entregaron o renegociaron concesiones a empresas extranjeras y cooperativistas en detrimento de la economía estatal, ampliando la capacidad de apropiación del excedente por el Estado, pero con un mínimo control del gobierno sobre la extracción, producción, sobre las condiciones de trabajo, y sobre las consecuencias negativas como la contaminación, desertificación, afectación de la actividad agrícola, y de la producción para el consumo interno. Se otorgaron concesiones a empresas extranjeras para la construcción de obras de infraestructura dirigidas fundamentalmente para la exportación de materias primas y para proyectos como la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA) en beneficio de las potencias vecinas o lejanas y muy pocas para beneficio de la población⁹. El sector industrial y el de servicios son marginales en las políticas del gobierno, es mínima diversificación del aparato productivo. Se reafirma la dependencia respecto a los recursos minerales no reemplazables y se genera una alta vulnerabilidad de la economía, frente a las fluctuaciones del mercado internacional, como se está viviendo en los últimos años. La expansión de la frontera agrícola se ha ahecho a costa de los territorios indígenas de tierras bajas, en beneficio de los campesinos de tierras altas (cocaleros e interculturales) y del agronegocio latifundista.

101

Separación y confrontación de los antiguos aliados

Desde el inicio del gobierno en 2006 comienza a manifestarse el proceso de diferenciación entre campesinos e indígenas en los debates de la Asamblea Constituyente, expresando diferentes intereses, la CSUTCB, la FNMIOC-BS y la CSCIOB fueron afirmando su condición campesina y alejándose de la identidad indígena que antes reivindicaban, y el CONAMAQ y la CIDOB persistieron en su condición indígena. El punto central que las distingue es que las primeras ya no demandan territorios colectivos, sino la propiedad privada de la tierra para poder participar en el mercado de tierras y en la comercialización de su producción; mientras que los segundos mantienen sus demandas en torno a la forma territorio y su uso para la reproducción de la población.

Este conflicto de intereses se expresó entre otros niveles, en la discusión que se dio en la Asamblea Constituyente entre los respectivos representantes de cada sector por la denominación en la nueva Constitución de los sujetos protagonistas del proceso de transformación que vivía el

⁹ Como las líneas del teleférico construidas en La Paz y El Alto que aparecen como obras de relumbrón para ganar votos.

país y sus supuestos beneficiarios, la base social del gobierno de Evo Morales. El término asumido fue el de indígena-originario-campesino, en una solución salomónica que no resolvió el conflicto, sino que lo hizo evidente, presentando los tres términos vinculados con guiones como si se tratara de uno sólo, en realidad debe leerse como tres sujetos distintos: los indígenas del oriente, los originarios aymaras y quechuas de occidente, y los campesinos, que fueron originarios quechuas o aymaras y que se asumieron estratégicamente como indígenas en el pasado, pero ya no los son. De esta manera, el programa radical indianista que reivindicaba el término indio como autodenominación, se ha ido desdibujando como discurso político. Para lograr la promulgación de la nueva Constitución en 2009, que requería del voto de la oposición, se modificaron 140 artículos, sacrificando el derecho a la tierra y al territorio de los indígenas, en beneficio de los terratenientes del oriente, justificado en la productividad, la necesidad de ampliar las exportaciones.

Los campesinos de la CSUTCB, las Bartolinas y los Interculturales apoyan al gobierno en su política extractivista porque se asumen como beneficiarios directos o indirectos de los recursos en divisas que el gobierno obtenga por las exportaciones de esos recursos, pero también porque muchas de las medidas del gobierno son hechas en su beneficio. Ya no quieren la propiedad colectiva de la tierra, sino la propiedad privada y consideran un obstáculo a sus aspiraciones de expansión como propietarios agrarios, la existencia de las formas colectivas de propiedad reconocidas por la Constitución, y cuestionan las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), la forma de propiedad territorial colectiva concedida a los indígenas del oriente por las reformas neoliberales de los años 90, y a su nueva versión en el gobierno plurinacional, los Territorios Indígena Originario Campesinos (TIOC), como los latifundios que hay que repartir, entre ellos, los campesinos sin tierra o sin tierra suficiente.

Como quedó expresado por Isaac Ávalos, dirigente de la CSUTCB, quien en 2009 planteó la demanda de redistribuir tierras con estatus privado individual a los campesinos de tierras altas y colonos en tierras bajas, no a partir de los latifundios sino de los Territorios Indígena Originario Campesinos (TIOC), a los que cuestionó por acaparar enormes territorios siendo sus beneficiarios una minoría, calificando a los territorios indígenas ya reconocidos como latifundios de los indígenas de tierras bajas, y llamó a sus agremiados a ejercer presión corporativa contra las demandas de los indígenas de tierras bajas, afirmando que

quienes más necesitaban tierras son los indígenas de valles y tierras altas. El presidente anunció la realización de una auditoría a estos territorios. (Núñez, 2015:132-133)

Así pues, el sujeto del gobierno de Evo Morales, el que promueve y al que beneficia, es un pequeño propietario privado que aspira a crecer y que espera ser beneficiado por el gobierno para poder hacerlo y pasar de pequeño propietario privado a mediano y grande, gracias a las políticas y leyes que lo favorecen en el gobierno de Morales.

La CIDOB y CONAMAQ, que se siguen considerando indígenas, cuestionan al gobierno e identifican como contrarias a sus intereses la no afectación de los grandes latifundios del oriente y la entrega de concesiones a empresas trasnacionales para la extracción de recursos hidrocarbúricos y minerales en sus territorios y las consecuencias que para ellos tienen los beneficios concedidos a los coccaleros y los interculturales. Con el tiempo, las diferencias se han ido profundizando y las medidas del gobierno han provocado el alejamiento de estas organizaciones del gobierno.

Medidas, como la redefinición de las alianzas políticas para la aprobación de la Constitución, implicaron la incorporación de una parte de la derecha del oriente entre los aliados del gobierno, y el desplazamiento de los dirigentes indígenas del oriente por cuadros de la derecha que se incorporaron al MAS y accedieron a los puestos de gobierno locales en los departamentos de la Media Luna. A eso se añade el incumplimiento o nulo avance en la conformación de las autonomías indígenas o en la aplicación de la justicia indígena. El incremento de precios de la gasolina en 2010 debido al retiro del subsidio a la misma que llevó a una escalada de precios que afectaron a los sectores populares. Y el conflicto mayor en 2011, debido a la construcción de una carretera que atraviesa el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré (TIPNIS), iniciada sin consulta previa a las poblaciones afectadas, la nula disposición a escuchar a los inconformes y negociar con ellos, la represión de la VIII Marcha realizada en protesta por la construcción. Lo que demostró la decisión del gobierno de romper la alianza con las organizaciones indígenas y la decisión de éstas de salir de la CONALCAM. Más adelante, el acoso a las organizaciones indígenas críticas y la creación del gobierno de organizaciones paralelas a la CONAMAQ y la CIDOB, para mantener la ficción del Pacto de Unidad, y la criminalización de las organizaciones y de los dirigentes opositores, en una campaña constante de persecución y desprestigio.

Así, los sectores que en los años de la movilización fueron construyendo puentes para superar la separación promovida por las élites, durante el gobierno de Evo Morales se han ido convirtiendo en enemigos políticos y sus enfrentamientos son cada vez más violentos. Los intereses entre unos y otros aparecen como irreconciliables, y el gobierno no se propone compatibilizarlos, por el contrario, elige un sujeto sobre el otro, gobierna para un sector y en perjuicio del otro. Esta polarización social derivada de las políticas extractivistas que buscan la obtención de ingresos para el gobierno, se extiende a otros sectores de la sociedad: los cooperativistas mineros en detrimento de los mineros sindicalizados, los coccaleros del Chapare en perjuicio de los coccaleros de los Yungas, etcétera.

Lo sorprendente en los últimos tiempos los cambios desfavorables en la economía mundial, que implican la caída en la demanda internacional y de los precios de exportación de las materias primas, han reducido los ingresos del gobierno y los recursos a repartir, lo que ha intensificado la disputa por esos recursos entre los distintos sectores y ha complicado incluso la relación del gobierno con sus aliados, como se evidencia en dos conflictos que reseñaremos a continuación.

Los fraudes en el Fondo Indígena

104

En 2012 la agencia de noticias Erbol denunció casos de corrupción en el Fondo Indígena y la existencia de “proyectos fantasmas”. Fue tanta la presión que en 2013, el presidente Evo Morales pidió a la Contraloría una auditoría al Fondo Indígena. En febrero de 2015 la Contraloría General del Estado, concluyó en un informe que 153 proyectos no habían sido terminados, pese a que recibieron financiamiento para su ejecución y remitió el caso al Ministerio Público para su investigación porque detectó un presunto daño económico de 71 millones de bolivianos. Más adelante, el presidente Evo Morales ordenó la intervención al Fondo. En el informe de la interventora se identificaron 30 proyectos “fantasma”, cuyas obras no existen, pese a que recibieron los recursos; 713 proyectos que ya debieron ser entregados están inconclusos, son un total de 1.100 los proyectos aprobados de manera irregular, y hay un posible daño económico de casi 200 millones de bolivianos; la lista de involucrados es de más de 2.000 dirigentes y autoridades de las organizaciones sociales afines al gobierno que, por su parte se decidió a defender al directorio de la institución integrado por las organizaciones indígenas y por instancias del gobierno¹⁰. (Medina, 2015:182)

10 CSUTCB, CONAMAQ, CSCIB, CNMIOCB-BS, CIDOB y la Asamblea del Pueblo Gua-

La oposición señala que el gobierno permitió la administración discrecional de la institución, permitiendo que Bs 685 millones se depositaran a 968 cuentas particulares de autoridades y dirigentes de organizaciones sociales afines al MAS. De manera que la corrupción en el Fondo Indígena involucra a la base social del Movimiento al Socialismo: indígenas, campesinos e interculturales. Mostrando de manera elocuente la política clientelar y de corrupción que el gobierno estableció con las organizaciones indígenas y campesinas para mantenerlas en una condición subordinada. Pero por otro lado, también ha servido para afirmar los prejuicios racistas contra las nuevas élites políticas indígenas, como incompetentes y corruptas.

El escándalo de corrupción afectó claramente los resultados de las elecciones subnacionales del 29 de marzo de 2015 (autoridades departamentales y municipales). En ellas la candidata del MAS a la Gobernación de La Paz, Felipa Huanca¹¹, fue derrotada, ella aparecía entre los dirigentes que recibieron en sus cuentas particulares recursos públicos para los proyectos. El Movimiento al Socialismo (MAS) sufrió algunas derrotas y retrocesos también en Tarija y Santa Cruz; además de las alcaldías de La Paz, El Alto y Cochabamba. El total de votos conseguidos por el MAS llegó a 41,79 %.

Considero importante rastrear los orígenes de la institución, para ver los alcances de su fracaso y la evolución de las aspiraciones y proyectos elaborados por las organizaciones indígenas desde sus orígenes en la etapa neoliberal y la manera en que las estrategias de cooptación de los indígenas y campesinos por el “gobierno indígena” los ha hecho retroceder en sus procesos de afirmación como sujetos políticos. Lo que por otro lado muestra el desgaste y debilitamiento del gobierno a partir de las contradicciones internas que lo caracterizan.

El Fondo Social de Emergencia

El antecedente del primer Fondo Indígena fue el Fondo Social de Emergencia (FSE) de Bolivia, creado en 1987 para atenuar los costos sociales del programa del ajuste neoliberal que afectaba fundamentalmente a los campesinos indígenas, siguiendo las propuestas de la UNICEF de hacer un “ajuste estructural con rostro humano”, que garantizara la protección a grupos vulnerables, asegurando sus necesida-

raní (APG), también los ministerios de Planificación, de Producción, de Economía y de la Presidencia.

11 Antes fue dirigente de la Federación Departamental de Mujeres Campesinas de La Paz Bartolina Sisa.

des de nutrición, salud y educación con políticas compensatorias para erradicar la pobreza.

El programa retomó las propuestas hechas por las comunidades locales, ONGs, gobiernos municipales, grupos de base, organizaciones indígenas y contrató a los propios beneficiarios para realizar y diseñar los programas, bajo la supervisión de la dirección del organismo. Los recursos provinieron del exterior y fueron administrados por el Banco Mundial. Fue inspiración, entre otros, del Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) de México (Oliva, 2003: 34-36).

Considerando la experiencia del FSE, la CIDOB presentó en el año 1987 y los dos años siguientes, una propuesta a la presidencia de la República de Bolivia de crear un Fondo Nacional para el Desarrollo Indígena que fuera gestionado por la CIDOB en forma autónoma, aunque en coordinación con el Estado boliviano. El Fondo se sustentaría a partir de recursos provenientes de donaciones, créditos y asistencia técnica de organismos internacionales de cooperación y financiación del desarrollo, y los distribuiría entre los pueblos indígenas del país para el financiamiento de programas de desarrollo indígena basados en la preservación de su identidad, su lengua y su cultura, el reconocimiento de su personalidad jurídica y el control sobre sus territorios, la defensa del medio ambiente y la autonomía de los pueblos. (Oliva, 2003:37)

106

El primer Fondo Indígena

La propuesta no se concretó por falta de capacidad del gobierno de turno. Pero fue presentada años más tarde por el presidente de Bolivia Paz Zamora en la Cumbre Iberoamericana de Guadalajara en 1991, y fue apoyada por los presidentes latinoamericanos participantes en la misma, de manera que la experiencia y propuesta locales se convirtieron en un organismo internacional. El primer Fondo Indígena¹² fue creado en 1992 por la Comunidad Iberoamericana de Naciones. En las reuniones técnicas de preparación participaron organismos internacionales¹³ y gobiernos, pero no hubo representación de las organizaciones indígenas que lo habían proyectado, ellas cuestionaron la apropiación del proyecto por las instituciones internacionales y los gobiernos de los países, señalando que con la creación del Fondo los gobiernos nacio-

12 En nombre completo de la institución era Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y del Caribe.

13 El Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y el Fondo Internacional para el Desarrollo Agrícola (FIDA).

nales se desentenderían de sus obligaciones con los pueblos indígenas, y cuestionando la intermediación por parte de las ONGs. Poco a poco las organizaciones indígenas fueron acercándose a la nueva institución¹⁴. (Oliva, 2003:45-47)

Su objetivo era “promocionar el autodesarrollo y el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la región... (y para) centralizar, gestionar, redistribuir e impulsar a través de programas, proyectos, investigaciones o reuniones de concertación de la ayuda de los gobiernos de la región y de España y Portugal entre otros Estados europeos, hacia los pueblos indígenas, promoviendo de esta manera procesos de desarrollo con identidad” (Oliva,2003:4). Era la manera de responder a las demandas de los sectores indígenas, cuya movilización comienza a visibilizarse en todos los países latinoamericanos con población indígena, en vísperas del Quinto Centenario.

Representantes de las organizaciones indígenas fueron incorporados en la estructura orgánica del Fondo Indígena para su gestión de manera paritaria, fue el mecanismo para atraer a las organizaciones indígenas y hacerlas sentir que la institución respondía a sus necesidades. El Fondo Indígena tenía oficinas funcionando en varios países. Su financiamiento era irregular pues no tenía una fuente constante y cierta de recursos, lo que la hacía una instancia canalizadora de los fondos de la cooperación internacional, de manera que era “un fondo sin fondos”. Por esta razón en el año 2002 se planteó la necesidad de reestructurar a la institución, lo que fue el inicio de su extinción, sin haber resuelto las necesidades de desarrollo de los pueblos indígenas. (Oliva, 2003:289)

El Segundo Fondo Indígena (FDPPIOYCC)

Probablemente la memoria de esa experiencia y la necesidad no resuelta, llevó a imaginar nuevamente la posibilidad de encontrar los fondos necesarios para el desarrollo indígena, ahora que se anunciaba un auge económico a partir de la explotación del gas, el cual podría ahora sí, garantizar la sostenibilidad nacional de un nuevo fondo a partir de recursos propios. Así, en julio de 2005, durante el gobierno provisional de Rodríguez Veltze, la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG)¹⁵ solicitó al gobierno central la reglamentación del Art. 57 de la ley de Hidrocarburos, en el punto relativo a la distribución del Impuesto Directo a los

14 CIDOB, Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), COBAIE y CMPI.

15 Los guaraníes son el grupo étnico de tierras bajas más numeroso y el más combativo.

Hidrocarburos (IDH) y particularmente el inciso d) que establece que 32 % debe repartirse entre departamentos productores, 14% entre los no productores, y 18% debe repartirse entre municipios, universidades, pueblos indígenas, originarios, comunidades campesinas, Fuerzas Armadas, Policía Nacional y otros. Ellos demandaban participar en los beneficios que reportaran los recursos hidrocarburíferos.

Los argumentos en los que se sustentaba tal petición eran: que el área donde se encuentran los recursos hidrocarburíferos abarca 55,6% del territorio nacional que se sobreponen con Tierras Comunitarias de Origen (TCOs) y con los territorios de las comunidades indígenas y originarias, y todos los proyectos y las actividades de extracción y de transporte se desarrollan en territorios indígenas y originarios. Que hay más de 500 comunidades indígenas y originarias afectadas por tales actividades y sus impactos socioambientales son muy negativos (destrucción de los recursos naturales, introducción de costumbres ajenas a la cultura de los pueblos indígenas), llevando a un mayor empobrecimiento de las poblaciones indígenas y originarias que no reciben los beneficios de las actividades hidrocarburíferas. Que los pueblos indígenas, originarios y campesinos, histórica y ancestralmente dueños del territorio y sus recursos naturales, no quieren ser mendigos, por el contrario, demandan el respeto a su derecho como sujetos de desarrollo económico, de acuerdo a sus usos y costumbres. Que las leyes establecen¹⁶ su derecho a la participación en los beneficios de la explotación de los recursos hidrocarburíferos, a través de políticas responsables que conduzcan al fomento de sus economías en el largo plazo. Sentenciaban además, que “solo habrá paz social cuando el desarrollo sea equitativo”. (Morales, 2015:21-22)

108

Durante dos meses, el gobierno hizo caso omiso de la demanda, fue hasta el 6 de septiembre que convocó a pueblos indígenas de tierras bajas, campesinos y colonizadores, a una reunión con el Presidente de la República en palacio de gobierno, en ella se comprometió a elaborar en 48 horas una contrapropuesta, que nunca llegó, por lo que el pueblo guaraní de la localidad de Tatarenda Viejo decidió iniciar un bloqueo de la ruta Santa Cruz-Camiri, medida que el 12 de septiembre fue asumida en pleno por la Dirección Nacional de la APG y por la Dirección Nacional de la CIDOB y el bloqueo se masificó. Mientras el gobierno seguía sin responder a la demanda del Pueblo Guaraní, el 15 de septiembre los cívicos de Santa Cruz, representantes de la oligarquía

16 La Ley de hidrocarburos boliviana, el Convenio 169 de la OIT y otros convenios internacionales.

del departamento, iniciaron su propio bloqueo exigiendo la entrega del IDH a la prefectura. A ellos, el gobierno les dio respuesta favorable el mismo día, incluso otorgándoles recursos más allá de sus demandas y fuera de lo que establece la Ley de Hidrocarburos.

El 18 de septiembre un contingente de más de 400 policías y militares reprimió salvajemente el bloqueo indígena, persiguiéndoles hasta los cerros y utilizando excesivamente la fuerza y los gases. Con ello, sembraron el terror entre niños, mujeres y ancianos que tuvieron que huir al monte para evitar el efecto de los gases, lanzados incluso directamente al cuerpo de las personas. Finalmente, el 22 de diciembre de 2005, el presidente interino firmó el Decreto Supremo N° 28571 que creó el Fondo de Desarrollo para los Pueblos Indígenas Originarios y Comunidades Campesinas (FDPPIOYCC), asignándole 5% del IDH, la mitad de lo que pedían los indígenas. La finalidad del mismo era “financiar proyectos de desarrollo productivo y social que beneficien de manera directa a los Pueblos Indígenas, Originarios y Comunidades Campesinas”, 80% de sus recursos se destinarían a inversión productiva y 20% para el desarrollo social.

109

Se establece que su visión es constituirse en un brazo económico-técnico con autonomía de gestión de las Organizaciones de los Pueblos Indígenas, Originarias, Comunidades Campesinas e Interculturales (OIOCCI), integrando las formas de Organización Económica Comunitaria en base a la promoción, contribución, participación y decisión de su desarrollo integral con identidad y visión propia para vivir bien. Su misión es gestionar y transferir recursos financieros públicos, privados y externos a las OIOCCI mediante programas y proyectos que contribuyen a su “desarrollo integral con identidad y visión propia, respetando las diversas formas de vida (usos y costumbres) y su relación con la naturaleza”. El objetivo del Fondo Indígena era fortalecer las formas de economía comunitaria con capacidad de liderazgo y autogestión organizativa.

Señala Morales que el mismo día que se promulgó el decreto que creó el Fondo Indígena, el gobierno otorgo a los empresarios cruceños la legalización del cultivo de soya transgénica. Lo que marca la ruta dual que se mantendría como pauta durante los gobiernos de Evo Morales. Por un lado los indígenas, originarios y campesinos con su “fondo indígena” y su aspiración al desarrollo indígena, y por el otro el modelo del agronegocio, centrado en la producción de soya transgénica y la caña de azúcar. El resultado ha sido el estancamiento productivo y económico de los primeros, mientras que los segundos se han convertido en el tercer rubro de exportación (después del gas y minerales).

Pese a su creación formal en 2005, el Fondo Indígena no operó sino hasta 2009, cuando se aprobó su Reglamento Interno y se eligió a la primera directora, en ese período sus recursos se fueron acumulando, y recién para el año 2010, se comienzan a ejecutar los primeros proyectos. Morales, haciéndose eco de la Cumbre “Otro Fondo Indígena es Posible sin Corrupción”, realizada después del descubrimiento del desfalco, cuestiona que desde el año 2008 el gobierno utilizó los recursos destinados al Fondo, unos 70 millones de bolivianos que destinó para otros fines y esos no han sido fiscalizados ni considerados entre las cuentas que hay que rendir. Tales recursos fueron destinados por decreto presidencial a fines ajenos al desarrollo indígena: la Renta Dignidad, la UNIBOL (tres Universidades Interculturales creadas por el gobierno), el Fondo de Educación Cívica, el INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria), Sistema de Apoyo Técnico para organizaciones.

También se desviaron recursos para el traslado de las bases de las organizaciones, campañas políticas del gobierno, e ineficiencia en la contabilidad. De esa manera, se violaron los derechos económicos de los pueblos indígenas, pues “no se respetaron sus recursos ganados a costa de lucha” y se convirtió al fondo en la caja chica para solucionar las incoherencias del Estado Plurinacional en materia de financiamiento, y para gastos no regulados. (Morales, 2015:49) Las organizaciones participantes en el Foro denunciaron también el manejo discrecional, discriminador y partidario del gobierno del MÁS sobre los recursos del IDH, que, desde antes que el Fondo Indígena comenzara a financiar proyectos en 2010, incauta recursos económicos del Fondo Indígena, violando lo dispuesto en la Constitución Política del Estado y sin ningún tipo de consulta ni consentimiento de los pueblos indígenas.

Morales cuestiona también la forma de gestión de los recursos hecha a partir de una visión empresarial e individualista, con un enfoque de proyecto y no de programa, y que la razón para hacerlo así fue que los proyectos tienen montos menores al millón de bolivianos, y por ello no requieren de un Estudio Integral Técnico Económico Social y Ambiental como los programas. El autor considera que en ello había una intencionalidad premedita de corrupción. Otra limitación es que no hay una coordinación efectiva del Fondo Indígena con los otros proyectos y programas de apoyo técnico y financiero que se ejecutan en un mismo territorio.

El Fondo de Desarrollo Indígena

La solución del gobierno frente al fraude fue ordenar en agosto de 2015 la liquidación del FDPPIOYCC y la creación del Fondo de De-

sarrollo Indígena. La interventora del FDPPIOYCC, Larisa Fuentes, dirigirá el proceso de liquidación de esa entidad que durará un año. Uno de los cambios fundamentales es que el nuevo fondo estará a cargo de un Director General Ejecutivo, designado mediante Resolución Suprema, que ya no contará con un directorio. Su finalidad será gestionar, financiar, ejecutar y fiscalizar programas de proyectos para el desarrollo productivo rural, ya no habrá proyectos de fortalecimiento (como cursos y talleres de capacitación). En lugar del directorio habrá un Consejo Consultivo, conformado por los titulares de los ministerios de Desarrollo Rural, Presidencia, Desarrollo Productivo, Medio Ambiente, Planificación y de Economía, además de los máximos dirigentes de los campesinos, indígenas, originarios, interculturales y mujeres campesinas Bartolina Sisa. Ya no participaran en él la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC) ni la Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni (Cpem-B). Es decir, las organizaciones que no son incondicionales al gobierno.

Las fuentes de financiamiento serán las mismas, se ratifica 5% de las recaudaciones del Impuesto Directo a los Hidrocarburos (IDH) “monto que será deducido del saldo correspondiente al Tesoro General de la Nación (TGN). También se habilita a las donaciones o créditos, internos o externos con el fin de ayudar al desarrollo. El Fondo contratará de manera directa las obras, bienes y servicios, destinados a la ejecución de programas y proyectos productivos rurales. El procedimiento para la contratación directa debe ser aprobado por una resolución expresa emitida por la Máxima Autoridad Ejecutiva del Fondo de Desarrollo Indígena.

En agosto de 2016 entró en vigencia el nuevo Fondo y en septiembre fue nombrado por el presidente Morales su director, Eugenio Rojas, quien anunció que ya no habrá desembolsos en cuentas particulares de los beneficiarios, la ejecución de proyectos será a través de los gobiernos municipales o en su defecto los mismos funcionarios del fondo realizarán esta tarea. De tal manera que la responsabilidad sobre la forma en que se invertirán estos recursos recae directamente en los funcionarios FDI o las autoridades municipales. Así, la autonomía de las organizaciones indígenas en la gestión del fondo, que imaginaron los creadores del proyecto en el año 1987, quedó totalmente anulada y son las instancias del gobierno central o municipal, las encargadas de su ejecución.

Tras un año y cinco meses de investigaciones en este caso, hay 20 personas detenidas y 300 procesadas por la Fiscalía, hay sindicalistas, assembleístas y exautoridades de gobierno, la exministra de Desarrollo Rural, Nemesia Achacollo, es una de las acusadas. Como en otros casos anteriores, ha asumido estoicamente su papel de chivo expiatorio de los errores del gobierno.

Comentarios finales

El caso del Fondo Indígena, desde sus primeros esbozos, sus distintas fases y hasta el escándalo del fraude, muestra la compleja relación que las organizaciones indígenas han tenido con los distintos gobiernos, tanto los del período neoliberal, como el de Evo Morales. Es una relación que fluctúa entre la subordinación inevitable y la ambición de la autonomía que no logra concretarse. Es la ambición de revivir el estado de bienestar que disfrutaron otros sectores sociales como los mineros y no necesariamente los indígenas, y una memoria larga de un estado paternal como el inca o el colonial “protector de las comunidades indígenas”, que la idea del “gobierno indio” de Evo Morales revive, pero no llega a ser.

Otro punto conflictivo es la relación de las organizaciones indígenas con las Organizaciones No Gubernamentales que durante mucho tiempo aparecen como aliadas indispensables, dado el poco capital cultural occidental que tienen los dirigentes o cuadros técnicos indígenas, y que son necesarios para solventar los intrincados trámites y procedimientos administrativos para lograr el acceso, la administración y gestión de los recursos proporcionados por las instituciones financieras y de la cooperación internacional a cuyos fondos se busca acceder. El otro aspecto es la competencia o rivalidad que se establece entre distintos sectores y organizaciones indígenas de un país en la disputa por esos fondos escasos, competencia que es alentada por gobiernos e instituciones para evitar la suma de fuerzas entre los distintos sectores.

En los últimos tiempos, la capacidad técnica ha sido incrementada de manera significativa, y permite que sean los propios indígenas los que asuman las funciones técnicas, de dirección y coordinación de sus asuntos. Pero los conflictos entre los distintos actores no han desaparecido, ni la imposición de mecanismos de subordinación a los liderazgos o dirección por parte de los no indígenas. Como ocurre de manera generalizada en el gobierno de Evo Morales, en el que los cargos importantes ejercidos por indígenas siguen siendo simbólicos y minoritarios.

Las rivalidades persisten y unos sectores pretenden hegemonizar a los otros, guiarlos o dominarlos.

El fenómeno más dramático es el proceso de desindianización que se ha producido durante el gobierno de Evo Morales entre los cuadros dirigenciales y las propias bases indígenas, que ocurre entre otros mecanismos, por la vía de la cooptación, el corporativismo y la corrupción que una institución como el Fondo Indígena propició. Es probable que los rasgos externos de la identidad indígena se mantengan como un recurso de legitimación y de una pretendida representación de un sector a través de la vestimenta o el habla, pero los valores éticos se pierden, el sentido de pertenencia a una colectividad y la búsqueda del bien común es reemplazado por la aspiración a la obtención de beneficios personales, el disfrute individualista, la corrupción generalizada y el sacrificio de los intereses de los supuestos representados. La seducción por el poder y la búsqueda de una concentración del mismo y su perpetuación se producen a todas las escalas de los mandos, lo que lleva a la pérdida de horizonte colectivo y personal.

Fecha de recepción: febrero 2017
Fecha de aprobación: mayo 2017

REFERENCIAS:

CEPAL. (2005) Población indígena y afroecuatoriana en Ecuador: Diagnóstico sociodemográfico a partir del censo de 2001. Santiago de Chile.

Chávez, Patricia y Dunia Mokrani. (2007) “Los movimientos sociales en la Asamblea Constituyente. Hacia la reconfiguración de la política”, en OSAL Año VIII, No. 22, septiembre. Buenos Aires: CLACSO.

Escárzaga, Fabiola. (2006) La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del Siglo XX en Perú, Bolivia y México. Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos. México: UNAM.

Escárzaga, Fabiola. (2005) “Bolivia: la formación de los actores de la insurrección de octubre de 2003”, en Estudios Latinoamericanos. Edición Especial 45º Aniversario. México: FCPyS, UNAM.

Escárzaga, Fabiola. (2012) “El gobierno de los movimientos sociales”. En Ernst, Tanja/ Schmalz, Stefan: El primer gobierno de Evo Morales: un balance retrospectivo, La Paz, Plural.

Escárzaga, Fabiola. (2014) “Introducción” a Indianismos, la correspondencia de Fausto Reinaga con Guillermo Carnero Hoke y Guillermo Bonfil Batalla, compilación e introducción de Fabiola Escárzaga. CEAM y Fundación Amautica Fausto Reinaga, La Paz.

Fondo Indígena, un millonario caso de corrupción que envuelve a la base social del MAS. Correo del Sur, 17/12/2015 <https://www.google.de/search?q=Fondo+Ind%C3%ADgena%2C+un+millonario+caso+de+corrupci%C3%B3n+que+envuelve+a+la+base+social+del+MAS>

García Linera, Álvaro (coordinador); Chávez León, Marxa; Costas Monje, Patricia. (2005) Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política. 2ª edición. La Paz. Diakonía y Oxfam.

Gutiérrez Aguilar, Raquel. (2008) Los ritmos del Pachakuti. La Paz. Textos Rebeldes.

Patzi Paco, Félix. (2007) Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas. Segunda edición ampliada 1983-2007. La Paz: Yachaywasi.

Morales Álvarez, Manuel (comp.). (2015) Fondo Indígena. La gran estafa. Denuncias y propuestas desde los pueblos indígenas. La Paz, Viejo topo y Concamaq.

Núñez del Prado, José. (2015) Utopía indígena truncada. Proyectos y praxis de poder indígena en Bolivia Plurinacional. La Paz, CIDES-UMSA.

Oliva Martínez, J. Daniel. (2003) El Fondo para el Desarrollo de los Pueblos indígenas de América Latina y el Caribe. Una organización internacional de cooperación especializada en la promoción del autodesarrollo y el reconocimiento de los pueblos indígenas. La Paz, Fondo Indígena y Agencia Española de Cooperación Internacional.

Quispe Huanca, Felipe. (2007) Tupak Katari vive y vuelve...carajo. 4ª ed. La Paz. Pachakuti.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (1986) Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980. Ginebra. Naciones Unidas.

Las políticas de combate a la pobreza en Ecuador y América Latina: ¿una guerra a los pobres?

Policies to combat poverty in Ecuador and Latin America: a war to the poor?

Pierre Gaussens¹
UNISUR – MÉXICO

RESUMEN

Las políticas de combate a la pobreza representan una pieza clave de los gobiernos latinoamericanos del “giro a la izquierda” en los años 2000 para legitimarse en el ejercicio del poder estatal. Sin embargo, a partir del caso ecuatoriano del gobierno de Alianza País, estudiado entre 2007 y 2013, se puede observar que dichas políticas presentan efectos negativos sobre las capacidades de organización y movilización social, mediante procesos de cooptación, burocratización y criminalización sobre los movimientos sociales que asemejan el combate a la pobreza a una guerra contra los pobres.

Palabras clave: Combate a la pobreza, contrainsurgencia, movimientos sociales, Ecuador

ABSTRACT

Policies to combat poverty represent a key part of Latin American governments of the “left turn” in 2000 to legitimize their exercise of state power. However, from the Alianza País Ecuadorian government’s case, studied between 2007 and 2013, one can see that these policies have negative effects on social organization and mobilization skills, through processes of cooptation, bureaucratization and criminalization of social movements, which resemble fighting poverty to a war against the poor.

Key words: Combat poverty, counterinsurgency, social movements, Ecuador

¹Doctor en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México; Maestro en Derecho Laboral por la Universidad Central del Ecuador; Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Paul Cézanne, Francia. Profesor de la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR) en el estado de Guerrero, México. Correo electrónico: pierre.gaussens@gmail.com

Introducción

Timeo Danaos, et dona ferentes.

Virgilio

El combate a la pobreza suele ser visto como una cuestión de índole moral, justificada por los sufrimientos de la miseria humana. Aquí es donde puede expresarse con mayor brillo (mediático) la filantropía de la clase dominante y de sus respectivos gobiernos, amparada en el moralismo de su clientela electoral, los cuales presentan las políticas de combate a la pobreza como las partes claves de la misión redentora que la Historia les habría encomendado. Es ahora cuando el conservadurismo ilustrado puede escribir sus mejores letras de nobleza. Sin embargo, lejos de la miseria del mundo (Bourdieu), en realidad estas políticas no son más que asuntos de gobernabilidad. Para los dominantes, constituyen otra pieza fundamental en el arte de gobernar a los movimientos sociales, pues “las obras del bienestar social realizadas por los gobiernos han estado dirigidas a domesticar a las ‘clases peligrosas’, es decir, a mantener la lucha de clases dentro de ciertos límites” (Wallerstein, 2002: 14).

De manera general, las políticas de combate a la pobreza consisten en una redistribución parcial de la riqueza vía el Estado hacia las clases y grupos subalternos, cumpliendo así con una función de “pacificación fiscal”. El propósito radica en enviar señales de progreso a los de abajo para contener el alcance de sus luchas. Estas políticas:

con la excusa de aliviar la pobreza, buscan la disolución de las prácticas no capitalistas y de los espacios en los que ellas suceden, para someterlas a las prácticas estatales. El mejor camino es no hacerlo por la violencia, que suele mutarlas en organismos resistentes, sino someterlas suavemente, administrándoles –como antídotos– relaciones sociales similares a las que dieron vida a esas prácticas no capitalistas. [...] Las clases dominantes perciben/saben que allí anidan peligros que deben atajar, por una elemental cuestión de sobrevivencia. Este peligro consiste en las formas de vida heterogéneas que practican los movimientos en sus territorios auto-gestionados. Pero los de arriba han aprendido mucho más. Saben que las prácticas alternativas surgen en los márgenes y en la pobreza. Por eso focalizan allí toda una batería de medidas para controlarlas y extirparlas, como los conquistadores hace cinco siglos extirparon las ‘idolatrías’ de los indios (Zibechi, 2010: 11).

118

Ahora, el combate a la pobreza como tal no es nada nuevo, tiene antecedentes en los programas de Transferencias Monetarias Condicionadas (TMC) diseñados por el Banco Mundial en los años setenta al salir de la guerra de Vietnam. Estos programas consisten en el pago de subsidios por el gobierno a favor de receptores individuales que cumplen con los criterios y requisitos legalmente establecidos para recibirlos. Esta primera generación de políticas focalizadas y compensatorias centradas en las TMC forma parte del Consenso de Washington en construcción en aquel entonces, y es destinada a socavar las capacidades de lucha de los nuevos movimientos sociales, surgidos a raíz de la revolución mundial de 1968.

En la América Latina de los años 2000, caracterizada por la llegada al poder de una serie de gobiernos “progresistas” (que de ahora en adelante llamaremos “del giro a la izquierda”)², las medidas de combate a la pobreza se convierten en las políticas emblemáticas de estos gobiernos (las llamadas “misiones” para el gobierno de Hugo Chávez en Venezuela, la Bolsa Familia para el gobierno de Lula en Brasil, el Bono Juancito Pinto para el gobierno de Evo Morales en Bolivia, etc...). Sin embargo, dichas medidas siguen siendo herederas de la primera generación de políticas de TMC, superponiéndose sobre ellas, sin llegar a sustituirlas por completo, en la medida en que: 1) no introducen cambios estructurales, sino que reparten una porción del crecimiento de la riqueza para frustrar la repartición general de esta riqueza; 2) sustituyen los derechos por los beneficios (materiales, contantes y sonantes); 3) profundizan las diversas prestaciones ya existentes; 4) visualizan a la pobreza como una amenaza a la gobernabilidad; 5) despolitizan la cuestión de la pobreza, al tratarla como un mero dato estadístico, sobre sectores de una población reducida a categorías planificadas desde arriba y con supuestas soluciones de orden técnico-administrativo; y 6) buscan a toda costa evitar el conflicto social para canalizarlo por las vías institucionales del Estado.

Al mismo tiempo, los gobiernos latinoamericanos del giro a la izquierda implementan innovaciones en las políticas de combate a la pobreza ante los cambios en las condiciones de las luchas subalternas que im-

2 Si hablamos de “giro a la izquierda”, no obstante, en ningún momento queremos decir que los gobiernos que integran este giro son propiamente dicho de izquierda, sino que éstos constituyen más bien la izquierda del Consenso de Washington, es decir, una especie de “izquierda liberal” (tal como la plantean los mismos ideólogos liberales) en su intento compartido por reemplazar la irrestricta aplicación de las recomendaciones fondomonetaristas por un tipo keynesiano de desarrollo capitalista, en una respuesta desde arriba a las luchas desplegadas por los movimientos sociales latinoamericanos durante los años ochenta y noventa.

plica el despliegue de los movimientos sociales en el continente. Por tanto, estas políticas se distinguen de aquella primera generación, al dejar la unilateralidad de la toma de decisión desde arriba e incorporar en su misma gestión a las organizaciones subalternas con el fin de limar sus aristas antisistémicas. Aquí radica la principal innovación: la organización popular deja de ser vista como amenaza y es convertida en oportunidad. De manera paralela, el receptor individual de las medidas deja de ser el blanco pasivo de las ráfagas de leche en polvo, para pasar a ser partícipe del fomento al “emprendimiento” de su comunidad. En suma, “apoyar al movimiento social no es sólo una opción política para los gobiernos [...], sino el mejor modo de invertir con eficiencia y más probable retorno, los recursos siempre escasos con los que cuentan. Haberlo comprendido es una de las rupturas más notables que produjo la segunda generación de políticas sociales” (Zibechi, 2010: 90).

En efecto, las instituciones del Estado necesitan la colaboración activa de las organizaciones subalternas para poder penetrar los territorios en los que se proponen trabajar, so pena de actuar a ciegas sobre realidades sociales parcialmente desconocidas. Para el Estado, trabajar en lo local y lo territorial se convierte en la mejor forma de restar agua al molino de los movimientos sociales. En consecuencia, si esta segunda generación de políticas de combate a la pobreza es implementada por los gobiernos latinoamericanos del giro a la izquierda, es justamente porque son ellos, gracias al bagaje de experiencias de lucha (capital militante) del que disponen muchos de sus cuadros, los que “están mejor situados para promover las políticas del desarrollo y del combate a la pobreza promovidas por los organismos financieros internacionales. Estas políticas han destruido buena parte de los movimientos allí donde han podido implementarse sin obstáculos, como sucedió en regiones de Ecuador, por ejemplo” (Zibechi, 2008: 164).

120

Políticas de combate a la pobreza en el Ecuador de la “revolución ciudadana” (2007-2013)

En Ecuador, el gobierno de Alianza País tiene conciencia de “que la empresa de liquidación que le incumbe no carece de compensaciones destinadas a prevenir la rebelión (en definitiva ‘de mayor costo’) de las ‘víctimas del progreso’. No se trata de que no comparta con los menos esclarecidos de los dominantes [los oligarcas] la impaciencia ante los derroches y las facilidades que permiten las medidas de asistencia social. Pero sabe hacer su parte de las cosas, la parte del fuego, la parte del diablo. Aprendió que no se puede tener todo y no pagar nada” (Bour-

dieu; Boltanski, 2009: 90-91). En este sentido, las medidas de combate a la pobreza de la auto-llamada “revolución ciudadana” representan el precio a pagar por el ejercicio del poder y, en particular, por la orientación extractiva de su política económica, de tal manera que el Estado ahora reformado por el proceso constituyente “en todos sus niveles de gobierno y funciones, promoverá y desarrollará políticas, programas y proyectos que se realicen con el apoyo de las organizaciones sociales”, según el artículo 32 de la Ley Orgánica de Participación Ciudadana del 2010.

¿En qué consisten concretamente las medidas de combate a la pobreza tomadas por el gobierno de Alianza País? Entre subsidios, bonos, créditos y programas, la lista de medidas es larga y sus efectos diferenciados. Podemos mencionar los diversos programas “Socio País”, las becas escolares, el programa “Aliméntate Ecuador”, la entrega de insumos agropecuarios, el crédito “5-5-5” del BNF (5.000 dólares a 5 años plazo al 5% de interés), los procesos de legalización de tierras o los programas de ayuda a las personas discapacitadas (Misión Manuela Espejo). Ante esta avalancha de medidas, decidimos limitar nuestro análisis al estudio de tres casos: 1) el Bono de Desarrollo Humano; 2) el programa Socio Bosque; y 3) la política de vivienda; en la medida en que estos casos integran una muestra representativa de los diferentes ámbitos de intervención del combate a la pobreza, así como de sus efectos entre los agentes subalternos, respectivamente, entre los pueblos originarios (en lo intercultural), las comunidades rurales campesinas (en lo ambiental) y las clases proletarias de las periferias urbanas (en lo laboral).

1) El Bono de Desarrollo Humano (BDH) es, sin lugar a dudas, el programa más emblemático de la “revolución ciudadana” en el combate a la pobreza, siendo prevista su utilización desde el primer programa de gobierno de Alianza País: “Tiene que transformarse en un esfuerzo consciente por superar productiva y culturalmente la pobreza. Esto implica la transformación de dicho Bono en un derecho ciudadano que no puede estar atado a prácticas clientelares” (Alianza País, 2006: 66). En consecuencia, el BDH es transformado para dejar de ser un simple mecanismo de TMC y convertirse en una plataforma de acceso a múltiples prestaciones, como el micro-crédito y la pensión por vejez o discapacidad. Entre 2005 y 2012, el número de receptores casi se duplica, llegando a cerca de dos millones (13.5% de la población) y, en 2013, su valor nominal es incrementado de 35 a 50 dólares mensuales. No obstante, a pesar de los rezos del discurso oficial, más que económico, el papel del BDH es ante todo político, pues en términos finan-

cieros los 700 millones desembolsados en el BDH para el año 2012:

significaron apenas el 1% del consumo total de los hogares [...] y el 11% de la función consumo para los quintiles 1 y 2, considerados los más pobres [...]. Los recursos del BDH no tuvieron significación macroeconómica [...]. Tampoco tuvieron mayor incidencia fiscal porque representaron el 3% del PGE. De otra parte, el BDH representó, para finales del año 2012, el 5% del costo de la canasta básica, y el 9% del salario mínimo, lo que significa que tampoco alteró la relación ingreso-consumo con relación a los bienes de la canasta básica (Dávalos, 2013: 206).

Así, la importancia del bono no se debe a sus efectos económicos, siendo residual su impacto sobre el consumo. El BDH es estratégico en la medida en que la mayoría de los receptores es indígena (y afrodescendiente) al mismo tiempo que el bono fortalece el capital simbólico que acumula el gobierno de Alianza País, al redistribuir parte de la riqueza. Sólo así puede funcionar la ilusión propia a la magia con la que opera el proceso de la “revolución ciudadana” entre las clases y grupos subalternos.

122

2) Otra medida de combate a la pobreza es el programa “Socio Bosque”, cuyo ámbito de intervención se centra a nivel de las comunidades rurales campesinas e indígenas. Este programa (y su apéndice Socio Páramo) está diseñado sobre el modelo conservacionista del Programa de las Naciones Unidas para la Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación de Bosques (REDD)³. Busca implementar a través del Ministerio del Ambiente (MAE) un mercado interno de servicios ambientales sobre la base contractual de una indemnización máxima de 30 dólares anuales por hectárea de bosque, páramo o manglar conservado (intacto), por y para propietarios individuales o comunitarios sobre un periodo renovable de veinte años. No obstante, esta indemnización se acompaña de una serie de prohibiciones a la actividad humana (agricultura, quema, cacería, pesca, tala, pastoreo), cuya finalidad estratégica consiste en restar el control que las comunidades rurales pueden tener sobre la administración de los recursos naturales

³ REDD se inscribe en la lógica de los mercados de carbono y fomenta el pago de “servicios ambientales” por parte de los Estados a las comunidades que se comprometen a conservar bosques de acuerdo con procedimientos establecidos de ingeniería forestal, a cambio de abandonar sus prácticas tradicionales en el manejo de sus territorios. Véase: Cabello y Gilbertson, 2011.

presentes en el área que abarcan los términos del contrato. Es así como este control sobre unos territorios ahora hipotecados pasa a manos del Estado, que puede usar a esos recursos considerados “estratégicos” como garantías para la obtención en los mercados internacionales de bonos, préstamos o fondos tipo REDD, así como de proyectos de inversión por parte de empresas, inclusive para el sector extractivo. En este sentido, el Convenio de Ejecución del programa conlleva quince obligaciones expresas para los propietarios, mientras que para el MAE solamente tres, de las cuales ninguna se refiere a la conservación ambiental en sí.

En 2010, el programa Socio Bosque abarca 883.000 hectáreas de superficie a nivel nacional, sobre todo en la Amazonia, de las cuales 86% se encuentra en bosque húmedo tropical, 87% corresponde a socios comunitarios y 70% a miembros de las nacionalidades Kichwa y Shuar (Acosta; Martín, 2013: 119). Las provincias más afectadas son amazónicas (Pastaza, Sucumbíos, Morona Santiago y Orellana), todas ellas con fuerte actividad extractiva, pero “no necesariamente son las provincias que perciben mayores incentivos económicos por sus actividades de conservación a través del programa. Así, por ejemplo, Pastaza recibe apenas 1,8 dólares por hectárea, ubicándose en el rango de ingresos por hectárea más bajo del país, mientras que el promedio nacional alcanza 7 dólares por hectárea” (Acosta; Martín, 2013: 119). En este punto, cabe aclarar que el cálculo de la indemnización es inversamente proporcional a la superficie del área de conservación. Es decir, a menor superficie mayor monto de TMC y viceversa, como en Pastaza. Ahora bien, la principal consecuencia de este cálculo es que incentiva la fragmentación de los territorios comunitarios, la cual deriva a su vez en conflictos internos por la toma de decisión y la tenencia de la tierra. Es el caso ejemplar de la nacionalidad Zápara, al involucrar la casi totalidad de sus territorios ancestrales con la firma de dos contratos Socio Bosque, según el siguiente testimonio: “Son contratos firmados por unos pocos, sin consultar a la comunidad [...]. Nos deja sin territorio donde cazar, nos impide cortar árboles para hacer nuestras casas, ni para sembrar [...]. Nos convierte en empleados del Estado, dejan de ser nuestros territorios ancestrales [...]. ¿Qué vamos a decirles a nuestros hijos cuando nos pregunten por qué perdimos nuestro territorio?” (citado en Rivera, 2012: 24).

3) Los ámbitos de intervención del Estado en el combate a la pobreza abarcan desde las selvas amazónicas hasta los barrios proletarios de las grandes ciudades. Las periferias urbanas, tradicionalmente vistas por

los dominantes como focos de peligrosidad, se convierten también en oportunidades de inversión. En este sentido, la política de vivienda del gobierno de Alianza País se concentra principalmente en la ciudad más grande del país, Guayaquil. El monto total promedio de los bonos entregados por el Estado a través del sistema de incentivos a la vivienda urbana aumenta en un 400% entre los periodos 2002-2006 y 2007-2011. Estos montos de inversión en aumento tienen como destino lo oficialmente llamado como “gestión de riesgo” y “rehabilitación urbana”. Pero en realidad, detrás de la fachada del discurso oficial está la intervención del Estado y del capital sobre las territorialidades construidas por las clases y grupos subalternos dentro de las periferias marginadas de las grandes urbes. Así, las medidas del gobierno de Alianza País en materias de vivienda constituyen las partes de una política general que busca una reconfiguración de los espacios de vida de los subalternos, mediante la edificación de dispositivos de control sobre la ocupación del suelo urbano.

Cuando no consiste en simples desalojos, este control administrativo-policiaco pasa por la reubicación de grupos enteros de familias, las cuales son trasladadas de su antiguo barrio a conjuntos habitacionales de viviendas estandarizadas. En estos últimos, “el espacio panóptico se impone a los habitantes que pierden su autosuficiencia [...]. Se aplica un modelo rígido de líneas rectas que fragmenta el espacio previo y aísla a los vecinos, pero a la vez se pierde el sentido de protección comunitaria. Un mundo centrado en la persona pasa a convertirse en un mundo centrado en objetos, la vivienda [...]. Destruídas las redes de apoyo mutuo y la comunidad barrial, sólo les queda el endeudamiento, la dependencia o la delincuencia” (Zibechi, 2008: 232). Los efectos de la reubicación son múltiples pero todos disolventes de las solidaridades nacidas de la ocupación informal del suelo urbano. Defraudados por el espejismo de un hábitat falsamente unifamiliar, separados de sus lugares de trabajo por horas de transporte diario, privados de los vínculos del barrio obrero, tejidos por y para la reivindicación sindical, los reubicados se encuentran en un estado de desarme organizativo propenso al aumento de los conflictos locales. Con este tipo de políticas de vivienda, el pasaje forzoso del barrio a la urbanización planificada busca enraizar el sentido de la propiedad en los agentes subalternos. Moldea en el nuevo barrio a individuos propietarios apegados a su pequeña propiedad, cuyos nuevos títulos y sentimientos de posesión favorecen la domesticación de sus aspiraciones y proyectos, desde entonces circunscritos al ámbito del hogar y encerrados en la lógica excluyente de lo privado, en la celebración permanente del culto familiar. Sólo así es

fomentado el concomitante retiro de los proyectos colectivos de lucha o, como diría Tocqueville, el abandono de la “sociedad grande” por la “sociedad chica”.

El objetivo de la reubicación es doble. En primer lugar, se trata de eliminar las distorsiones que causan los asentamientos subalternos sobre los precios del suelo urbano en los mercados inmobiliarios. En este sentido, la “rehabilitación urbana” no es más que rehabilitación de las cuotas de ganancia para la inversión de capital en el sector inmobiliario. Es así como el gobierno de Alianza País, a través el Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda (MIDUVI), opta por “una masiva política habitacional de mercado, [...] desplazando a la población que la ocupa hacia los programas privados como única y legítima forma de acceso a la vivienda” (Sánchez, 2014: 119). Más que a los reubicados, los subsidios estatales benefician al sector empresarial de la construcción, cuyo peso en el PIB pasa del 8% al 11% entre 2007 y 2013, y cuya tasa anual de crecimiento en este periodo es sistemáticamente superior a la del mismo PIB (Ospina, 2014: 3). En segundo lugar, el propósito es consolidar la segregación espacial de las clases sociales como medida de seguridad. Y en Guayaquil, siendo afrodescendiente la mayoría de la población reubicada, esta lógica segregativa es redoblada por una dimensión étnica que asemeja el combate a la pobreza a una lógica de *apartheid* tendiente hacia la (re)creación de guetos negros en el corazón urbano del Ecuador. En resumen:

el retorno del Estado a la política pública de vivienda a partir del año 2008 ahondó estas contradicciones en su intento por atender el problema habitacional sin cambiar la estructura que lo sustenta. Más bien se lo fortaleció en su visión del problema como un déficit superable con mayor inversión estatal al menor tiempo posible, [...] vigorizando el rol constructor en la oferta de vivienda producto. Se le otorgó el derecho de construcción y con este, el derecho a imponer un prototipo de vivienda que garantice su rentabilidad, minimizando los estándares constructivos, ofreciendo un producto limitado en las posibilidades de crecimiento o ampliación, sin ninguna consideración por los requerimientos culturales de la familia popular, haciendo que de esta forma perduren sus condiciones de hacinamiento. A esto se suma el hecho de que todo subsidio incrementa el valor de la vivienda y del suelo, con perversas consecuencias para los estratos de bajos recursos, reforzando su ubicación en los márgenes de la ciudad donde el mercado los ha ubicado (Sánchez, 2014: 122).

Combate a la pobreza y contrainsurgencia

El estudio de estos tres casos de medidas de combate a la pobreza muestra la gran diversidad de los ámbitos de intervención de los que dispone este tipo de políticas, así como su habilidad para disolver las capacidades organizativas de los agentes subalternos. Más que la reducción real de la pobreza, estas medidas, que sólo hacen que los pobres sean un poco menos pobres, sobre todo buscan garantizar condiciones de gobernabilidad política, estabilidad institucional y seguridad jurídica para la inversión de capital. En efecto, cualquier gobierno, al redistribuir los recursos materiales que concentra y acumula en el Estado, produce una lógica del don (Mauss) con fuertes efectos simbólicos de reciprocidad por parte de quienes lo reciben. Medidas de gobierno que pueden aparecer como despilfarros son en realidad formas de acumulación, en la medida en que la alquimia simbólica radica precisamente en la redistribución: el Estado recauda recursos y al devolverlos, los transfigura en donación productora de gratitud y lealtad⁴. La lógica de la redistribución conduce entonces a otra forma de acumulación que es una acumulación de legitimidad en el Estado.

Ahora, la trasmutación de capital económico en capital simbólico (legitimidad) que permite la segunda generación de políticas de combate a la pobreza y justifica la intervención estatal, constituye un serio peligro para los movimientos sociales, el cual presenta cuatro desafíos básicos: 1) instala la pobreza como problema de fondo generado por sí mismo y, por tanto, neutraliza el problema real relativo a la polarización de la distribución de la renta que producen los procesos de acumulación y concentración de capital; 2) elude las necesidades de transformación social consagrando y congelando la desigualdad entre las clases sociales; 3) bloquea el conflicto como motor de lucha; y 4) disuelve las formas organizativas propias de las clases y grupos subalternos, al reemplazar la multiplicidad de los vínculos organizativos por la dirección jerárquica de las relaciones asimétricas con el Estado.

La búsqueda a toda costa de la gobernabilidad tiene como contracara la destrucción de la autonomía popular. Las políticas de combate a

4 “En esta situación de intercambio de dones y la práctica de la reciprocidad entre gobierno e indígenas o viceversa, al parecer no hay opción al debate en torno a los derechos. Los indígenas acceden a los beneficios ofrecidos por el gobierno en virtud de su condición de pobres, pero no en calidad de ciudadanos ecuatorianos. Dado que es un favor que se recibe, no pueden reclamar o cuestionar, porque en el momento que esto ocurra corren el riesgo de quedarse al margen de la providencia presidencial. Este es el temor que aparece en las comunidades. En la movilización indígena de diciembre de 2009, los miembros de las comunidades de Columbe no salieron al paro por temor a no recibir las casas del MIDUVI” (Tuaza, 2012: 146).

la pobreza están diseñadas para que los agentes subalternos dejen de construir formas autónomas de organización en el combate a su propia pobreza, para convertirse en receptores dependientes de la protección del Estado y la provisión del mercado. Entonces, es aquí donde el combate a la pobreza muta en guerra a los pobres, quienes ahora son los responsables de su propia desdicha. Pero esta nueva guerra no es de orden convencional (por las lecciones sacadas de la derrota en Vietnam), es decir, entre dos enemigos claramente identificables y distinguibles, sino que la guerra a los pobres se asemeja más a una táctica guerrillera, ahora invertida hacia abajo, cuyas emboscadas se libran en el seno mismo de los movimientos sociales. “Es un mecanismo de control construido ‘con’ los militantes sociales y las organizaciones ‘para’ el Estado y el mercado. Por eso podemos decir que estamos ante un mecanismo en relación de inmanencia, ya no de exterioridad; por eso hay que hablar no de panóptico [...] sino de auto-control colectivo” (Zibechi, 2010: 69). Con el giro a la izquierda, las relaciones de dominación se tejen con los mismos hilos de la resistencia. El arsenal antisubversivo del Estado persigue la anulación de los procesos que le son contrarios vía estos mismos procesos, retomando los elementos y significados de las luchas subalternas.

127

Esta paradoja sólo es posible con la colaboración parcial de antiguas fuerzas populares en el Estado, cuya remuneración es garantizada por una labor permanente de contrainsurgencia. En efecto, los procesos de metabolización de la impronta subalterna dentro de la institucionalidad del Estado encuentran en esta contrainsurgencia su principal mecanismo. Este último consiste en la inversión de capital en el corazón de los tejidos comunitarios y las organizaciones populares en resistencia, con el fin de convertir a sus dirigencias y los miembros individuales que las componen en los promotores de su propia (des) integración al Estado y al mercado, o sea, en los “enterradores de su propia clase” (Marx). La formación desde arriba de estas dirigencias funcionales al Estado y sus nuevos cuadros-expertos, como encargados directos de la división subalterna del trabajo de organización, pasa por transferencias condicionadas de capital que operan tanto en un plano económico como simbólico. Aquí, el objetivo de la contrainsurgencia es doble: modificar la orientación del campo de las relaciones sociales de fuerza en un sentido favorable a la acumulación de capital y, al mismo tiempo, debilitar en su seno las capacidades de lucha de los movimientos sociales.

La inversión de capital simbólico en las organizaciones de las clases y grupos subalternos es permitida por la alquimia redistributiva que está en la base del combate a la pobreza. La producción de lealtad política que fomenta esta fórmula es redoblada, además, por el poder oficial de la nominación. Y es precisamente la delegación de capital simbólico en los individuos nominados para ocupar puestos burocráticos, la que otorga eficacia a la cooptación de los dirigentes de las organizaciones populares dentro del Estado. Por tanto, “se vienen promoviendo políticas que –con la excusa de procurar el fortalecimiento de las organizaciones sociales– promueven su burocratización, su vinculación con el Estado, la creación de dirigencias especializadas y separadas de las bases que, finalmente, facilitan la cooptación de los movimientos. Con el tiempo, las camadas de dirigentes van modificando su perfil hasta asumir uno de carácter tecnocrático, especializado en las relaciones con agencias financiadoras externas y en trámites en la administración pública” (Zibechi, 2008: 164).

La oferta de puestos de trabajo en la administración estatal tiene como objetivo implícito construir las bases materiales para la generación de dichas camadas, ahora especializadas en la gestión de pequeñas parcelas de poder y el trámite de la maraña burocrática. Los individuos que las integran “son los que abrieron las puertas, tanto a las nuevas formas de cooptación, como a la inclusión de los movimientos en las instituciones estatales” (Zibechi, 2008: 287). Los ex-dirigentes reconvertidos en nuevos burócratas invierten el capital militante acumulado desde sus respectivas trayectorias organizativas para mejorar el control del Estado sobre el entramado que favoreció su propia ascensión social. De este modo, cumplen con una función de (re)introducción de la forma Estado en el corazón mismo de los movimientos sociales, la misma que rompe con los espacios de autonomía construidos por los subalternos en contra del Estado, a lo largo de las décadas de resistencia a los gobiernos abiertamente neoliberales.

128

Cooptación o criminalización de las dirigencias sociales

En Ecuador, el gobierno de Alianza País fomenta la (des)integración de los miembros de la dirigencia popular con base en criterios discrecionales y coyunturales, propios a sus necesidades prácticas, pues se trata de “atraer individualmente a dirigentes con cargos importantes y simbólicos (por ejemplo, nombrar a Ricardo Ulcuango, ex-dirigente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), como embajador en Bolivia, y a Segundo Andrango, familiar

cercano del presidente de la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), como embajador en Guatemala). No obstante, los ofrecimientos son siempre personales, sin tomar en cuenta a las organizaciones” (Unda, 2012: 205). Para el gobierno, este proceso general de cooptación permite una enajenación a su favor de una serie de símbolos antisistémicos (como la espada de Eloy Alfaro) mediante un vasto tráfico de capital militante.

La lista de los dirigentes provenientes de las organizaciones indígenas y cooptados en el gobierno de Alianza País es larga. No sólo están quienes pasan del partido Pachakutik al nuevo partido de gobierno tales como Alberto Acosta, Miguel Lluco, Virgilio Hernández, Augusto Barrera o Doris Soliz. También las trayectorias de otros individuos atestiguan la fuerza del proceso de metabolización:

Carlos Viteri, importante intelectual y ex dirigente de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, que actualmente forma parte del gobierno como director ejecutivo del Fondo de Eco-desarrollo de la Región Amazónica [ECORAE]. Asimismo, Pedro de la Cruz, kichwa originario de Cotacachi y ex presidente de la FENOCIN, es uno de los asambleístas nacionales más cercanos al Presidente [...]. A nivel de alcaldías gobernadas por Alianza País, igualmente pueden mencionarse los casos de Mario Conejo y Alberto Anrango, destacados luchadores indígenas con trayectorias en el socialismo ecuatoriano, quienes a partir de las elecciones de 2009 son alcaldes de Otavalo y Cotacachi respectivamente. Otro de los casos importantes es el de Mariano Curicama, el primer alcalde indígena de Ecuador (en Guamate, 1992-2000) [...] y actual prefecto de la provincia de Chimborazo (Ospina; Lalander, 2012: 127).

Paralelamente, la metabolización de la energía antisistémica por parte del gobierno de Alianza País es directamente proporcional a su necesidad de criminalizar a quienes oponen resistencia a sus políticas. Entonces, mientras que se sofistican los dispositivos de combate a la pobreza que premian a los colaboradores, el tratamiento a los “opositores” tiene como sustento ideológico a una vieja razón de Estado, la cual se expresa en una retórica maniquea (“Rafael para los amigos, Correa para los corruptos”) digna de un Karl Schmitt: “Se ha ido construyendo desde el discurso oficial una polarización de las posturas a favor y en contra de las propuestas y proyectos gubernamentales [...]. La figura del

enemigo aparece recurrentemente en el discurso oficial consagrándolo como un peligro para el proyecto emprendido por la “revolución ciudadana”. [...] Se emplea un discurso binario que consolida la división entre los buenos y los malos, los defensores del proyecto revolucionario y los detractores” (Defensoría del Pueblo de Ecuador, 2011: 24).

Ante la criminalización de las luchas por el discurso oficial, sólo esperan procesos de judicialización para los dirigentes no cooptados de las organizaciones populares. Entre 2009 y 2010, su número alcanza un total de 24 procesados, todos por concepto de “sabotaje” y “terrorismo” (Amnistía Internacional, 2012: 5). Entre la lista de los dirigentes enjuiciados resalta la trayectoria militante de varios de ellos, así como de los cargos organizativos ocupados, respectivamente: Marlon Santi, presidente de la CONAIE; Delfín Tenesaca y Carlos Pérez, ambos presidentes de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI); Marco Guatemal, presidente de la Federación Indígena y Campesina de Imbabura; y José Acacho, vice-presidente de la CONAIE y asambleísta por Pachakutik, este último siendo condenado (junto con Pedro Mashiant) a doce años de cárcel por fomentar la oposición popular al Proyecto de Ley de Recursos Hídricos en 2009 (bajo la falsa acusación de homicidio). Es más, todos estos procesos de judicialización se relacionan con la oposición del movimiento indígena a la política extractiva del gobierno y van dirigidos exclusivamente en contra de dirigentes vinculados con la CONAIE.

130

Burocratización de las organizaciones sociales

Ahora bien, los procesos individuales de cooptación desempeñan un papel importante en el debilitamiento de los movimientos sociales, sobre todo en un plano simbólico, pero no son claves. Si bien llaman la atención por ser sintomáticos de una crisis, sin embargo, términos como “traición y otros de la misma genealogía deben ser complejizados y puestos en cuestión, ya que no explican lo que realmente está sucediendo, y operan como somníferos” (Zibechi, 2008: 316). En este sentido, la metabolización de una parte de las dirigencias populares dentro del Estado reformado por la “revolución ciudadana” sólo representa la punta de lanza de una ofensiva más compleja en contra de los espacios auto-gestionados de las clases y grupos subalternos, cuya batería de medidas gubernamentales combina, articula y dosifica elementos de criminalización, combate a la pobreza y contrainsurgencia. Aquí, el dilema para los movimientos sociales no se resume a una simple alternativa entre ser o no ser cooptados, no ser o ser criminalizados.

El peligro es aún mayor, pues “no se trata sólo de cooptación. Las más de las veces la subordinación opera desviando a los movimientos de sus objetivos centrales, de aquellas estrategias de larga duración que se venían implementando desde tiempo atrás. [...] Este objetivo no consiste sólo en la subordinación directa, sino las más de las veces en la instalación de lógicas de la separación, como la relación racional y calculada medios-fines, y otras que se derivan de ella, que conduce a los movimientos por cauces de acción y pensamiento que reproducen los moldes del sistema que los oprime” (Zibechi, 2008: 314-315).

Entonces, la inversión de capital simbólico en las organizaciones populares no sólo opera en el nivel individual de algunos dirigentes, desde arriba, sino que busca permear toda la estructura organizativa en su funcionamiento mismo, desde adentro. Esto porque “el influjo del gobierno es mayor mientras menor densidad de organizaciones sociales autónomas existe. La organización social autónoma supone un freno a la expansión de la influencia política de la “revolución ciudadana” (Unda, 2012: 204). Es así como el gobierno de Alianza País se empeña en fortalecer el control del Estado sobre las organizaciones populares mediante el diseño y la aplicación de una ingeniería legal sobre formas institucionales de participación (consulta popular, revocatoria de mandato, ley de iniciativa ciudadana...), pues el objetivo es doble para Alianza País: por un lado, reforzar dentro de las organizaciones las cuestiones electorales como formas legítimas de participación; y, por otro lado, canalizar las fuerzas espontáneas de la movilización subalterna vía mecanismos controlados y convencionales de organización y participación política que socaven su capacidad autónoma de (re) creación. En suma, se trata de regular desde el Estado las condiciones de lucha de los movimientos sociales, institucionalizando sus lógicas, jerarquizando sus estructuras y asegurando la provisión de sus recursos.

Si bien encontramos las bases de esta ingeniería en la Constitución del 2008 (con un *sui generis* “quinto poder” del Estado), el proceso de domesticación de las condiciones de lucha empieza con anterioridad al proceso constituyente, en marzo de 2007, mediante la creación (con la colaboración de ex-guerrilleros) de la Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana. Asimismo, la principal herramienta de control de esta nueva secretaría radica en el Registro Único de Organizaciones de la Sociedad Civil (RUOSC), cuyos términos elásticos otorgan a la regulación legal un amplio ámbito de competencia.

Es un mapeo o registro de las organizaciones sociales, en especial las organizaciones comunitarias e indígenas. [...] El RUOSC contiene los siguientes datos de las organizaciones comunitarias: a) población atendida; b) ámbito geográfico de intervención; c) costos de actividades; d) fuentes de financiamiento; e) experiencia profesional de sus directivos; f) años de experiencia en actividades a ser desarrolladas, o similares; g) indicadores de eficiencia, eficacia y calidad [con base en indicadores del Banco Mundial]; y h) designación del titular de la auditoría. Las organizaciones, de acuerdo al Decreto Ejecutivo 982, tienen que registrarse obligatoriamente. En el caso de que la organización social no se registre perderá su reconocimiento jurídico, y los miembros de la directiva serán considerados como evasores tributarios (CONAIE, 2010: 86-88).

Aquí vemos cómo la inversión de capital simbólico en el entramado organizativo de las resistencias subalternas tiene como retorno la acumulación de un capital de tipo informacional sobre las mismas. Por tanto, el control del Estado es sobre todo cognitivo, pero en caso de requerirse, también puede pasar por sanciones administrativas en contra de toda organización que se resista al aumento de las barreras legales y de los requisitos burocráticos para el acceso al reconocimiento oficial y las medidas de asistencia. Por ejemplo, el Decreto Ejecutivo 982 de 2008 establece como nuevo causal de disolución el hecho de “desviar los fines para los cuales fue constituida la organización” o “comprometer la seguridad o los intereses del Estado”. Asimismo, otro Decreto Ejecutivo, el 812 de 2011, prohíbe a las ONG la “injerencia política” y el “proselitismo”.

La institucionalización por el gobierno de Alianza País de un “vigilar y castigar” hacia las organizaciones sociales se acompaña de otra preocupación para la fracción de la clase dominante en ascenso, que es la de garantizar un apoyo popular a su favor, más allá del mero sostén electoral. En este punto, no sólo se trata de poder enfrentar situaciones adversas con mayor fuerza, como con el fallido intento de gestar “comités de defensa de la revolución” (sobre el modelo cubano). Sobre todo, se trata de incidir en la inclinación ideológica del tejido organizativo para poder cobijar al intervencionismo estatal en lo local. Por tanto, Alianza País invierte en la constitución de organizaciones ad hoc como interlocutores por y para el Estado. Estas nuevas organizaciones, fuertemente subordinadas a los gobiernos locales, empiezan a competir con las organizaciones sociales preexistentes dentro de los mismos te-

territorios comunitarios por su control político. Es más, la competencia desleal de estos “grupos de choque” sólo puede abonar los procesos de fragmentación organizativa de los movimientos sociales, especialmente los del movimiento indígena.

Conclusión

La cooptación de ciertas dirigencias sociales permite la formación de estructuras paralelas a las organizaciones autónomas que, a su vez, facilitan la intervención del Estado en los territorios subalternos a través de políticas de combate a la pobreza que fortalecen dichas estructuras. En este peligroso escenario, los movimientos sociales se enfrentan a un conjunto integrado de dispositivos que se complementan de manera orgánica. Todo se relaciona en la medida en que la mano derecha del Estado obra a la par de su mano izquierda. La labor contrainsurgente del Estado ubica al combate a la pobreza en los territorios en pugna por el control sobre sus recursos, mediante una intervención quirúrgica en comunidades claves, la cual acompaña la inversión del capital transnacional y externaliza sus costos de transacción gracias a la mayor seguridad de derecho, lo que de hecho provoca el debilitamiento activo de toda resistencia popular al extractivismo. En definitiva, la segunda generación de políticas de combate a la pobreza, diseñada e implementada por los gobiernos del giro a la izquierda en América Latina, constituye una guerra a los pobres que:

llegó a replicar el concepto de ‘aldeas estratégicas’ que utilizó el gobierno norteamericano en su guerra de Vietnam para crear ‘ciudades estratégicas’ en los puntos neurálgicos de la conflictividad por los territorios. [...] Intenta crear verdaderos campos de concentración para las poblaciones indígenas y campesinas que perderían sus territorios ancestrales, con el propósito de controlarlas y disciplinarlas. Aquellas comunidades o líderes indígenas que no aceptaron formar parte de las ‘ciudades estratégicas’ fueron judicializados y criminalizados. [...] Al final de cada una de las carreteras de la ‘revolución’ [...], constaba un puerto de transferencia al mercado mundial, mientras que en sus inicios había un campo de concentración, en el trayecto, la convergencia normativa que subastaba la soberanía nacional en nombre de la lucha contra la pobreza y el socialismo del siglo XXI (Dávalos, 2014: 257-58).

Fecha de recepción: febrero 2017

Fecha de aprobación: mayo 2017

REFERENCIAS:

Acosta, Alberto; Martín, Fernando. (2013) Situación económica y ambiental del Ecuador en un entorno de crisis internacional. Quito. FLACSO-Ecuador.

Alianza País. (2006) Plan de gobierno del Movimiento PAÍS 2007-2011. Quito.

Amnistía Internacional. (2012) Para que nadie reclame nada. Madrid.

Bourdieu, Pierre; Boltanski, Luc. (2009) [1976] La producción de la ideología dominante. Buenos Aires. Nueva Visión.

CONAIE. (2010) Ecuador. Derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades. Evaluación de una década: 1998-2008. Quito. CONAIE-Tukui Shimi-IWGIA.

Dávalos, Pablo. (2013), No podemos ser mendigos sentados en un saco de oro. en VV.AA., El correísmo al desnudo. Quito. Montecristi Vive.

Dávalos, Pablo (2014) Geopolítica de la acumulación del capital. en VV.AA. La restauración conservadora del correísmo. Quito. Montecristi Vive.

Defensoría del Pueblo de Ecuador. (2011) Los escenarios de la criminalización a defensores de derechos humanos y de la naturaleza en Ecuador. Quito.

Ospina, Pablo. (2014) Reelección y modelo económico. Ejes de la coyuntura política ecuatoriana, marzo-julio de 2014. Quito. CED, agosto.

Ospina, Pablo; Lalander, Richard. (2012) Razones de un distanciamiento político. OSAL, 32. Buenos Aires. CLACSO.

Rivera, Elizabeth. (2012) El “socialismo del buen vivir” según Rafael Correa. Revista R, 10, octubre. Quito.

Sánchez, Patricia. (2014) La revolución urbana del capital. en VV.AA. La restauración conservadora del correísmo. Quito. Montecristi Vive.

Tuaza, Luis. (2012) La relación del gobierno de Rafael Correa y las bases indígenas: políticas públicas en el medio rural. Ecuador Debate, 83, Quito. CAAP.

Unda, Mario. (2012) Ecuador 2011, el año 5. OSAL, 31, Buenos Aires. CLACSO.

Wallerstein, Immanuel. (2002) ¿Globalización o era de transición? Economía Política, 01, México. Instituto Politécnico Nacional.

Zibechi, Raúl. (2008) Autonomías y emancipaciones. México. Bajo Tierra – Sísifo.

Zibechi, Raúl (2010) Contrainsurgencia y miseria. México. Pez en el Árbol.

El desarrollo como forma de exclusión y despojo de los pueblos originarios en el Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano: la continuidad de los procesos y espacios tutelados de lo indígena

Development as a Form of Exclusion and Displacement of Native Peoples in the Ecuadorian Buen Vivir and the Bolivian Vivir Bien: the Continuity of the Processes and Spaces of Tutelage of the Indigenous

Rocío Pérez Gañán¹
CONICET – ARGENTINA

RESUMEN

El presente artículo intenta profundizar en la continuidad de procesos de tutelaje sobre las poblaciones indígenas que se (re)producen en las interrelaciones entre desarrollo-Estado-pueblos originarios en el Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano. A través de una metodología de análisis de discurso se han tratado de visibilizar las representaciones y espacios que este tutelaje articula, lo que problematiza la autonomía real de las comunidades en pos de un modelo desarrollista-consumista que lejos de presentarse como un paradigma alternativo parece sustentar los patrones de tutelaje y despojo iniciados con la colonización.

Palabras clave: Pueblos originarios, desarrollo, tutelaje, Buen Vivir, Vivir Bien.

ABSTRACT

In the present article I attempt to offer a deeper understanding of the continuity of tutelage processes with respect to indigenous populations that are (re)produced in the interrelations between development-State-native peoples in the Ecuadorian Buen Vivir and the Bolivian Vivir Bien. By way of a methodology of discourse analysis, I have tried to shed light on the representations and spaces that this tutelaje articulates and which makes problematic the real autonomy of the communities so as to achieve a development-consumerist model, which, far from presenting an alternative paradigm, seems to sustain the patters of tutelage and displacement begun with colonization.

Key words: Native peoples; development; tutelaje; Buen Vivir; Vivir Bien.

¹ Investigadora postdoctoral del CONICET en el Centro de Estudios de la Argentina Rural (CEAR) de la Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, e investigadora del Departamento de Economía, Desarrollo y Medio Ambiente del Euro-Mediterranean University Institute. Doctorado Internacional en Antropología Social y Cultural, Máster Iberoamericano en Cooperación Internacional y Desarrollo (MICID) y Máster en Género y Políticas Públicas por la Universidad de Cantabria. Coordina el grupo de trabajo sobre Movilidades Contemporáneas (GI-MOC) en la Red Española de Estudios del Desarrollo (REEDES). Correo: piratepitaph@gmail.com.

Introducción

El desarrollo surge como un modelo de transformación planificada, cuyo objetivo pretende alcanzar un estadio superior (mejor) para y por sus integrantes. Este concepto de desarrollo no tiene carácter inmutable ni ahistórico, al estar adscrito a un tiempo, espacio e interés muy concreto: el 20 de enero de 1949, el día en el que el presidente Truman accedió a su cargo. Aquel día, y a través de un discurso que ratificaba la hegemonía de los Estados Unidos como centro del mundo, Truman articuló los primeros trazos del discurso político desarrollista, (re)construyendo las representaciones diferenciadas entre lo desarrollado y lo subdesarrollado, entre lo “uno” y lo “otro” (Esteva, 2000: 68). De este modo, a raíz de la implementación e institucionalización del desarrollo se posibilitó la configuración de un discurso que representaba a las y los habitantes de los países en vías de desarrollo, atribuyéndoles una serie de características “opuestas” a las características de los sujetos de las regiones y naciones desarrolladas: pobreza, enfermedad, analfabetismo, ruralidad, subdesarrollo, etc., es decir, sujetos que necesitaban ayuda para alcanzar los niveles de progreso “adecuados”. En definitiva, desde la década de los cincuenta se instituyó todo un aparato del desarrollo preocupado por fenómenos específicos, encargado a individuos e instituciones concretas, con un discurso y unas prácticas determinadas y que respondían a cuatro parámetros económicos básicos: la acumulación del capital, la industrialización, la planificación y la ayuda para alcanzar el desarrollo (Escobar, 2007: 85-86 [1995]). Así, el desarrollo como un discurso institucionalizado y profesionalizado (Escobar, 2007: 86 [1995]) ha conformado unas representaciones sobre *lo que es necesario desarrollar* que invisibiliza las realidades diarias de unas interrelaciones complejas, organizando en categorías definidas (y, de este modo, perfectamente enmarcadas en el discurso moderno, desarrollista y globalizado) *lo que va a desarrollar*, en el caso que nos ocupa, *lo indígena*.

Transitar por los espacios de lo indígena ha tenido un alto coste para las poblaciones originarias, al tener que adaptar sus demandas a un código entendible para poder ser escuchadas y permanecer dentro del discurso y de las representaciones de la “noción ciudadana civilizatoria” (Guerrero, 1997). Un proceso civilizatorio que ha construido a las y los indígenas a semejanza de la población blanco-mestiza, no permitiendo una alternativa para operar fuera de él. De esta forma, a lo largo de la historia: “las poblaciones indígenas han pasado por varias formas de gestión biopolítica: de ‘indios tributarios’ a sujetos-indios

del Estado, sujetos-indios de las haciendas a ciudadanos-étnicos, de ciudadanos-étnicos a sujetos-actores institucionales de los organismos multilaterales y de las ONG's" (Polo Bonilla, 2009: 137). Bajo esta premisa, el desarrollo se erige, en la actualidad, como el sistema que sustenta esta continuidad en el tutelaje sobre las poblaciones originarias a las que (re)construye y gestiona a través de formas determinadas, con mecanismos específicos y sobre espacios concretos, en los que es importante no olvidar las luchas y resistencias que también conforman. Para visibilizar estas dinámicas, los casos de Ecuador y Bolivia, se presentan como dos procesos de gran interés al ser dos países donde la cuestión indígena está, indiscutiblemente, en la agenda política y en los que tanto el Buen Vivir ecuatoriano como el Vivir Bien boliviano han configurado unos modelos de desarrollo que, discursivamente, han pretendido plantear un paradigma de desarrollo diferente y que, no obstante, en la práctica están confluyendo hacia los modelos desarrollistas de los que intentaban alejarse.

Con la intencionalidad de analizar estos procesos de desarrollo, los mecanismos de tutelaje que genera y su relación con la cuestión indígena en Ecuador y Bolivia, el texto se ha organizado en cinco secciones. Tras la introducción al objeto de estudio, se expone, en un primer apartado, la metodología utilizada y su pertinencia respecto al trabajo realizado. En un segundo epígrafe se ha articulado el marco referencial (estado de la cuestión, marco teórico y marco conceptual) en los que se encuadra la investigación. En la tercera parte se presentan los resultados más relevantes de la investigación y, finalmente, en la última parte, se han sintetizado las conclusiones de las tesis más significativas que se han desarrollado a lo largo del artículo.

Metodología

La metodología utilizada para aproximarse al análisis de las representaciones y discursos de "lo indígena" a partir de las instituciones de los estados ecuatoriano y boliviano ha sido el análisis crítico del discurso (ACD) de la información obtenida (Van Dijk, 1990, 2003), por un lado, a través de la entrevista semiestructurada (Valles, 2002; Cannell y Kahn, 1993) y, por el otro, mediante las narrativas presentes en los medios de comunicación en torno a "lo indígena" y a los procesos de desarrollo (Wodak, 2002). El trabajo de campo en Ecuador y Bolivia fue realizado entre mayo de 2012 y agosto de 2015, periodos durante los cuales se analizaron los medios audiovisuales y escritos *El tiempo*, *El Comercio*, *La Red online* y *Enlace Ciudadano* en Ecuador; *La*

Prensa, La Razón y Página Siete en Bolivia; asimismo, se realizaron 50 entrevistas (33 en Ecuador y 17 en Bolivia). Se ha recurrido a este método por entender que las narrativas de las y los propios protagonistas, los medios de comunicación y las organizaciones que trabajan en los espacios del desarrollo juegan un papel fundamental en la configuración de los discursos, representaciones e interacciones que (re)crean la cuestión indígena y el desarrollo. Este trabajo se ha complementado con el análisis de fuentes cuantitativas y cualitativas diversas.

El estado de la cuestión

Las relaciones entre desarrollo, Estado y pueblos originarios han sido abordadas por diversos autores y autoras para intentar conocer las relaciones e interacciones que se producen en los diferentes ámbitos donde interactúan los tres componentes de este trinomio (Giddens, 1994; Stavenhagen, 2000, 2001, 2010; Sieder, 2002; Gundermann, Foerster y Vergara, 2003; Tanaka, 2005; Del Álamo, 2004, 2006; Lagos y Calla, 2007; Das y Poole, 2008; Hernández, 2009; Calestani, 2013). De este modo, el Estado, como construcción cultural inserto en una periodicidad concreta, va a desplegar diferentes estrategias y mecanismos de (re)producción en los que va a (re)crear determinadas representaciones sobre lo que es indígena y lo que no lo es, según unas lógicas determinadas (Joseph y Nugent, 2002; Das y Poole, 2004; Sharma y Gupta, 2006; Wanderley, 2009; De la Maza, 2012; Domínguez y Caria, 2014; Caria y Domínguez, 2016). Estas representaciones y lógicas que se generan están, asimismo, insertas en unas relaciones de poder que se mueven entre la cordialidad, la tensión y el conflicto en las interacciones cotidianas, y que van a ser implementadas a través de políticas públicas en los diversos espacios de gobernabilidad. Es decir, donde se sitúa “el poder al momento de pasar del discurso a la acción” (PNUD Bolivia, 2007, citado en De la Maza, 2012: 87).

141

Siguiendo esta línea, Cruces, Díaz de Rada et al., sostienen que estos estudios ya no pueden limitarse a describir la identidad de los sujetos que estudian meramente por sentimientos de pertenencia a un grupo y/o un espacio concreto, sin tener en cuenta como interaccionan esas identidades con las “condiciones modernas” de ciudadanía, socio/a, cliente, afiliado/a y un largo etc. (2003: 77). Las numerosas instituciones existentes nos ofrecen y proveen de casi cualquier cosa. De una forma relativamente sencilla (no en todos los casos) puede obtenerse un carnet que certifica la ciudadanía de un determinado país, una cita para la asistencia médica en un centro de salud, un bono de pobreza o

una beca de estudio. Las instituciones, de esta manera, van a (re)definir y matizar aún más las diferencias de clase-etnia-género de la matriz colonial (Mignolo, 2003), clasificando a los ahora sujetos sociales de una forma mucho más precisa a sus intereses: “Todos estos bienes y servicios tienen que ver con la posibilidad de existir socialmente, ser alguien para las instituciones. En esa medida, la consideración sobre las identidades sociales en la modernidad avanzada no puede dejar al margen la inserción institucional de los sujetos en cuestión” (Cruces, Díaz de Rada et al., 2003: 79).

En relación a las y los indígenas, y recordando a Guerrero (1994), las diferentes etnias ecuatorianas y bolivianas han tenido que pasar a formar parte de esta red institucional para tener esta “posibilidad de existencia social”. Entrar en estas lógicas no ha sido una tarea sencilla ni homogénea, sino que ha estado protagonizada por acercamientos y desencuentros. Este trabajo se ha llevado a cabo desde una labor de experticia, asesorías e intermediaciones en la que se han gestionado los puntos de interés común, las necesidades, los derechos y las obligaciones de unas respecto a otras. Un sistema experto que recae, principalmente, del lado institucional y que sólo se hace accesible a las y los indígenas en lugares especificados y de formas concretas. Son los “puntos de acceso” (Giddens, 1994) a través de los cuales se interacciona y se ejerce “el poder” de control (Foucault, 1979) de las situaciones y de los comportamientos.

En las instituciones de los estados del Buen Vivir y del Convivir Bien este control se va a llevar a cabo de una manera sutil, “regulado por las estipulaciones convencionales del contrato, las formas de dominación legal racional y el proceso constante de racionalización burocrática asociado tanto al Estado moderno como a las agencias de expansión capitalista” (Cruces, Díaz de Rada et al., 2003: 78). La inserción (y dependencia) de lo indígena en todo este “frío” sistema institucional weberiano, ha generado que las expectativas de desarrollo y las respuestas a sus necesidades estén puestas en las instituciones que, paradójicamente, ejercen el control sobre ellas y ellos. Este control se nutre de las representaciones históricas de los pueblos originarios y su necesidad de tutela para reproducir y, de este modo, ratificar un tratamiento paternalista en las interacciones habituales (Guerrero, 1994). Tras un largo proceso histórico en el que el tutelaje y la ventriloquía han sido las formas de representar e interactuar con lo indígena desde los diferentes sistemas de gestión territorial pública o privada, resulta necesario desvelar cuáles son los mecanismos de tutelaje que han so-

brevitado históricamente y se han instalado de una forma naturalizada en los procesos de desarrollo en Ecuador y Bolivia. A través de estos mecanismos la (re)construcción de las representaciones e imágenes de lo indígena se insertan como “parte de los procesos de legitimación social del poder establecido, además que se afirman como vehículos de dominación simbólica que instituye un estado de cosas [...] pero no es un acto solo de representación, sino de disposición práctica perceptiva con la cual se construye el lugar del “otro” y de sí mismo” (Polo Bonilla, 2009: 131).

Los sistemas dominantes han buscado la manera de integrar en sus patrones de desarrollo y representación a los pueblos indígenas para que estos asuman los códigos de conducta, de consumo y de intelección del mundo propios de la sociedad occidental. Así, las representaciones elaboradas y su circulación: “estarían íntimamente ligadas al mundo en el cual se vive y, por tanto, varían de acuerdo a los contextos socio-históricos en que se gestan” (Pequeño, 2007: 15). Los discursos representacionales, de este modo: “informarían de los ‘indios imaginados’, los que en distintos periodos históricos se han convertido en un capital cultural que ha servido a los intereses de los distintos imagineros” (Ibídem). La fuerza y expansión de esta *integración* ha ocasionado que muchas poblaciones indígenas vayan incorporándose a estos patrones por una dinámica de supervivencia y por tener, de alguna manera, una voz. Sin embargo, junto a esta *integración*, coexiste una heterogeneidad de procesos de resistencia a la pérdida de sus respectivas identidades (Ortiz, 2009). El contacto entre este tutelaje y las resistencias al mismo va a conformar un abanico de representaciones e interacciones en continua (re)construcción interna y externa, cuyas estrategias revelarán “las posiciones que enfatizan la capacidad de elección y creación de los sujetos históricos en contextos dados” (Llanos, 2009: 98).

143

Presentación de resultados

La esfera política, de tan tardío y costoso acceso para los pueblos originarios, es quizás el ámbito donde se generan las tensiones más fuertes entre tutelaje y resistencias. Las garantías de autonomía y autodeterminación presentes en las constituciones de Ecuador y Bolivia entran en conflicto con unos planes de desarrollo, cuyo punto de mira se centra en la explotación de recursos naturales y grandes proyectos de infraestructura y en los que los derechos de las poblaciones indígenas, de los que se hace garante el Estado, quedan supeditados al “interés

nacional”, visibilizando las jerárquicas relaciones de poder entre Estado y sociedad y el continuado trato de los pueblos originarios como una minoría étnica dentro del Estado plurinacional (González Suárez, 2005).

Tanto en Ecuador, como en Bolivia, la población indígena ha logrado situar su condición socio-cultural política y económica en la esfera pública. Como consecuencia, en la actualidad, conceptos como “pueblos originarios”, “derechos colectivos”, *Sumak* y *Alli Kawsay* o *Suma Qamaña*, están presentes en mayor o menor medida en las agendas políticas locales, nacionales e incluso en muchas internacionales (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015). Sin embargo, este posicionamiento en el campo político no ha sido una cuestión sencilla, sino que es el fruto de un proceso continuo de luchas y resistencias en los que el costo de hacerse escuchar ha pasado por diferentes procesos de ventriloquía y tutelaje. Los resultados aquí presentados hacen hincapié, por un lado, en conocer las dinámicas del proceso histórico que han (re)construido y naturalizado lo indígena como necesitado de voz y de tutela hasta el actual desarrollo. Y, por otro, han tratado de mostrar la acción popular como uno de los espacios de resistencia con más fuerza para alcanzar una autonomía indígena real.

144

La politización tutelada de la identidad indígena en el Buen Vivir y el Vivir Bien

El tutelaje, que el desarrollo y sus políticas articulan sobre lo indígena, no puede entenderse sin tener en cuenta el proceso histórico que lo ha conformado paulatinamente. Al retroceder en el tiempo, siguiendo el análisis histórico de Andrés Guerrero, encontramos que la forma de constitución del Estado nacional en Ecuador sigue un patrón colonial hasta el año 1857, momento en el que el Tributo de Indios², queda derogado y comienza a gestarse una construcción de ciudadanía de carácter universalista (Ilustración) que, sin embargo, va a constituirse con una diferenciación de base entre población “indígena y no-indígena” (Guerrero, 1997: 61). En este sentido: “hay un sistema de representación de una población que es considerada no ciudadana, y sobre la cual el Estado nacional asume una tutoría. Bajo este esquema, la figura es la de los “protectores de indios”, quienes representan a los indígenas, en lo jurídico y en lo político, frente a los funcionarios

2 A través del empadronamiento de las y los “indios” era fácil su seguimiento y recaudación del tributo correspondiente a su “calidad de indio” (Guerrero, 1997).

públicos” (Guerrero, 1997: 62). Los indígenas son “sujetos-indios del Estado”, agrupados en calidad de “contribución indígena” y convertidos en un “hecho público” que debe ser gestionado (Polo Bonilla, 2009: 132).

Una vez eliminado el Tributo de Indios, el Estado deja de administrar a la población indígena desde lo público, delegando su control a los espacios locales (concejos municipales cantonales) que van a legislar, especialmente, el régimen laboral, obligando a los indígenas a buscar una red de intermediarios a través de los cuales puedan tener una “representación ante lo público-estatal” (Guerrero, 1997: 62). Bajo este ejercicio de poder, las y los indígenas van a adoptar el discurso de ciudadanía para poder existir, limitado, sin embargo, por una ventriloquia, sólo a aquello que el Estado va a aceptar, mediante la adecuación de la demanda indígena a los códigos estatales existentes (Ibídem). Asimismo, en el marco de la modernidad que “despunta” a mediados del siglo XIX (revolución técnica-industrial) se reforzarán los esquemas de representación de los pueblos “no europeos” como “sujetos de colonización y objetos a civilizar” (Llanos, 2009: 98).

Durante este periodo y hasta bien entrado el siglo XX, los procesos de desindianización se acrecientan para evitar “los poderes hacendatarios”, estrategias que van a expresar una aspiración de desarrollo que busca “una nueva imagen de sí valorizante en la comunidad y la sociedad nacional” (Guerrero, 1998: 121). Estas estrategias de “desindianización”, según Polo Bonilla: “Se ha dejado de ser “indígenas de la administración privada” y se busca ser ciudadanos e individuos [...] Las estrategias que se despliegan buscan evitar, en lo posible, formas de discriminación y exclusión sociales” (2009: 136). De esta forma, se empuja a lo indígena a un “travestismo físico” para “lograr una mimetización en las sombras del modelo ciudadano” y mitigar “la violencia ciudadana en los espacios públicos” (Ibídem).

Ni siquiera a partir de la segunda mitad del siglo XX la población indígena puede superar esa ventriloquía que arrastra desde los comienzos del periodo postcolonial. En este sentido, Guerrero señala cómo la constitución del Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEIE), a partir del partido Comunista ecuatoriano, continúa este “hablar por”, identificando los conflictos indígenas con los conflictos de clase (al ver a los huasipungeros como proletariado), código comprensible para el aparato del Estado. De nuevo, las y los indígenas se ven representados “desde afuera”, a través de nociones ajenas a “su propia gestualidad de lucha y por su proceso

civilizatorio” (Guerrero, 1997: 62-63), surgiendo, en este momento, un reconocimiento y una construcción de la diferencia.

Guerrero señala, de este modo, que a pesar de “reivindicar una diferencia” y de existir una ruptura formal con la construcción histórica de la ciudadanía exclusiva y “excluyente”, el coste de adaptar las demandas a un código entendible para poder ser escuchadas es permanecer dentro del discurso y de las representaciones de la “noción ciudadana civilizatoria” (Guerrero, 1997). Y siempre son presentados como necesitados de tutelaje: “su situación es preocupante. Sin una educación, se dificulta mucho su acceso a un trabajo. Hay familias indígenas muy pobres que necesitan este bono para sobrevivir” (Concejala de la Municipalidad de Cuenca, 2013).

De esta manera, siguiendo a Polo Bonilla (2009), en la última etapa de gestión biopolítica como sujetos-actores del desarrollo y sus instituciones se establece sobre los indígenas: “un programa civilizatorio por medio de la imposición, ‘sugerencia’, de técnicas productivas, de uso de tecnologías, de nuevas nociones y problemáticas, etc., es decir, asignan nuevas prácticas, lenguajes, nuevos escenarios -‘la sociedad civil global’- y otras formas de inserción tecnocrática en el campo político” (Polo Bonilla, 2009: 137). Y estas nuevas formas siguen encerrando mecanismos de tutelaje en el bajo el *know how* de la experticia desarrollista.

Mi relación [con los indígenas] es cotidiana, es lo diario. Realmente laboro con estas personas o con este segmento de la sociedad todos los días. Tengo una relación laboral de coordinación de actividades, de coordinación de programas y proyectos que venimos realizando desde nuestro espacio, como entidad pública. A su vez también mantenemos una fuerte relación más allá de entidad pública. Tenemos una relación podría decirse de... familiaridad y de afinidad con los compañeros y eso a nosotros nos permite ir conociendo todo lo que pueden ellos... se podría decir, todas las necesidades que tienen. (Técnico de la Corte General de Justicia del Azuay, 2013)

En relación a Bolivia, siguiendo también un patrón colonial, durante la segunda mitad del siglo XIX, se va a generar un proceso de representación de lo indígena a partir de una amplia cartografía y estudios geográficos orientados al catastro y, especialmente, a la localización de recursos minerales. Estos informes y mapas van a (re)crear una

percepción específica de los lugares y sus habitantes como espacios de libre apropiación, gestión y control por parte del Occidente. Los estudios sobre el país boliviano se focalizaron en la diversidad étnica y en su futuro político. Desde esta modernidad capitalista, el devenir de Bolivia dependía de una inversión en la mejoría de las vías de comunicación con la finalidad de facilitar una integración regional y de favorecer un aumento de la “seguridad a la integridad del Estado” (Llanos, 2009: 106). Los indígenas son representados como “vagos”, “ociosos”, “indisciplinados”, “mano de obra” y, a la vez, como “rebeldes” y “revolucionarios”. Es interesante señalar cómo en los textos históricos los rasgos identitarios relacionados con su cultura son devaluados mientras que se ensalzan aquellas características que definen a los indígenas como mano de obra útil y beneficiosa para la economía. Según Mariano Llanos: “La implementación durante el siglo XIX de la modernidad capitalista en Bolivia tuvo que enfrentarse a un elemento específico: el tamaño de la población indígena para sostener el estatus inherente a la modernidad en los espacios político y económico del desarrollo: esta élite boliviana construyó una ‘lógica marginalizante’ donde las representaciones se relacionaban con las actividades productivas artesanal y minera” (Llanos, 2009: 109). Esta circunstancia obstaculizó a la élite boliviana implementar políticas liberales que afectaban a las y los pequeños productores. De este modo, de inferioridad buscaban legitimar la marginalización de amplios sectores de la población de los beneficios de la modernidad, es decir: “operaban como cartas, esta vez ‘científicas’ de justificación del orden oligárquico” (Llanos, 2009: 110).

147

A pesar de que el peso de la población indígena constituyó una dura oposición a la modernidad hegemónica, la necesidad de “hacerse entender” en sus demandas tuvo que formalizarse a través de una ventriloquia específica (Guerrero, 1997). En este proceso ventríloquo de resistencia se entrecruzan tres ejes fundamentales: “el nacionalismo, el antiimperialismo y elementos culturales indígenas” (Llanos, 2009: 112). Aunque cada uno de ellos se ha desarrollado en tiempos y espacios distintos, es posible observar una conjunción, durante la segunda mitad del siglo XX, en una serie de planteamientos políticos: “que se refieren a sí mismos como síntesis de la resistencia indígena, nacional de la clase obrera y los sectores populares” (Ibídem). De este modo, se puede apreciar un proceso de continuidad en el desarrollo histórico-político de Bolivia ligado, especialmente, a una tradición de resistencia.

Sí, todavía hay mucho racismo con los indígenas, nosotros aquí tratamos de ayudarles cuando se producen estos atropellos, porque todavía hay muchos compatriotas que no quieren alquilar un apartamento a una familia indígena porque dicen que ‘lo van a dejar todo sucio y estropeado’, o que les engañan en los negocios, o que les tratan mal, sin respeto, sólo porque son indígenas. Y eso no puede permitirse, a estas alturas, porque desde el gobierno hemos trabajado mucho para terminar con esto. (Técnico de la municipalidad de Sucre, 2013)

En Ecuador y Bolivia, la necesidad de construir un Estado nacional ha chocado con la necesidad de conformar un Estado plurinacional. El débil impulso que se ha dado a la articulación de este Estado plurinacional frente “al énfasis puesto en la ampliación de los derechos sociales y políticos universales (aquellos que tienen que ver con el acceso igualitario de todos los ciudadanos a la esfera económica, social y política) son sólo algunos ejemplos de esta tendencia” (Martí y Puig y Bastidas, 2012: 29). Lograr un equilibrio entre universalismo y particularismo no es una tarea sencilla. En la coyuntura actual de ambos países, la propuesta indígena “se debilita como alternativa al neoliberalismo” y es rebasada por el proyecto nacionalista del actual gobierno. Este conflicto se origina por “la necesidad de reestructurar el carácter universal y general que el Estado neoliberal destruyó en los países de América Latina y por la dificultad de dar respuesta a múltiples intereses organizados fruto de una sociedad que ha crecido en diversidad y complejidad” (Martí y Puig y Bastidas, 2012: 30). De este modo, ambos gobiernos elaboran su liderazgo con una doble lógica: “la de la democracia representativa que genera mayorías frente a minorías y la de la participación de los actores particulares, abriendo canales de diálogo con las minorías para poder integrar y dar respuesta a las demandas de diversidad y reconocimiento” (Ibidem). No obstante, ambas lógicas están imbuidas de los mecanismos de exclusión del tutelaje y la ventriloquía.

La defensa de la autonomía como resistencia al tutelaje y al despojo desarrollista: la importancia de la acción popular

Como se señalaba anteriormente, la esfera política es quizás el ámbito conflictual con mayor poder simbólico en el que las resistencias y estrategias de ventriloquía y tutelaje mantienen una relación de lucha constante. En el contexto actual de ambos países, tras un au-

mento paulatino de las diferencias entre Estado y pueblos originarios, el Estado comienza a recuperar estos espacios de poder, intentando desapropiar física y simbólicamente a estos lugares de sus elementos constitutivos y representativos. Ante resistencias fuertes, los poderes estatales responden con acciones directas de desapropiación y despojo. Un ejemplo relevante puede ser el choque entre la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y el gobierno Alianza País en el año 2014.

El 11 de diciembre de 2014, el gobierno ecuatoriano presentó La resolución N° 0196 suscrita por el Coordinador General Administrativo Financiero del Ministerio de Bienestar Social (MIES), dando por terminado el Convenio de Comodato con la CONAIE, mediante el cual se había entregado a esta organización indígena en comodato gratuito un inmueble de propiedad del Estado ubicado en la Av. Granados y Av. 6 de Diciembre, en la ciudad de Quito (MIES, 2014). Este convenio se encontraba vigente hasta el año 2021 (Ibídem). De esta imprevista y brusca forma, el presidente Rafael Correa daba a la CONAIE quince días para desalojar las instalaciones, tras veinticinco años de uso de las mismas por la organización, con el argumento de que el comodato había sido otorgado a la CONAIE para un uso con “fines sociales-organizativos” y no para “hacer política y oposición al gobierno”, lo que legalmente equivaldría a violación del comodato, legitimaría la finalización unilateral del mismo y justificaría el desalojo de la organización indígena (La Izquierda Diario, 2015). La respuesta y movilización de los pueblos originarios fue inmediata. En palabras de Nina Pacari:

Es la evidencia de, por un lado, la persecución política, y por otro, la prepotencia y la arbitrariedad con la que se está identificando este Gobierno. Genera una ruptura no solo con lo que dispone la Constitución sobre el Estado Plurinacional, sino también en la relación Estado-pueblos indígenas. Desde las décadas de los 80 y 90 se ha venido planteando un diálogo en Ecuador, con tensiones que han sido conocidas en el país, pero hubo avances y reconocimientos de derechos. (El fin del comodato) es una acción de retroceso. (Pacari, 2015)

La CONAIE, desde su conformación hace más de veinticinco años, ha sido uno de los principales actores socio-políticos de los pueblos indígenas de Ecuador, generando propuestas a raíz de las demandas recogidas en la Constitución del 2008 y siendo un elemento clave en

el fortalecimiento de las organizaciones sociales, campesinas e indígenas en el Ecuador para el ejercicio de una democracia real y para el enriquecimiento de la diversidad política del país. En este sentido, aquella decisión del ejecutivo pone en evidencia, en un contexto de plurinacionalidad y multiculturalismo, que los derechos de los pueblos originarios presentes en la Constitución están siendo vulnerados e ignorados, impidiendo el desarrollo de condiciones democráticas plenas y de autonomía de los pueblos indígenas. Asimismo, visibiliza qué “tipo” de indígena quiere el Buen Vivir ecuatoriano: uno que se integre dentro de este modelo de desarrollo, que “se modernice” y que no tenga acción política más allá del modelo pensado desde el Estado: “Eso es puro pensamiento colonial porque es negar la capacidad que tienen los pueblos de contar con filosofía, ideología y creer que solamente sirven para cultivar la tierra. No entiendo qué comprenden por socio-organizativo. Exigir que los indígenas no tengan filosofía, políticas, ideología, no sólo es ignorancia, sino racismo” (Pacari, 2015).

Es un sujeto social-organizado, tutelado y reprendido cuando ejerce sus derechos políticos más allá de ratificar los espacios políticos de poder ofrecidos desde un Estado que “tanto ha hecho por ellos” (Correa, 2013). No obstante, este movimiento del gobierno tuvo como respuesta un levantamiento generalizado de la gran mayoría de indígenas del país que, a pesar de haber sufrido un continuo proceso de debilitamiento desde los levantamientos de los años noventa, mostraron que seguían poseyendo una estructura de organización fuerte desde la comunidad, las organizaciones, las federaciones, etc. y que, por encima de sus diferencias (ideológicas, de clase, etc.), la identidad étnica sigue siendo lo más importante para el movimiento.

La fortaleza de los pueblos indígenas es ser parte de la continuidad histórica y plantear una propuesta política para el país, no sólo para los indígenas. En ese objetivo, la cancha es de todos en la que también está el movimiento indígena, que no va a dejar de ser partícipe activo en la política, en la economía, en lo social. Todo se puede decir del movimiento indígena, pero es el único movimiento social profundamente organizado que seguirá generando esperanzas más allá de las coyunturas [...] (Pacari, 2015)

En muchos lugares del país hubo movilizaciones y declaraciones de apoyo a la CONAIE, cuyo desalojo fue, finalmente, suspendido en julio de 2015. Las continuas protestas y presiones ponen de mani-

fiesto que la vía de la lucha en los espacios públicos, en las calles, sigue siendo una de las acciones con mayor fuerza de los pueblos originarios (acción que también posee un largo recorrido histórico). Un espacio propio clave para reclamar una autonomía que está consiguiendo resultados tangibles frente a una lucha institucional donde el aparato burocrático-desarrollista paraliza procesos de lucha: “Hay un escenario complejo en la política nacional y, en ese sentido, los pueblos siguen inyectando esperanza. Hay que hacer uso de herramientas políticas, electorales, institucionales o extra-institucionales, como las caminatas, la movilización” (Pacari, 2015). Estos espacios de acción popular, son generados desde la base, sin una tutela del Estado. Son espacios de resistencia desde la sociedad civil organizada:

La victoria de Acción Ecológica³ y CONAIE demuestran que buena parte de la escena del conflicto tiene una vía de desenlace que supera los canales propiamente institucionales. El Gobierno desistió, en ambos casos, debido a la capacidad de movilización y agencia de las dos organizaciones. Mientras no sucedió lo mismo con la Fundación Pachamama (diluida en 2012) que en su defensa apostó por una vía jurídica. El Decreto 16 que impide que las organizaciones de sociedad civil participen en asuntos políticos, ha sido denunciado en varias ocasiones (CONAIE y la FIDH por ejemplo) por inconstitucional y no procedente frente a la ley, pero estas observaciones no han tenido asidero en la Corte Constitucional o la Asamblea Nacional. Frente a la inviabilidad jurídica, al parecer, el mecanismo más adecuado ha sido la presión social, la comunicación alternativa y la acción directa. Este hecho genera un significado en la contienda política del período correísta, el fortalecimiento del estado jurídico-punitivo no es suficiente mientras existan espacios de autonomía para construir mecanismos propios de sociedad civil. Lo máspreciado en esos

151

3 La organización ecologista Acción Ecológica denunciaba el 20 de diciembre de 2016 en su página web la solicitud de procedimiento administrativo de cierre (extinción y disolución) de su organización solicitada por el viceministro de Seguridad Interna al ministro del Ambiente, de nuevo, por no ceñirse a los fines y objetivos para los cuales fue constituida. Según se cita en su web: “la decisión administrativa, de acuerdo a la notificación del Ministerio del Interior al Ministerio del Ambiente (MDI-VSI-2016-00033), fue tomada por difundir ‘los graves impactos ambientales y al ecosistema que resultarían de la actividad extractivista’ en la Cordillera del Cóndor y por ‘alertar sobre la violación de derechos humanos de las comunidades que viven en esta zona’”. (Acción Ecológica, 2016) Paradójicamente, la organización fue constituida para la defensa de los derechos de la naturaleza en el marco del Buen Vivir.

momentos de conflicto con el Estado, es la defensa de la autonomía. (Iturralde, 2017)

En Bolivia, las dinámicas al respecto no son muy diferentes. Un ejemplo de ello pudo verse ya en la Cumbre Climática de Cochabamba de 2010, cuando algunas organizaciones indígenas como el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) decidieron conformar la “Mesa 18” ante la negativa del gobierno de Evo Morales de habilitarla, para poder debatir respecto a los daños ambientales generados por las empresas mineras en los poblados bolivianos de Corocoro, Liquimuni, San Cristóbal, La Joya, y en los ríos Lauca y Poopó. Resulta revelador que, en su declaración, la Mesa 18 denunció que los planes de desarrollo implementados por los gobiernos de la región, incluso aquellos con ideología de izquierda, “sólo reproducen el esquema desarrollista del pasado”, y exigieron “cambiar el modelo de pseudo desarrollo que privilegia las exportaciones de materias primas” (Bolpress, 2010).

Actualmente, uno de los conflictos desarrollo-Estado-pueblos originarios más significativos que se están desarrollando en Bolivia se sitúa en el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré (TIPNIS). Se trata de la construcción del tramo II de la carretera entre Villa Tunari- San Ignacio de Moxos que el gobierno del MAS pretende hacer pasar por el centro del territorio indígena. Proyecto al que los pueblos originarios de la zona llevan años oponiéndose. El 25 de septiembre de 2016 la radio boliviana Somos Sur emitía un programa en memoria de la violenta represión que el gobierno del MAS llevó a cabo en Chaparina contra la manifestación pacífica de las comunidades indígenas que marchaban para pedir la paralización de la construcción de la mega carretera que atravesaba el TIPNIS. En esa marcha del 25 de septiembre de 2011 (la octava), unos 1500 indígenas caminaron más de 60 días desde Trinidad hasta La Paz (Somos Sur, 2016). Por la noche, en Chaparina (Beni) fueron reprimidos por la policía que arremetió contra las y los marchantes de forma violenta, intentando disolver la marcha. José Luis Saavedra, profesor de la Universidad Mayor de San Andrés, visibiliza la voz de algunos de los marchantes en el medio de comunicación Erbol Digital a través de un artículo que relata los hechos acaecidos aquella noche. Estas voces narran que el operativo policial trató de reprimirles mediante golpes, gases, amenazas e intentos de secuestro mientras les repetían que tenían que hacerles caso y colaborar con ellos: “por su propia seguridad” (Saavedra, 2014: 1). Finalmente, el operativo fue detenido por las acciones de

los habitantes de las poblaciones de San Borja y Rurrenabaque que: “cerraron el paso a las caravanas policiales y retuvieron a los vehículos que trasladaban a los marchistas detenidos y les obligaron a liberarlos” (Ibídem). Los hechos narrados por Saavedra se suceden en diferentes medios de comunicación del país (La Razón, 2012; Página Siete, 2016), señalando la impunidad al respecto, a pesar del tiempo que va pasando (Somos Sur, 2016).

A pesar de todo, la marcha consiguió llegar a La Paz y forzar la promulgación de la ley corta de preservación del TIPNIS: Ley 180 y la correspondiente declaración de intangible. De nuevo, ante la acción popular y ante la presión del movimiento indígena, junto al respaldo del pueblo boliviano, el gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) no sólo se vio obligado a detener el megaproyecto en ese tramo, sino que prohibió el paso de cualquier carretera por el parque nacional. Sin embargo, esta es una lucha que permanece abierta, ya que el presidente Morales ha señalado varias veces que la carretera a través del TIPNIS se construirá: “con Evo o sin Evo” (Página Siete, 2016), y que existen varios proyectos de infraestructura (puentes) para las tierras redistribuidas a los coccaleros dentro del TIPNIS. La población indígena se ha pronunciado sobre esto, denunciando que es una violación directa de la Ley 180 y que tomarán las medidas oportunas, incluyendo la movilización popular, si se intenta llevar a cabo el proyecto (Somos Sur, 2016).

153

Conclusiones

En el marco de una modernidad globalizada y capitalista, el desarrollo (y sus variantes) se articula como un modelo de transformación planificada, cuyo objetivo pretende alcanzar un estadio superior (mejor) para y por sus integrantes, conformándose como el discurso y la praxis, por excelencia, en pos de alcanzar la modernidad representada (hegemónica). Un discurso y una práctica que logra vincular impositivamente el conocimiento y el poder que se genera en una racionalidad concreta sobre las distintas racionalidades que han existido en cada lugar. En el caso presentado, la racionalidad indígena fue supeditada a una lógica colonial y mestiza que define las formas de *ser, estar y hacer* en el mundo.

Aunque la racionalidad indígena se ha (re)construido históricamente desde una oposición-similaridad con lo mestizo bajo una ininterrumpida ventriloquía y tutela de las distintas estancias público-privadas hasta convertirse en un sujeto-actor del desarrollo, también ha sido

capaz de articular espacios propios de resistencia a través de la acción popular directa que cuestiona esta (re)construcción jerarquizada. Tras haber conseguido, mediante un largo proceso de lucha, *hacer lo indígena político* y posicionarlo en la agenda mundial, queda aún un largo camino para lograr una autonomía real fuera del tutelaje y la ventriloquía presentes incluso en un Buen Vivir y un Vivir Bien que siguen (re)creando un tipo de *indígena ideal* tutelado que se acerca más a un buen consumidor que a una persona con capacidad y agencia de ejercer su autonomía como indígena.

En la última década, con la llegada al poder de Alianza País (Ecuador) y el Movimiento al Socialismo (Bolivia) se inició una despolitización de las organizaciones indígenas de base y de la población civil bajo una asimilación consentida a una promesa de revolución y cambio que, a pesar de haber logrado un indiscutible posicionamiento político y una adscripción a la Carta Magna de los dos países, en la práctica ha conseguido una desarticulación de la protesta de los movimientos sociales y de los pueblos originarios, con la premisa de saber lo que *es bueno para los pueblos originarios*, pensado y accionado verticalmente desde unas élites. Asimismo se ha generado una homogeneización de necesidades, identidades y cosmovisiones nativas bajo un lema desvirtuado en el que “cabe todo” y que justifica cualquier actuación estatal en pos de un ideal Buen Vivir y Convivir Bien que poco se alejan de otros modelos desarrollistas y que siguen alimentando estrategias neoliberales revestidas con trajes recurrentes de la izquierda de participación social, revolución y cambio. No obstante, en los diferentes espacios y territorios existen experiencias que reproducen algunos aspectos que se aproximan a la cosmovisión de un *Sumaq Alli Kawsay* o *Suma Qamaña* indígenas y que quieren apartarse de los sistemas económicos hegemónicos en sus espacios globa-locales. Asimismo, existen otros espacios donde el desarrollo empieza a ser cuestionado de forma práctica y donde siguen escuchándose voces de descontento y acciones de protesta y movilización que ponen de manifiesto la precariedad democrática que encierran tanto el Buen Vivir como el Convivir Bien que se están implementando.

Fecha de recepción: febrero 2017
Fecha de aprobación: mayo 2017

REFERENCIAS:

Acción Ecológica. (2016) ¡Urgente. Cierre de Acción Ecológica! En línea. 20/12/2016. <http://www.accionecologica.org/component/content/article/2056-2016-12-20-23-42-51> [consultado el 13 de enero de 2017]

Bolpress. (2010) Declaración de la Mesa 18 de la Conferencia Mundial de los Pueblos por el Cambio Climático. En prensa. 21/4/2010. <http://www.bolpress.com/?Cod=2010042105> [consultado el 13 de enero de 2017]

Calestani, Melania. (2013) *An Anthropological Journey into Well-Being. Insights from Bolivia*. London, Springer.

Cannell, Charles y Kahn, Robert. (1993) La reunión de datos mediante entrevistas. En: Festinger León y Katz Daniel, (comps.). *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*. Barcelona, Paidós, pp. 310-352.

Caria, Sara y Domínguez, Rafael. (2016) Ecuador's Buen vivir. A New Ideology for Development. *Latin American Perspectives*, 206 (43/1), 18-33.

Concejala de la municipalidad de Cuenca. (2013) Entrevista. Cuenca, Ecuador. Noviembre de 2013. 10:00 am.

Correa, Rafael. (2013). Extracto del enlace ciudadano número 339, Plaza Grande, Quito, Ecuador, septiembre, 2013. https://www.youtube.com/watch?v=Gtd83qN_baI [consultado el 16 de enero de 2017].

Cruces, Francisco, Ángel Díaz de Rada, et al. (2003) ¿Confianza, cosmética o sospecha? Una etnografía multisituada de las relaciones entre instituciones y usuarios en seis sistemas expertos en España. *Alteridades*, 13 (25), enero-junio, 77-90.

Cubillo-Guevara, Ana e Hidalgo-Capitán, Antonio. (2015) El Sumak Kaw-say genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 10 (2), 301-333.

Das, Veena y Deborah Poole (eds.). (2008) *El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas*. Cuadernos de Antropología Social, 27, 19-52.

Das, Veena y Deborah Poole (eds.). (2004) *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe, SAR Press.

De la Maza, Francisca. (2012) Etnografía de las prácticas sociales y negociaciones en la política indígena actual. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 22, 85-100.

Del Álamo, Óscar. (2006) Desigualdad y emergencia indígena en Bolivia. *Gobernanza*, 44, 721-727.

Del Álamo, Óscar. (2004) Bolivia indígena y campesina, un panorama de conflictos e identidades. En: Prats Joan, (dir.). Diagnóstico Institucional “Bolivia: el desarrollo posible, las instituciones necesarias”. Barcelona, Instituto Internacional de Gobernabilidad, 539-598.

Domínguez, Rafael y Caria, Sara. (2014) La ideología del Buen Vivir: la metamorfosis de una «alternativa al desarrollo» en desarrollo de toda la vida. Pre-textos para el debate, 2, 1-52.

Escobar, Arturo. (2007 [1995]) La invención del Tercer Mundo. Caracas, El Perro y la Rana.

Esteva, Gustavo. (2000 [1992]) Desarrollo. En: Viola Andreu (comp.). Antropología del Desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina. Buenos Aires, Paidós, 67-102.

Foucault, Michel. (1979) Microfísica del Poder. Madrid, La Piqueta.

Giddens, Anthony. (1999) Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas. Madrid, Taurus.

Giddens, Anthony. (1994) Consecuencias de la modernidad. Madrid, Alianza.

156

González Suarez, Águeda. (2005) Identidades colectivas y discursos sobre el sujeto indígena”. AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, 41. <http://ehis.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=3&hid=116&sid=f918a20c-8fcd-4ec5-9bf1-79d513eb8cec%40sessionmgr115>, [consultado el 15 de diciembre de 2016].

Guerrero, Andrés. (1998) Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria. Iconos-Revista de Ciencias Sociales. 4, marzo, 112-122.

Guerrero, Andrés. (1997) Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación. Nueva Sociedad, 150, julio-agosto, 98-105.

Guerrero, Andrés. (1994) Una imagen Ventrílocua: El discurso liberal de la “desgraciada raza indígena” a fines del siglo XXI. En: Muratorio, Blanca. Imágenes e imagineros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX. Quito, FLACSO, pp.197-243.

Gundermann, Hans; Foerster, Roelf y Vergara, Jorge. (2003) Mapuches y aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos de los ciudadanos. Santiago de Chile, Universidad de Chile, PREDES, RIL.

Hernández, María Isabel. (2009) Sumak Kawsay y Suma Qamaña, el reto de aprender del Sur: reflexiones en torno al buen vivir. Revista de Ciencias Sociales, 4, 55-66.

Iturralde, Pablo (2017). Entrevista. Quito, Ecuador. Enero de 2017.

Joseph, Gilbert y Nugent, Daniel (coord.). (2002) Aspectos cotidianos de la formación del estado. México, Ediciones ERA.

Lagos, María y Pamela Calla. (2007) El Estado como mensaje de dominación. En: Lagos, María y Calla, Pamela. Antropología del Estado. Cuadernos de Futuro, 23, La Paz, PNUD.

La Izquierda Diario. (2015) Rafael Correa amenaza desalojar al Movimiento Indígena de la CONAIE. En prensa. 6/01/2015. <http://www.laizquierdadiario.com/Rafael-Correa-amenaza-desalojar-al-Movimiento-Indigena-de-la-CONAIE> [consultado el 15 de diciembre de 2016].

La Razón. (2012) Tras un año de la represión en Chaparina hay un solo detenido. En prensa. 24/9/2012. http://www.la-razon.com/index.php?url=/nacional/ano-represion-Chaparina-solo-detenido_0_1693630651.html [consultado el 15 de diciembre de 2016].

Llanos, Mariano. (2009) Epistemología de las Ciencias Sociales. Lima, UNMSM.

Martí i Puig, Salvador y Bastidas Cristina. (2012) ¿Ha cambiado la protesta? La coyuntura actual de movilizaciones en Bolivia y Ecuador. Íconos. Revista de Ciencias Sociales, 44, septiembre, 19-33.

157

Mignolo, Walter. (2003) Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid, Akal.

Ministerio de Inclusión Económica y Social (MIES) (2014). Resolución administrativa N°0196 del 11 de diciembre de 2014. <http://www.eltelegrafo.com.ec/images/eltelegrafo/banners/2014/12-12-14-Notificacion-fin-comodato-CONAIE.pdf>, consultado el 12 de enero de 2017.

Ortiz, Santiago. (2009) ¿Comuneros kichwas o ciudadanos ecuatorianos? La ciudadanía étnica y los derechos políticos de los indígenas de Otavalo y Cotacachi, Tesis de Doctorado en Estudios Políticos. Quito, FLACSO.

Pacari, Nina. (2015). Nina Pacari: “El movimiento indígena es el único que está profundamente organizado”. Nota en prensa. 3/1/2015. El Comercio. Ecuador. <http://www.elcomercio.com/actualidad/nina-pacari-movimiento-indigena-unico.html> [consultado el 10 de enero de 2017]

Página Siete. (2016) La carretera por el TIPNIS se construirá “con Evo o sin Evo”. En prensa. 24/11/2016. <http://www.paginasiete.bo/nacional/2016/11/24/carretera-tipnis-construira-con-evo-118094.html> [consultado el 15 de enero de 2017]

Página Siete. (2012) Especial. Represión en Chaparina. En prensa. 25/9/2012. <http://www.eldeber.net/represionp7.pdf> [consultado el 15 de enero de 2017]

Pequeño, Andrea. (2007) Imágenes en disputas. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas. Quito, FLACSO, ABYA-YALA, UNFPA.

Polo Bonilla, Rafael. (2009) Ciudadanía y biopoder: las sugerencias de Andrés Guerrero (Tema central). Ecuador Debate. Pensamiento crítico, 77, agosto, 125-137.

Saavedra, José Luis. (2014) Masacre de Chaparina. En prensa. 15/8/2014. http://www.erbol.com.bo/opinion/awqa_runa/masacre_de_chaparina [consultado el 15 de enero de 2017]

Sharma, Aradhana y Gupta Akhil (eds.). (2006) *The Anthropology of the State. A Reader*. Malden, Blackwell Publishing.

Sieder, Rachel (ed.). (2002) *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Nueva York, Palgrave MacMillan.

Somos Sur (2016). A 5 años de la represión en Chaparina. En prensa. 21/9/2016. <http://www.somossur.net/economia/no-a-la-carretera-por-el-tipnis/1872-a-5-anos-de-la-represion-en-chaparina.html> [consultado el 10 de enero de 2017]

Stavenhagen, Rodolfo. (2010) *Los Pueblos Originarios: el debate necesario*. Buenos Aires, CLACS- Instituto de Estudios y Formación de la CTA.

Stavenhagen, Rodolfo. (2001) *La cuestión étnica*. México D.F., El Colegio de México.

Stavenhagen, Rodolfo. (2000) *Derechos humanos de los pueblos indígenas*. México D.F., Comisión Nacional de Derechos Humanos,

Tanaka, Martín. (2005) *El regreso del Estado*. En: Vich, Víctor. *El Estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 91-110.

Técnico de la Corte General de Justicia del Azuay. (2013) Entrevista. Cuenca, Ecuador. Noviembre de 2013. 15:00 pm.

Técnico de la municipalidad de Sucre. (2013) Entrevista. Sucre, Bolivia. Diciembre de 2013. 10:00 am.

Valles, Miguel. (2002) *Entrevistas cualitativas. Cuadernos metodológicos 32*. Madrid, CSIC.

Van Dijk, Teun. (2003) *Ideología y discurso*. Barcelona, Ariel.

Van Dijk, Teun. (1990) *La noticia como discurso: Comprensión, estructura y producción de la información*. Barcelona, Paidós.

Wanderley, Fernanda. (2009) *Prácticas estatales y el ejercicio de la ciudadanía: encuentros de la población con la burocracia en Bolivia*. Íconos, 34, 67-79.

Wodak Ruth. (2002) *Methods of Critical Discourse Analysis*. Londres, SAGE.

Ni pluriculturales, ni multiculturales, ni plurinacionales. Una propuesta hacia la emancipación de los aymaras, quechuas y kichwas

Neither pluricultural nor multicultural, nor plurinational. A proposal for the emancipation of the Aymara, Quechua and Kichwa

Yaneth Katia Apaza Huanca¹
Universidad Carlos III de Madrid – ESPAÑA

RESUMEN

El artículo muestra cómo el paradigma de Estado, en todas sus vertientes políticas e históricas, ha negado la identidad y humanidad de los aymaras y quechuas (Bolivia) y kichwas (Ecuador) de forma continua y prolongada, constituyéndose finalmente, en un eje de opresión estructural de dominación poscolonial. A partir de esta realidad, se propone un cambio de perspectiva más justa y verdadera, pero desde los aymaras, quechuas y kichwas. Presentando su paradigma identitario el: *Suma Qamaña, Sumak Kawsay*, como una propuesta milenaria, histórica, e identitaria. La importancia de su propuesta reside en que es un “todo inter-relacionado” que se extiende desde lo geográfico, político-gubernativo, económico y social, y que rompería naturalmente el paradigma de Estado, llevándoles históricamente a su emancipación.

Palabras clave: Aymara, quechua, kichwa, paradigma, Estado.

ABSTRACT

The article shows how the paradigm of State, in all its political and historical aspects, has denied the identity and humanity of the Aymaras and Quechuas in Bolivia; as well as the Kichwas in Ecuador. This has been done in a continuous and prolonged form culminating in structural oppression from postcolonial domination. In view of this reality a more just and true perspective for change has been proposed by the Aymaras, Quechuas and Kichwas; presenting their identity paradigm: *Suma Qamaña, Sumak Kawsay*, as a millennial, historical, and as well as an identity proposal. The importance of this proposal is that it is a “holistic” approach which includes the geographical, political/governmental, economical, and social aspects. This, of course, breaks the paradigm of State which would lead to emancipation.

Key words: Aymara, quechua, kichwa, paradigm, State.

¹ Doctora y Máster en Estudios Avanzados en Derechos Humanos por la Universidad Carlos III de Madrid, España. Máster en Derecho Económico por la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Bolivia. Licenciada en Ciencias Jurídicas y Políticas por la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia, Correo electrónico: vivanka333@gmail.com

Introducción

La propuesta central² de este artículo no se enmarca dentro del paradigma de Estado que ha permanecido por siglos en América Latina y cuya genealogía tiene su origen en el eurocentrismo, sin importar la forma de organización política-jurídica que haya tomado en las últimas décadas: la pluriculturalidad, la multiculturalidad o la plurinacionalidad.

Así, el Estado nace como una imposición³ y aunque en sus posteriores momentos históricos logrará cierta aceptación, ésta pronto se convertirá en una forma “legal” de dominación poscolonial que llevará cíclicamente a los denominados pueblos indígenas a una continua negación de su identidad, al llegar incluso hasta el genocidio. Y en el caso concreto de estudio, además de los problemas planteados, llevará a los aymaras, quechuas (Bolivia) y kichwas (Ecuador) a una total descomposición/ desestructuración de su identidad milenaria (Yampara, 2015) basada en su paradigma de vida: el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir), *Suma Qamaña* (Vivir Bien); que involucra, desde su cosmovisión, tres lineamientos principales no separados:

- a) Tierra y territorio, desde el *ayllu*, *marka*, *suyu*, señorío, Kollasuyu (Bolivia), Chinchaisuyu (Ecuador), Kontisuyu y Antisuyu, que llegan a formar finalmente el gran Imperio del Tawantinsuyu⁴.
- b) Sistema de administración político-gubernativo del *ayllu*, *marka*, *suyu*, señorío de la tierra y del territorio, o de la *uta* o casa, a través del *thakhi* o democracia sui generis del *ayllu*, por medio del *muyu* o rotación.
- c) Sistema económico-productivo milenario o *luraña ruway*, de la *uta* o casa (en versión macro es *Tawantinsuyu* y en lo micro es *ayllu*-comunidad) con el *ayni*, *mit'a* y *mink'a* (economía de la reciprocidad).

De tal forma que la unión de estos tres elementos demostrará que es una identidad viva “inter-relacionada en un todo” y que no puede se-

2 Originalmente, la propuesta fue presentada el 9 de mayo de 2016, en la exposición de la tesis doctoral “Hacia la emancipación de los aymaras, quechuas y kichwas por medio de su paradigma identitario: Suma Qamaña, Sumak Kawsay”, en la Universidad Carlos III de Madrid, España.

3 La historia ratifica que el ente “Estado” como sistema político y jurídicamente organizado será influenciando por la élite política y social de cada momento histórico

4 El *ayllu* o comunidad formará otra unidad mayor llamada *marka* o pueblo, la unidad de varias *markas* constituirá *layas* o *wawanis*, y la unidad de varias *layas* o *wamanis* constituirá los *suyus*; por tanto, el *suyu*, es también el *ayllu*, pero en versión macro, y la unidad de cuatro grandes *suyus* formará cuatro *tawas*: Kollasuyu, Antisuyu, Chinchaisuyu, Quntisuyu, constituyendo todos juntos el gran Tawantinsuyu (Apaza Huanca, 2016:172).

pararse o fragmentarse, puesto que cada uno de sus elementos es fundamental para su funcionamiento.

Por ello, este artículo se dividirá en dos partes fundamentales a modo de tesis y antítesis. En la primera, se hará un recorrido histórico (sucinto) para demostrar la negación de la humanidad e identidad de los aymaras, quechuas y kichwas, el cual además identificará cuatro paradigmas coloniales y poscoloniales vigentes en la actualidad que desvirtúan y desestructuran la expresión subjetiva y objetiva de su identidad milenaria. De esos cuatro paradigmas encontrados haremos hincapié en el paradigma de Estado. La segunda parte, es decir: la antítesis, consistirá en plantear una respuesta (solución) a estos conflictos planteados. Esta solución partirá desde “ellos”, con su propio planteamiento milenario: el *Suma Qamaña*, *Sumak Kawsay*, que es su identidad “inter-relacionada en un todo”, puesto que comprende lo geográfico, político-gobernativo, económico y social.

La comprensión del *Suma Qamaña*, *Sumak Kawsay* desde “ellos” les llevará a su emancipación/libertad, al eliminar la ideología del indigenismo que opera por medio de la asimilación e integración, y del neo-indigenismo, ambas presentadas como políticas de desarrollo y civilización y mimetizadas actualmente en los estados de Bolivia y Ecuador desde la plurinacionalidad, cuyos resultados han vuelto a desembocar en una perenne tutela. Finalmente, y a modo de síntesis, concluiremos con algunas reflexiones acerca del tema planteado.

Elementos de negación por medio de la historia de la humanidad e identidad de los aymaras, quechuas y kichwas. La creación del paradigma de Estado.

How many roads must a man walk down, before you can call him a man?...
How many years can some people exist, before they're allowed to be free?...
 Bob Dylan

Desde sus inicios el Estado ha continuado y constituido un orden jurídico, político, económico y social de continua negación hacia la identidad y humanidad de los aymaras, quechuas y kichwas, es decir: que históricamente se ha negado aceptar los que “ellos” han sido. Por lo que esta negación de identidad puede ser caracterizada como prolongada. Recordemos que en un primer momento histórico, el período colonial⁵, comienza la negación de su identidad (Apaza Huanca, 2016) e

⁵ El período histórico colonial con elementos de negación hacia las identidades aymaras, quechuas y kichwas puede ser comprendido entre los años 1532-1809.

incluso de su existencia (Ginés de Sepúlveda, Menéndez Pelayo y García-Pelayo, 1982). Esta situación continuará durante todo el período colonial por medio de la esclavitud, tiranía y servidumbre (yanaconaje, mita, obraje, encomienda) de parte de los conquistadores (De Las Casas, 1972: 63).

Así, el período histórico colonial puede ser caracterizado como el inicio de la deconstrucción de su identidad como tal o de su muerte paulatina en todos sus niveles: histórico, geográfico, político, económico y social (Guaman Poma de Ayala, 1615-1616: 370-437). Y la construcción de un sujeto ajeno a ellos mismos, denominado “indio” o “indígena”, con una connotación de inferioridad e instrumentalización humana por ser considerados bestias o casi bestias (Sublimis Deus del Papa Paulo III), en un lenguaje concebido a partir del modelo y pensamiento del vencedor de la época, el conquistador, el colonizador o el criollo.

Estamos entonces ante el nacimiento de dos paradigmas⁶ (Bunge, 2001: 159) no perecederos: el primero el de la “denominación”, puesto que a partir de la estructura denominativa del “otro” en su lenguaje se degenerará al ser humano representado por la identidad aymara, quechua y kichwa, al presentarla completamente distinta de como “ellos” se interpretan. Y el segundo paradigma, y que se sumará coetáneamente e indivisiblemente al primero, será el de la interpretación de “raza”, según el cual unos hombres, considerados “superiores (vencedores)”, pueden gobernar y los otros, considerados “inferiores (vencidos)”, no lo pueden hacer, dando lugar a un establecimiento de jerarquías. De esta manera, este establecimiento de jerarquías creará una relación asimétrica y permitirá imponer al vencedor su característica de superioridad y mantenerse en una posición de statu quo durante los siguientes siglos y, desde el otro lado, los vencidos aceptarán y actuarán de forma estática e inferior, admitiendo todo el sistema impuesto⁷ de dominación, explotación y tiranía, en su consciente y subconsciente de manera natural y antinatural, dando lugar a un actuar abigarrado y a la muerte paulatina de su propia identidad aymara, quechua y kichwa.

164

6 Mario Bunge utiliza el siguiente axioma para desarrollar un paradigma: P=<B, H, P, A, M>, e interpretando el mismo, hacia la creación de la identidad de negación de los aymaras, quechuas y kichwas, resultará el siguiente enunciado: donde P es un cuerpo B de conocimientos de trasfondo, es decir el contexto de la historia que junto un conjunto H de hipótesis específicas del tema o las suposiciones acerca de su identidad e ideas dominantes coloniales y poscoloniales, contienen una problemática P o un conjunto de problemas, además un objetivo A: continuar con el dominio y tutela, y una metódica M que vendría a ser la apropiación del lenguaje (Apaza Huanca, 2016: 168).

7 El sistema impuesto abarca lo geográfico, político, jurídico, económico y social

Sin duda, estamos por una parte, ante la construcción histórica de la “identidad indígena” por medio de la denominación de: indios, indígenas, campesinos, comunidades indígenas, originarias o pueblos y naciones indígenas (en los siguientes siglos), y el inicio de la deconstrucción de los *jaques*, *runas*, *ayllus*, *markas*, *suyus*, *señoríos aymaras*, *quechuas* y *kichwas* por medio de estructuras o de paradigmas desde el vencedor, cuyo sistema de ideas o creencias serán persistentes hasta convertirse en “manías coloniales y poscoloniales”, puesto que continúa y repetitivamente se adscribirán en la interpretación de los aymaras, quechuas y kichwas, mismos que los harán permanecer por siglos en un continuo proceso de tutela.

Posteriormente, a esta creciente y unívoca voz de construcción del “otro” en la historia y por medio del vencedor, se unirá el siguiente período histórico: el poscolonial, con la conformación de estados republicanos (1809-1950): Bolivia en 1825 y Ecuador en 1830. Ahora los “indios” serán “pongos y siervos indígenas”, pero ya no de la Corona española, sino de los grandes latifundistas. Puesto que se instalarán en América nuevos estados al estilo europeo, pero con la vieja manera de pensar y funcionar de las sociedades coloniales. El vencedor tomará forma en la privilegiada élite terrateniente que luego se convertirá en oligarca. Ésta se autodenominará como “ciudadanos” y creará un supuesto Estado de derecho de minorías con una mayoritaria población “india, indígena”, no considerada como “ciudadanos” porque no sabía leer ni escribir (Constitución de Bolivia de 1825) y no había alcanzado un determinado patrimonio económico (Constitución del Ecuador de 1830).

Este será uno de los momentos más nefastos para los aymaras, quechuas y kichwas, pues no podrán alcanzar el significado de ser hombres, cuyo equivalente era ser ciudadano, convirtiéndose nuevamente en un sostén utilitario humano por medio de la servidumbre. Además, esta inequidad permitirá a la élite terrateniente, crear normas que permitan el desmembramiento y usurpación “legal” del territorio de los *ayllus*, *markas*, *suyus*, *señoríos aymaras*, *quechuas* y *kichwas*.

Estos hechos dan a entender que esta germinando un tercer paradigma: el de la falsa representatividad e ilegitimidad de los Estados de Bolivia y Ecuador a partir de la construcción de una ciudadanía que es exclusiva de una minoría dominante. La ilegitimidad se mostrará desde el primer momento de la creación de los estados, porque se asentarán en el despojo y usurpación de la tierra y territorio de los *aymaras*, *que-*

chuas y kichwas. La historia nos demuestra que aun teniendo ellos los títulos que provenían desde la Corona y los reconocían como *ayllus*, *markas*, *suyus* y señoríos, los estados crearán normas de mayor rango⁸ que los desconocerán y los despojarán continuamente.

Su falsa representatividad estará amparada por la Constitución Política del Estado elitista de la que emanarán autoridad y legalidad. A ésta se unirá la ciudadanía que no nacerá participativa, sino exclusiva, cuyos requisitos solo los podían cumplir los dominantes. Y será a partir de estos instrumentos jurídicos y políticos que negarán la existencia y participación de la gran mayoría poblacional aymara, quechua y kichwa hasta los años cincuenta del siglo XX.

Aunque en la década de los sesenta del siglo XX se ven pequeños atisbos de autoafirmación de parte de los aymaras, quechuas y kichwas a través de la creación de su propia ideología: el “indianismo” en Bolivia, que cuestionará esa realidad de desprecio, segregación racial, dominio y tutela etnocida expandida por el indigenismo, no será suficiente, porque el Estado ya había tomado una nueva posición interna a través del sistema político nacionalista. Su meta era crear una sola nación, según el paradigma de un Estado homogéneo y, al ser su realidad social totalmente distinta a este imaginario, empezará a plantearse formas de alcanzar esa unidad en una identidad boliviana y ecuatoriana, por medio de una raza común y una lengua común que impactarán dramáticamente a los *jaques*, *runas*, *markas*, *suyus*, señoríos aymaras, quechuas y kichwas, que habían adquirido durante esta época un significativo de “problema humano”, de tal manera que las políticas y estrategias de asimilación e integración a través del indigenismo irán más lejos y el paradigma de Estado ideal se tornará etnocida y genocida (Sanjinés, 1969).

Los reformas jurídicas y políticas durante los años cincuenta en Bolivia y los años veinte en Ecuador abrirán una puerta hacia la identidad negada de los “indígenas”, dando lugar al reconocimiento de la ciudadanía, sin embargo, también nacerá otro significativo que se impondrá sobre la identidad indígena, el de “campesino”, por su relación con la

8 Algunos datos históricos al respecto de Bolivia. El Decreto de Trujillo por Simón Bolívar (1824); Antonio José de Sucre (1826-1827) la cual trató de eliminar la propiedad comunal; el Presidente Mariano Melgarejo (1864-1871) dicta el Decreto de 20 de marzo de 1866 que dejaba a los indígenas como enfitéutas, es decir como inquilinos en tierras del Estado (Mendieta, 2006); Tomas Frías en 1874 da una segunda iniciativa para la Ley de Exvinculación (Condarco, 1965: 41-42). En Ecuador, el período comprendido entre 1845 y 1890, se caracterizará por la presencia inglesa y sus alianzas con la burguesía de Guayaquil, serán alianzas liberales-conservadoras que consolidarán los intereses de los hacendados terratenientes serranos (Canelos, 1980).

tierra. Esta nueva forma de ser identificados como “indio, indígena y campesino” traerá nuevas formas de asociarse y reconocerse en sindicatos agrarios, federaciones y confederaciones. Esta será una forma de liberación social del constante desprecio y avasallamiento en el que vivían. Estos significantes negativos que se habían acumulado en cuanto a la valoración humana, expresados mediante el denominativo de “indio o indígena” como identidad, darán como resultado la ambivalencia y el desarraigo en el ser aymara, quechua y kichwa, causando un fenómeno llamado “desindianización” (Bonfil, 1990: 80), por lo que muchos no permitirán ser señalados como “indios”, otros ya no vestirán ni intentarán pensar como “indios”, aunque en lo más profundo de su ser seguirán guardando su cosmovisión milenaria, transmitiéndola por medio de tradiciones orales dentro de sus sociedades. Efectivamente, ellos estarán viviendo una ambivalencia colonial (mestiza) que hasta el día de hoy se sigue manifestando.

Los años noventa del siglo XX son la manifestación del multiculturalismo neoliberal (1985-2000), cuando los movimientos indígenas de Bolivia y Ecuador, emergerán con fuerza, planteando el reconocimiento de su identidad a través de la tierra y el territorio y las modificaciones en el modelo económico neoliberal que habían adoptado ambos estados. También se luchará por un sistema de representación política más justo, sin embargo, sus reivindicaciones son aún parciales. Estas luchas y forcejeos de fuerzas antagónicas darán como resultado cambios en la Constitución boliviana en 1994 y la de Ecuador en 1998⁹, al aceptar forzosamente las reivindicaciones indígenas por medio de políticas multiculturales y pluriculturales. Así, la realidad de identidad “indígena” negada continuará en este paradigma de Estado, especialmente en Bolivia, donde el reconocimiento realizado es una forma imperfecta e injusta de representar la realidad de una mayoría “indígena” como si fuera una minoría. Sin embargo, en la medida que se intenta seguir negando, existirá una mayor toma de conciencia en los aymaras, quechuas y kichwas.

El paradigma de Estado desde el eurocentrismo tomará otra forma en la década de los años dos mil, en la que vuelven a emerger con mayor fuerza los movimientos “indígenas”, desestabilizando la estructura po-

9 Bolivia en 1994, aprobó la 1ª Reforma a la Constitución Política del Estado, estableció 35 disposiciones referidas a los “indígenas”, el primer cambio fundamental es el de la naturaleza de la nación boliviana que pasa a ser “multiétnica y pluricultural (art. 1). Ecuador en 1998, emite la nueva Carta Magna la cual declara, explícitamente en su art. 1, a Ecuador como un Estado... pluricultural y multiétnico, los arts. 83 y 84, reconocieron a los pueblos indígenas como parte del Estado.

lítica y social de los estados en vigencia y proyectando cambios profundos por medio de Asambleas Constituyentes, lo que lleva al nacimiento de “nuevos” estados plurinacionales (2008 y 2009)¹⁰, y que intentará reparar las injusticias de siglos hacia los “indígenas”. Sin embargo, este digno reconocimiento, al haberles otorgado la categoría de “naciones” (Bolivia) y “nacionalidades” (Ecuador), en la práctica oculta una continua negación a la identidad milenaria de los aymaras, quechuas y kichwas. Porque el sentido común grita que esta forma de reconocimiento y de supuesta descolonización es un continuo sistema de contención y una forma sutil de abierta negación, puesto que es una nueva interpretación foránea y ajena a los aymaras, quechuas y kichwas. Al contrario, es una nueva penetración colonial y poscolonial desde la civilización y modernidad, cuyo reconocimiento convierte a los ayllus, markas, suyus, señoríos aymaras, quechuas y kichwas en pre-modernos e incivilizados. Además, esta forma de reconocimiento de parte de los estados hace posible la continua desestructuración o fragmentación territorial de los ayllus, markas, suyus, señoríos aymaras, quechuas y kichwas, hechos que se sostienen al mantener la división cartográfica territorial con la que nacieron los estados, imponiendo departamentos, provincias, cantones.

Por otra parte, los aymaras, quechuas y kichwas no se expresan en pueblos, comunidades, naciones o nacionalidades dentro de un Estado, ellos se estructuran geográfica, política y económicamente en ayllus, markas, suyus, y señoríos, formando cuatro tawas, grandes parcialidades suyus o Tawantinsuyu. Históricamente, el Tawantinsuyu se ha extendido en varios países de América del Sur. Y hoy, rastreando el indicador de la lengua quechua¹¹ (Torero, 2005: 54-57) y aymara (Heggarty, 2008: 38, 39)¹², las cuales eran habladas en este Imperio, se

168

10 El proceso constituyente se inicia en Bolivia en 2006 y termina con la entrada en vigor de la nueva Constitución en febrero de 2009, mientras que en Ecuador el proceso inicia en 2007 para finalizar en 2008.

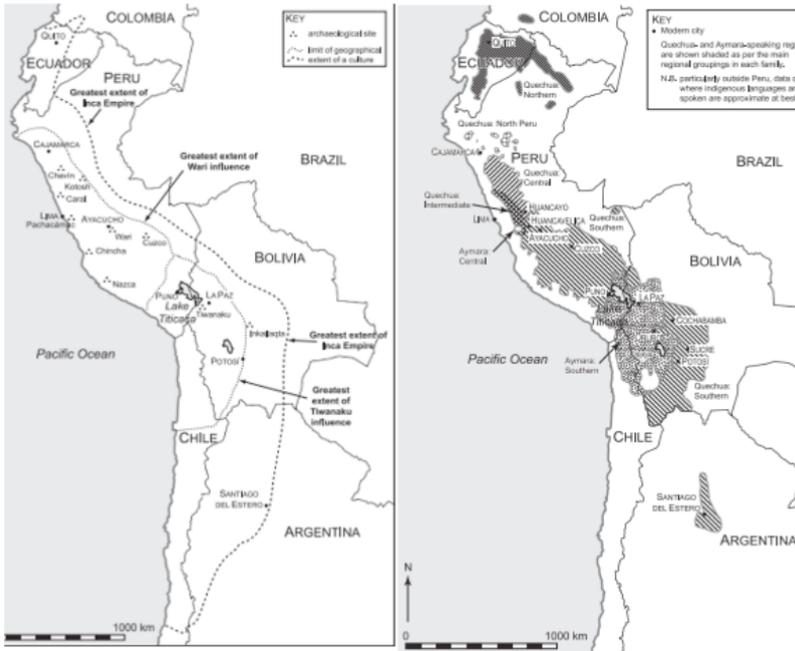
11 El investigador Alfredo Torero expresa que: “bajo el nombre de quechua se comprende hoy a una familia lingüística americana cuyos representantes se encuentran en cinco países de la mitad occidental de América del Sur: Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Argentina. Su presencia actual en tan extenso territorio, que antes incluía a Chile, y su marcada diversificación en lo que hoy podemos reconocer como varias lenguas quechuas, son resultantes de un movimiento expansivo iniciado en los primeros siglos de nuestra era e íntimamente vinculado con la historia de las sociedades andinas.” (Torero, 2005: 54-57) La diferenciación que realizamos entre quechua de Bolivia y kichwa del Ecuador en este artículo es solo una diferenciación de espacio geográfico; es decir, de ubicación espacial, puesto que el investigador agrupa bajo quechua o también kichwas a todos los habitantes que hablan esta lengua y habitan en diversos países.

12 El investigador Paul Heggarty en uno de sus artículos expresa que: “the Aymara-speaking area

puede deducir que la extensión geográfica del Tawantinsuyu (Hernández, 2010), o las cuatro tawas, podría abarcar el espacio geográfico de seis países (Ministerio de Cultura, s. f.: 89):

- Kollasuyu: occidente de Bolivia, norte y centro de Chile, noroeste argentino, sur del Perú.
- Chinchaisuyu: sierra y región amazónica del Ecuador.
- Kontisuyu: sur del Perú.
- Antisuyu: costa desértica del Perú, occidente de Bolivia, sur de Colombia¹³ (ver Imagen 1).

Imagen 1: La propagación de la unidad cultural y geográfica quechua y ayмара, bajo el indicador de la arqueología (derecha). Y la distribución actual de la lengua quechua y ayмара, según Heggarty.



Fuente: Heggarty, 2008: 38, 39. Elaboración: Propia.

to north and south. Aymara is spoken, then, across most of highland northern and western Bolivia, and into neighbouring parts of southernmost Peru and northern Chile.” (Heggarty, 2008: 38, 39) Además, en este mismo artículo nos muestra, a través de un mapa, la extensión del quechua y el ayмара en diferentes países de América del Sur.

13 La descripción del espacio territorial, se realizó observando el mapa que es presentado por el reconocido Luis Guillermo Lumbreras, cotejándolo con la investigación Hernández Astete, F. (2009).

Por tanto, esta visión desde aymaras, quechuas y kichwas, nos demuestra que su organización milenaria se extendía más allá de las fronteras actuales de los Estados de Bolivia y Ecuador (Argentina, Chile, Perú, Colombia). Por ende, un reconocimiento dentro de su contexto geográfico significaría la pérdida de la tierra y el territorio para los estados. Porque reconocer y reconstruir una identidad negada en lo geográfico, político, económico y social plantearía a los estados cambios demasiado profundos y estructurales que romperían sus actuales fronteras.

Por lo que este es el cuarto paradigma vigente en la actualidad: el de la interpretación por medio de la modernidad/desarrollo/nación homogénea y universal (capitalista occidental) a la supuesta pre-moderna “nación indígena” heterogénea y distinta. Así, al haber identificado los cuatro ejes de opresión que los habían contenido y falseado durante aproximadamente cinco siglos: a) el de la “denominación”, b) el de la interpretación por medio de la raza, c) la creación del paradigma de Estado y d) la interpretación por medio de la civilización y modernidad, a los ayllus, markas, suyus, señoríos aymaras, quechuas y kichwas como “nación” o “nacionalidad”; surgirá el sentido de la propuesta milenaria desde los *aymaras*, *quechuas* y *kichwas*, a partir de su propia interpretación y lenguaje¹⁴, mismo que ha pervivido por siglos, por tanto, no es una propuesta fugaz ni falaz. Su propuesta desde el “todo inter-relacionado” que es su identidad o *Suma Qamaña*, *Sumak Kawsay*, romperá naturalmente los paradigmas coloniales y poscoloniales en todos los ámbitos: geográficos, políticos-gubernativos, sociales, económicos, que han sido ejes de opresión en perspectiva civilizatoria moderna.

170

Así, entramos a la segunda parte del artículo, es decir, a la antítesis o la propuesta desde “ellos”, la cual les llevará a un verdadero proceso descolonizador, puesto que, si la descolonización es dejar atrás todos los elementos y estructuras coloniales y poscoloniales, la propuesta cobra más fuerza.

Afirmando una identidad negada desde su paradigma identitario: el Suma Qamaña, Sumak Kawsay.

En primer lugar, la propuesta milenaria desde “ellos” es una afirmación hacia su identidad negada por siglos, que ha permanecido históricamente, atravesando el período colonial y poscolonial, por medio de dos fenómenos. El primero, por la lucha constante de sus líderes a través de

¹⁴ Su lenguaje es iconográfico, también se encuentra la tradición oral, la conciencia y sub-consciencia colectiva, el universo simbólico, la sabiduría milenaria, los cuales se mantienen en el colectivo aymara, quechua y kichwa.

las rebeliones o movimientos “indígenas” aymaras, quechuas y kichwas en defensa de la tierra y el territorio.

En Bolivia, la reivindicación territorial se expresará históricamente con el *ayllu*-comunidad, cuya trayectoria objetiva y práctica es más clara desde 1980 (Fernández Osco, 2009: 151), hasta llegar contemporáneamente a la conformación del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) en 1997. En Ecuador, la lucha tomará un cauce distinto con la creación de distintas organizaciones “indígenas” en la década de los setenta (1975) y en 1980 la Federación de Centro Shuar planteará su propuesta de autodeterminación. Posteriormente, se empezará a plasmar el concepto de nacionalidades indígenas en diferentes organizaciones como la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) y el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE) que se convertirá en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la misma que planteará el Anteproyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas en 1998, en el que se pedirá la relectura de los “pueblos indígenas” como “nacionalidades” (Altmann, 2013: 25).

171

El segundo fenómeno se deberá a que el paradigma del *Suma Qamaña* (Vivir Bien), *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) es parte de su convivialidad y diario vivir en la “comunidad” y también fuera de ella. Muchas de sus características serán transmitidas oralmente y generacionalmente en el consciente, inconsciente y subconsciente del colectivo *aymara*, *quechua* y *kichwa*, como tradiciones o costumbres orales en la sociedad. Así, una vez comprendida la permanencia histórica y cotidiana del paradigma como parte intrínseca de la identidad, nace la importancia de afirmar su identidad negada durante siglos. Por lo que el proceso de restauración y re-constitución de las identidades aymaras, quechuas y kichwas debe entenderse como una vuelta cíclica al paradigma milenario¹⁵ del *Suma Qamaña*, *Sumak Kawsay*, entendido como un “todo inter-relacionado” en el que participarán diversos mundos en pluriverso armónico que cultiva valores y participa en la cultura de la vida (Yampara, 2015).

El “todo inter-relacionado” conlleva aspectos geográficos-ambientales, políticos, sociales gubernativos, económicos por el bien de todos, cuyos resultados nos darán una armonía, formando finalmente el paradigma identitario: el *Suma Qamaña*, *Sumak Kawsay* o el Buen Vivir, Vivir

15 Simón Yampara utiliza la palabra “milenario” para referirse al paradigma del *Suma Qamaña*-Vivir Bien, *Sumak Kawsay*-Buen Vivir, o *Nëndereko*-Vida Armoniosa (guaraní), haciendo una comparación con el paradigma Estado-nación que es “occidental centenario en los Andes”, a partir de la creación de los Estados en América Latina.

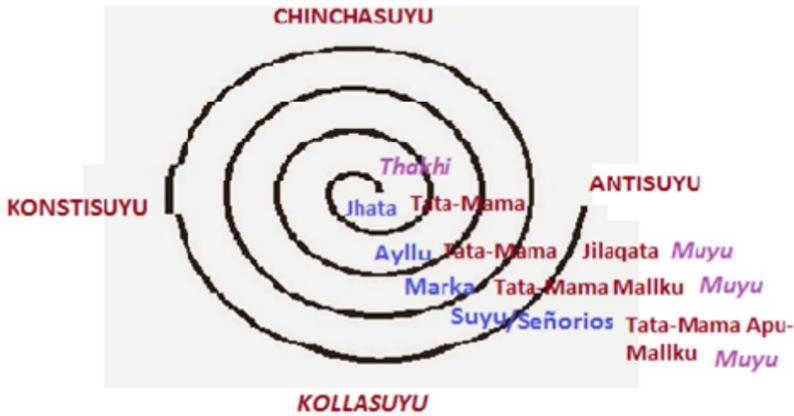
Bien. El “todo inter-relacionado” está representado iconográficamente por la *chakana*, símbolo de lo relacional, y ese “todo relacional o identidad” lo vamos a expresar en tres partes, aunque en la realidad funciona como uno solo. En el primer orden o *nayra* tiempo, por medio del método del *quip nayra* o mirando atrás para vivir el presente y organizar el futuro, el paradigma apunta a la necesidad de la re-territorialización del territorio ancestral a partir del *ayllu*, *marka*, *suyu*, señorío, Kollasuyu, Chinchaisuyu, Kontisuyu, Antisuyu, en ese sentido, se ha manifestado que la trayectoria práctica en Bolivia comienza aproximadamente en 1980.

Tras la concientización de su territorio por medio del *quip nayra* a partir del reencuentro de generaciones por medio de su memoria histórica oral (Fernández Osco, 2009: 15, 29), se comprende el porqué del largo actuar histórico de las rebeliones indígenas coloniales y poscoloniales en defensa de la tierra y el territorio. Puesto que, para que el paradigma funcione armónicamente, el territorio es fundamental. La armonía del paradigma en cuanto al territorio se debe a que cada pequeña fracción o *ayllu*-comunidad contiene un tiempo y un espacio “único”, es decir, un *pacha* único para cada uno, de tal forma que su similitud será parecida a las partes de un cuerpo humano vivo (Quispe López, Aguilar Calle, Rocha Grimoldi, Aranibar Cossio, Huanacu Bustos, Condori Uño, 2002: 84, 85). De tal forma que el desmembramiento o desestructuración de cada una de las partes o de sus partes en crecimiento: *marka*, *suyu*, señorío, Kollasuyu, Chinchaisuyu, Kontisuyu, Antisuyu, significa y significó la muerte paulatina de “ellos mismos”.

Esta forma de organización a partir de un espacio/tiempo o *pacha* se representa por un espiral de continuo crecimiento. El mismo se va a manifestar en toda su organización, desde lo geográfico, político-gubernativo, económico y social. En lo geográfico, éste va a ir creciendo desde el *ayllu*, *marka*, *suyu* y señorío que culminarán en cuatro *tawas*, grandes parcialidades *suyus*: Kollasuyu, Chinchaisuyu, Kontisuyu y el Antisuyu; juntos van a formar el gran Tawantinsuyu, representado por la *whipala* o bandera. Por lo que, una vez que se comprende la composición del *pacha* o espacio/tiempo y la manera en la que estructura su organización milenaria y funciona el “espacio” territorial geográfico, nos corresponde comprender como “ellos” interpretan el “tiempo”.

172

Imagen 2. Pacha o espacio/tiempo: sistema de autoridades en el *ayllu*, *marka suyu* y *señorío*.



Fuente: Fernández Osco, 2009: 85. Elaboración propia.

Para los aymaras, quechuas y kichwas, el tiempo se interpreta de forma cíclica, es decir, para “ellos” existe un “antes” *ñaw paq* y un “después” *quepa* (Stermann, 2009: 40), por lo cual el paradigma nunca ha dejado de ser, por eso es milenario. De ahí que es el mismo paradigma después de miles de años, pero que continuamente se va mejorando y volviendo generacionalmente de formas distintas a través de lo que denominan un *pachakuti* o momento de cambio de cada ciclo, donde se crean radicalmente cosas nuevas (Lajo Lazo, 2006).

La interpretación del paradigma *Suma Qamaña*, *Sumak Kawsay* desde la óptica occidental está fuera de contexto porque no logra captar la armonía de todos sus elementos. Por otra parte, para la lógica occidental el tiempo es lineal, es decir, que va de continuo avance, dejando atrás eras, momentos o épocas históricas, buscando afanosamente el “progreso” (Estermann, 2013) o una nueva época, por ende, una nueva solución para el mismo problema.

La segunda parte de esta identidad del “todo inter-relacionado” es ver como se administrará el *ayllu*, *marka*, *suyu*, señorío, Kollasasuyu, Chinchaisuyu, Konstisuyu y el Antisuyu. A lo que hemos denominado como la “administración político gubernativa de la tierra y el territorio” entendida como el gobierno de la *uta* o casa como un “todo indivisible”. Puesto que “ellos” comprenden que cada micro versión o *ayllu*-comuni-

dad, y sus versiones en macro como la *marka*, *suyu*, señorío y las cuatro grandes parcialidades: Kollasuyu, Chinchaisuyu, Konstisuyu y Antisuyu, no pueden ser fragmentadas a riesgo de dejar de ser. De ahí que la propiedad privada y la explotación sin límites de la tierra y del territorio chocan contra su paradigma de vida de ser uno con la tierra, entendido en su forma de pluriverso de vida.

La administración del *ayllu-uta* o casa comunidad (Fernández Osco, 2009: 35), esta supedita a un principio de vida: el *qhapaq* (Lajo Lazo, 2006) o complementariedad, donde la pareja: hombre y mujer o *chacha-warmi*, van a administrar en un plano de igualdad. La pareja va a ir recorriendo el espacio/tiempo o *pacha* en sus comunidades *ayllu*, *marka*, *suyu*, señorío, por medio de la rotación del thakhi-camino, muyu-turno (Quispe López y et al, 2002: XII y 90) en estricta relación con su uta o casa o terreno donde habitan. El recorrido del *ayllu*, *marka*, *suyu*, señorío conformará un bloque de autoridades sin centralismo de poder. Es más, este sistema se perfeccionará porque todos y cada uno van a participar conforme a un espacio y un tiempo, *pacha*. Es algo así como una democracia participativa *sui generis*.

La tercera parte que complementaría al paradigma es el sistema económico productivo o *luraña ruway* que parte del principio de reciprocidad (Estermann, 2006: 145), muy relacionado con la ciclicidad. Ambos enuncian un equilibrio en las interacciones y transacciones en el *ayllu*-comunidad, *marka*, *suyu*, señorío. En la actualidad, el sistema productivo se expresa en varias dimensiones (económica, social, cultural) y pervive en el consciente y subconsciente aymara, quechua y kichwa. El objetivo principal de este sistema es integrar la vida de la comunidad y lograr un desarrollo integral dentro y fuera de la misma.

La economía de la reciprocidad milenaria se basa en una triada el *ayni*, *min'ka* y *mita*. El *ayni* es un sistema económico-social de equilibrio de trabajo, donde prima la ética, con un intercambio de trabajo, ayuda mutua y reciprocidad entre los de la comunidad o el *ayllu*. Sin embargo, en la actualidad esta manifestación ética continúa a través de la propia familia o las alianzas con otros sectores que no necesariamente son el *ayllu* o la familia cercana. La *min'ka* o trabajo colectivo, es un sistema económico solidario milenario. Bajo el mismo, la colectividad o el *ayllu*-comunidad ejecutará obras que beneficien a toda la comunidad o a alguna familia, también se manifiesta en el trabajo para los necesitados. En general, en este sistema existirá una deuda ética que no obligará al pago a diferencia del *ayni*. Las *min'kas* existieron para mantener vínculos de solidaridad dentro del *ayllu*, con el sentimiento de contribución

hacia la comunidad que permitirá un vínculo y enlazamiento (Altamirano Enciso, Bueno Mendoza. 2011: 54, 55, 56). La *mita*, o turno, es una prestación de servicios en forma de trabajo por turno a favor de la colectividad. En este sistema económico también prima la ciclicidad, por lo cual se debe realizar el trabajo en un determinado momento, dando lugar a un sistema de prestaciones rotativas (Rostoworowski, 2006: 2,3).

Una vez logradas las tres partes del paradigma: la tierra y el territorio, la administración político-gobernativa y el sistema económico-productivo milenario; estaremos ante una forma de vida de convivencia armónica con la naturaleza, el Buen Vivir, el Vivir Bien, o *Suma Qamaña*, *Sumak Kawsay*.

Reflexiones finales

- Existe una negación histórica a las identidades aymaras, quechuas (Bolivia) y kichwas (Ecuador), la cual recorre el período colonial y poscolonial en sus diversas etapas históricas. El proceso de la conquista no sólo causará un desencuentro de culturas, sino que a su vez construirá paradigmas no precederos que mitificarán a hombres y sus sistemas políticos, económicos, sociales y culturales, en contraposición a otros, cuyo valor como seres humanos se aminorará, junto con sus sistemas de vida. La idealización del “hombre blanco” en el período colonial comenzará a formar una matriz basada en una clasificación racial/étnica, al distinguir a unos hombres como mejores que otros. La denominación “indio”, causal, en un inicio histórico, los clasificará valorativamente como hombres y mujeres de menor valor y rango en todo sentido, al convertirse pronto en un “signo” destructor de su identidad milenaria, el mismo que continua y permanece.

En el período histórico de la creación de los estados, en cual se circunscribirán Bolivia y Ecuador, se convertirá pronto en un paradigma de la modernidad y civilización unidireccional para el desarrollo humano, ampliando formalmente la diferenciación de sistemas de vida, donde un sistema “formal” reconocido y legal es superior y otros sistemas no reconocidos serán catalogados como informales, primitivos, irracionales e incivilizados. Estos elementos de rechazo y negación de cinco siglos hacia los *jaques*, *runas*, *ayllus*, *markas suyus*, señoríos aymaras, quechuas y kichwas descritos y prescritos históricamente como pongos, siervos, “problemas humanos”, campesinos, etnias, pueblos indígenas, naciones y nacionalidades, permanece invariable en la actualidad, debido a estructuras mentales o paradigmas que siguen ampliando desigualdades.

- Los sistemas jurídicos-políticos pluriculturales, multiculturales y plurinacionales son parte del paradigma de Estado que continuamente niega y negará a las denominadas identidades “indígenas”. La solución no es el reconocimiento de más derechos en este tipo de sistemas vigentes, puesto que es una continua vuelta cíclica a nuevos y otros sistemas bajo el mismo paradigma de negación. Parte de la solución radica en “reconocer” la existencia de paradigmas de vida distintos y que han prevalecido histórica y milenariamente.

- La defensa/lucha histórica de parte de los *jaques, runas, ayllus, markas, suyus*, señoríos aymaras, quechuas y kichwas de su tierra y territorio nos da a entender que nunca han renunciado a su paradigma milenario, el *Suma Qamaña, Sumak Kawsay*, pues la tierra y el territorio son fundamentales para el funcionamiento armónico de su organización milenaria. La continua desestructuración de su tierra y territorio o el reconocimiento “legal” de sus pequeñas fracciones (autonomías) da muerte al funcionamiento equilibrado de todo su sistema. Así, el cercenamiento de su tierra y territorio es también la muerte de su identidad como un “todo inter-relacionado” o *Suma Qamaña, Sumak Kawsay*.

- Los Estados de Bolivia (2009) y Ecuador (2008), a través del reconocimiento del *Suma Qamaña, Sumak Kawsay* en sus respectivas Constituciones, han impulsado una interpretación lineal, occidental y antropocéntrica del mismo, tergiversando el paradigma milenario, puesto que su interpretación es antagonica, es cíclica y en bien de todos. Como resultado, vemos el paradigma no funciona bajo esos lineamientos porque no se limita sólo a más derechos, sino que es una forma armónica de vida por medio de valores.

- El camino hacia su propia descolonización o emancipación es su identidad “inter-relacionada en un todo”, en una verdadera interpretación del *Suma Qamaña, Sumak Kawsay*, lo cual involucra su organización milenaria a partir del *jhata, ayllu, marka, suyuy*, señorío, Kollasuyu, Chinchaisuyu, Kontisuyu, Antisuyu y finalmente Tawantinsuyu. Su lenguaje les posiciona como sujetos autónomos, libres, hacia su propia descolonización y emancipación, con el método del *quip nayra*. Por ende, no existe ningún proceso de descolonización en la actualidad, puesto que la descolonización es dejar atrás el proceso colonial y poscolonial.

- *El Kollasuyu*, parte del gran *Tawantinsuyu*, nunca ha muerto y vive en Bolivia. La identidad milenaria de manera continua se sobrepone generacionalmente bajo nuevas directrices, el impulso otorgado por los

aymaras y quechuas hacia otras identidades denominadas como “indígenas” en América Latina es una muestra de que, en algún momento histórico, logrará su tan anhelada emancipación.

Fecha de recepción: febrero 2017

Fecha de aprobación: mayo 2017

REFERENCIAS:

Altamirano Enciso, Alfredo José; Bueno Mendoza, Alberto. (2011) El ayni y la minka: dos formas colectivas de trabajo de las sociedades pre-Chavín. *Investigaciones Sociales*, 27, Octubre, 43-75. <http://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/sociales/article/view/7659/6666>

Altmann, Philipp. (2013) El movimiento indígena ecuatoriano como movimiento social. *Revista Andina de Estudios Políticos*, 2, 6-31. <http://www.iepa.org.pe/raep/index.php/ojs/article/view/29>

Apaza Huanca, Yaneth Katia. (2016) Hacia la emancipación de los aymaras, quechuas y kichwas por medio de su paradigma identitario: Suma Qamaña, Sumak Kawsay. Tesis doctoral. Universidad Carlos III de Madrid. En <http://hdl.handle.net/10016/23314>

Canelos, Franklin. (1980) Colonización y vías de desarrollo: El caso de la parroquia Pedro Vicente Maldonado. Tesis de maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Flacso Quito.

Condarco Morales, Ramiro. (1965) El “Temible” Willka. Historia de la Rebelión indígena de 1899. La Paz.

De Las Casas, Bartolomé. (1972) Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias. Chile. Biblioteca Popular Nascimento

Diplomado Autoridad Plurinacional de la Madre Tierra. (13-IV-2015) Sesión 1, segunda parte, clases Simón Yampara [Archivo de video]. <https://www.youtube.com/watch?v=5hO7-yEoys8>

Estermann, Josef. (2009) Filosofía Quechua. En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México. Siglo XXI. 36-40. En books.google.es/books?isbn=6070301285, 9786070301285

Estermann, Josef. (2006) Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo. <http://convocatoriasbecas.info/?p=952>

Estermann, Josef. (2013) Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de vivir bien. *Revista de Filosofía Afro-in do-Americana*. 09, 21. <http://dialnet.unirioja.es/ejemplar/366916>

Fernández Osco, Marcelo (comp.). (2009) Estudio Sociojurídico. Práctica del derecho indígena originario en Bolivia. La Paz. CONAMAQ, CIDOB, COOPI <http://www.bivica.org/upload/practica-derecho-indigena.pdf>

Ginés de Sepúlveda, Juan; Menéndez y Pelayo, Marcelino; García-Pelayo, Manuel. (1982). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México. Fondo de Cultura Económica.

Guaman Poma de Ayala, Felipe. (1615/1616) Nueva Corónica y Buen Gobierno I. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>

Heggarty Paul. (2008) Linguistic for Archaeologists: a Case-study in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal*, 01, 35-56. <https://doi.org/10.1017/S0959774308000036>

Hernández Astete, Francisco Javier. (2009) La élite incaica y la articulación del Tahuantinsuyo. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. <http://eprints.ucm.es/10434/1/T31463.pdf>

Mendieta, Pilar. (2006) Caminantes entre dos mundos: los apoderados indígenas en Bolivia (siglo XIX). *Revista de Indias*, 238, Diciembre, 761-782. <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/339/401>

Ministerio de Cultura. (Sin fecha) Guion museográfico-Comité Museo del Tawantinsuyu. https://issuu.com/proyectoqhapaqnan/docs/_1_guion_museogr_fico-comite_museo

Quispe López, Eliseo; Aguilar Calle, Luis; Rocha Grimoldi, Ruth; Aránibar Cossio, Norka; Huanacu Bustos, Blanca; Condori Uño, Walter. (2002) Tierra y territorio: thaki en los ayllus y comunidades de ex hacienda. La Paz. PIEB En libro google= 9990581797, 9789990581799

179

Sanjinés, Jorge en Reina d' África. (14-IV-2013) Yawar Mallku-Sangre del Cóndor (Bolivia, 1969) [Archivo de video]. <https://www.youtube.com/watch?v=f51nkM1jt64>

Torero, Alfredo. (2005) Idioma de los Andes lingüística e historia. Horizonte. <http://es.slideshare.net/hcambellsills/alfredo-torero>



Sección General

Las élites políticas en la estructura orgánica de la administración general del Estado. La administración del Estado español como estudio de caso.

The political elites un the organization of the General Administration of the State. The Spanish State Administration as a case study.

Carlos Gil de Gómez Pérez-Aradros¹

Universidad Autónoma de Madrid – ESPAÑA

RESUMEN

Si bien es cierto que el estudio científico de las élites políticas no se aborda hasta la segunda mitad del siglo XIX, no es menos cierto que las elites dirigentes siempre han existido. Este artículo pretende abordar el papel que tienen las organizaciones, en concreto la Administración General del Estado, en el sustento de las élites políticas, sus relaciones con el poder y en la institucionalización de la autoridad pública.

Palabras clave: Élite, organización, jerarquía, masas.

ABSTRACT

While it is true that the scientific study of political elites was not addressed until the second half of the nineteenth century, it is no less true that ruling elites have always existed. This article aims to address the role of organizations, namely the General State Administration, the support of political elites, their relations with power and the institutionalization of public authority.

Key words: Elite, organization, hierarchy masses.

¹ Diplomado en Gestión y Administración Pública por la Universidad de Zaragoza y Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universidad Autónoma de Madrid. Funcionario de Carrera del Cuerpo Superior de Administradores del Principado de Asturias, Oviedo, España Correo electrónico: carlos.gildegomezperez-aradros@asturias.org

Introducción

Entendida la Administración Pública como un complejo orgánico integrado dentro del poder ejecutivo dirigido por el Gobierno, pero políticamente independiente del mismo, que sirve con objetividad a los intereses generales y que actúa con sujeción a los principios antes expresados (eficacia, jerarquía, desconcentración, descentralización, coordinación y sometimiento pleno a la Ley y al derecho) hemos de partir de la premisa de que en España no existe una sola (esto es, una única Administración Pública) sino tantas como niveles en que el Estado se organiza territorialmente. Así podemos distinguir hasta tres Administraciones Públicas territoriales (con sus elites políticas correspondientes):

- La Administración General del Estado
- Las Administraciones de las Comunidades Autónomas.
- Las Entidades que integran la Administración Local.

La organización de la Administración General del Estado responde a los principios de división funcional en Departamentos Ministeriales y de gestión territorial integrada en Delegaciones del Gobierno en las Comunidades Autónomas.

En la organización central de la AGE se distinguen entre órganos superiores y órganos directivos. Corresponde a los órganos superiores establecer los planes de actuación de la organización situada bajo su responsabilidad y a los órganos directivos su desarrollo y ejecución.

Son órganos superiores:

- Los Ministros.
- Los Secretarios de Estado.

Son órganos directivos:

- Los Subsecretarios y Secretarios Generales.
- Los Secretarios generales técnicos y Directores generales.
- Los Subdirectores generales.
- En la Administración General del Estado en el exterior son órganos directivos los Embajadores y representantes permanentes ante Organizaciones internacionales.

En la organización territorial de la Administración General del Estado son órganos directivos tanto los Delegados del Gobierno en las Comunidades Autónomas, que tendrán rango de Subsecretario, como los Subdelegados del Gobierno en las provincias, los cuales tendrán nivel de Subdirector general.

En el marco de este esquema general, podemos comenzar a analizar el origen de las élites políticas para, posteriormente, profundizar en el estudio del caso concreto de la Administración General del Estado Español.

Las élites y oportunidad

Desde siempre, los asuntos públicos han dividido a los que desean ejercer el poder y a aquellos que no pueden o no quieren hacerse cargo de él. El conocimiento, y, sobre todo la oportunidad, han sido las guías sobre las que las élites dirigirían al resto. Este hecho, el que las élites fuesen la vanguardia, no es nuevo y seguramente está en el principio de los tiempos. En la antigua Grecia, el filósofo-rey platónico era aquel que, como consecuencia de sus conocimientos, debía ejercer el poder, gobernar sobre al resto. Sólo el poseedor del conocimiento, puede llegar a la verdad. Vemos como ya desde la antigüedad el saber debía ponerse al frente de los asuntos públicos, del gobierno de los hombres, al margen de otras consideraciones democráticas, totalmente ajenas, anacrónicas, en el pasado. En palabras de Platón:

En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública. (Platón, 2005, 186).

Este pensamiento perdura en el tiempo hasta que, durante los siglos XVI y XVII, los avances científicos comienzan a arrinconar, al menos en parte, los métodos puramente trascendentales. Este hecho vuelve a otorgar un importante protagonismo a la tecnocracia, pero con unos matices que perduran hasta hoy y que revolucionan la concepción que hasta entonces se tenía de ella. Efectivamente, una elite debidamente preparada debería ponerse al frente de nuestros designios, pero la perspectiva cambia. La técnica y por ende, quienes la ejercen, debe constituirse en un mecanismo empírico. Esto significa el comienzo de una política más pragmática y realista (antecedente que podemos entrar, como no, en autores como Maquiavelo) y una “ciencia” política que cumpla con las premisas del resto de ciencias, alejándola de las artes, para considerarla una disciplina empírica. Además, y esto no es un tema menor, ya no se considera un fin en sí mismo, sino un medio, un

instrumento, necesario para acceder a unos fines eficientes, abstractos, irrefutables. Esta revolución en el pensamiento tecnocrático se la debemos a autores como Francis Bacon, que en su obra *La Nueva Atlántida* nos muestra, simbólicamente, una sociedad utópica donde los conocimientos científicos nos muestran el camino para el buen gobierno o, al menos, sociedades ricas y prósperas.

Las revoluciones obreras y el acceso de un gran número de personas al voto y, con ello, la atención que las elites empezaron a otorgar al pueblo, lejos de disipar la importancia de las elites, las hizo más poderosas y presentes. Parece que la sociedad industrial no definía debidamente la realidad del momento, como consecuencia de una profunda terciarización de la economía. La clase obrera pierde protagonismo frente a un heterogéneo sector servicios, en el que todo cabe porque su definición es cada vez más etérea. Es en este contexto donde (pérdida del concepto de clase, individualización, descrédito político, ausencia de grandes valores) una pretendida asepsia decisoria, cubierta del halo de la racionalidad ausente de sentimientos, adquiere su preeminencia. El centro de trabajo ya no es el protagonista sino la universidad, el centro de conocimiento. Ya no cuenta la pertenencia a una clase determinada sino un pequeño grupo (independientemente de su origen) unido por el conocimiento técnico.

185

A todo esto, los enormes avances técnicos, tecnológico y de conocimiento hacen que cada vez sea más complicado, para el común de los mortales al menos, aprehender todo cuanto se puede conocer de algo. Tal es la cantidad ingente de conocimiento que, incluso, resulta cada vez más difícil participar en los asuntos públicos. Piénsese en cualquier amante de la naturaleza, en España, ante cualquier actividad que le afecte debe tener presente diferentes textos legales (Aguas, Costas, Patrimonio, Puertos, Carreteras, Minas, Urbanismo, Patrimonio Natural y Biodiversidad, Impacto ambiental.) e infralegales sin prejuicio de los ámbitos comunitario, autonómico y local. Y en una sociedad cada vez más tecnologizada, más informatizada, incluso hay quien ha utilizado en nombre de cibertecnocracia. Pero a la vez, esta sociedad del conocimiento conlleva la problemática de la incapacidad de acapararlo todo. Por ello, más bien debemos hablar del desconocimiento, lo que legitima e inhabilita, a partes iguales, a los tecnócratas. Por todo ello, la justificación de una elite que se encargue de los asuntos públicos, cuaja en una sociedad individualizada, apática y compleja.

No obstante, el estudio sistemático de las elites surge en la segunda mitad el siglo XIX con lo que se dio en llamar la escuela elitista, donde

encontramos a autores como Mosca, Pareto y Michels. Sin ninguna duda, el momento histórico condicionó esta circunstancia: cambios demográficos, ideológicos, políticos y revolucionarios. Si bien estas teorías surgieron con un claro tinte antiparlamentarista, por no decir abiertamente, antidemocrático, no es menos cierto que muchas de las conclusiones de esta primera ola de teóricos elitistas han sido asumidas por los posteriores autores de las élites, que no conciben esta teoría con el paradigma liberal-democrático.

Autores como Michels ya nos ponían en alerta de estas circunstancias, pero tal vez fuese Schumpeter (segunda ola de la escuela elitista junto a Cayrol, Birnbaum o Ysmal, el más afinado observador de los efectos que esta lucha política tiene en la democracia. Según él, no se puede hablar de un verdadero modelo normativo de la democracia, si entiendo por ella participación en los asuntos públicos, voluntad general o interés público. La democracia, más bien, se ha convertido (si es que no lo ha sido siempre) tras el advenimiento de los partidos políticos, en una simple elección de alternativas políticas, de líderes. Por ello, la democracia no es otra cosa que el gobierno de las elites. Todo proceso social o biológico o político implica liderazgo. Implica que los más fuertes, dentro de las organizaciones protagonistas del modelo democrático, acceden al poder y tratan de perpetuarse, eliminando, si hace falta, al oponente, dentro o fuera del partido. R. Michels en su obra *Los partidos políticos* nos advierte: (Michels, 2010, 84).

El liderazgo es un fenómeno necesario en toda forma de vida social. En consecuencia, no es tarea científica inquirir si este fenómeno es bueno o malo, o más bien bueno que malo. Pero tiene gran valor científico demostrar que todo sistema de liderazgo es incompatible con los postulados más esenciales de la democracia.

[...]

En un principio, los líderes surgen espontáneamente; sus funciones son accesorias y gratuitas. Pronto, sin embargo, se hacen líderes profesionales y en esta segunda etapa del desarrollo son estables e inamovibles.

[...]

La inmadurez objetiva de la masa no es un fenómeno meramente transitorio que desaparece con el progreso de la democratización.

[...]

El hombre como individuo está por naturaleza predestinado a ser guiado.

Y más aún, J.A. Schumpeter en su obra *Capitalismo, socialismo y democracia* nos aclara que: (Schumpeter, 1984, 327).

En primer lugar, no hay tal bien común, unívocamente determinado, en el que todo el mundo pueda estar de acuerdo o pueda hacérsele estar de acuerdo en virtud de una argumentación racional.

[...]

En particular, subsiste todavía la necesidad práctica de atribuir a la voluntad del individuo una independencia y calidad racional que son completamente irreales. Si pretendemos sostener que la voluntad de los ciudadanos constituye per se un factor político estamos obligados a respetar, primero es preciso que exista esta voluntad.

[...]

...la democracia no significa ni puede significar que el pueblo gobierna efectivamente, en ninguno de los sentidos evidentes de las expresiones “pueblo” y “gobernar”. La democracia significa tan sólo que el pueblo tiene la oportunidad de aceptar o rechazar los hombres que han de gobernarle. Pero como el pueblo puede decidir esto también por medios no democráticos en absoluto, hemos tenido que estrechar nuestra definición añadiendo otro criterio identificador del modelo democrático, a saber: la libre competencia entre los pretendientes al caudillaje por el voto del electorado. Ahora puede expresarse un aspecto de este criterio diciendo que la democracia es el gobierno del político.

187

En este marco, la configuración de los propios aparatos político-burocráticos donde dar cabida a estas elites técnicas se presenta como un elemento de vital importancia. Esta es la esencia de este artículo: tratar de mostrar que las elites y la tensión entre las elites políticas y las burocráticas han configurado un modelo organizativo que no muestra otras cosas que la acumulación de poder en la cúspide administrativa.

La estructura orgánica estatal como espacio natural de las élites.

En democracia, son los muchos, o los todos, los que eligen a los más preparados (al menos en apariencia) por medio de unos ideales o por

pura intuición. No son los sabios los que se eligen entre sí. Pero el problema es que esta decisión tiene pocas opciones, muy similares y están carentes de cualquier esfuerzo adicional.

Autores como Weber o Schumpeter sólo describen la realidad y el modelo que mejor se adapta a esta realidad (realismo normativista). Aunque podamos encontrar multitud de críticas a este modelo democrático, lo cierto es que convive tanto con el liberalismo como con el comunitarismo. Compatibiliza una escasísima intervención en la esfera privada, fomenta el individualismo y el egoísmo, con una adecuada satisfacción de los problemas sociales, reduciendo los costes públicos y generando respuestas eficaces y económicas.

Los ciudadanos maximizan su soberanía por medio del voto y las elites perduran en el poder (sobre todo dentro de sus respectivos partidos), satisfaciendo las demandas sociales sin demasiadas exigencias por parte del sistema. Los vicios privados de los líderes (hacerse con el poder, perpetuarse en él) conllevan virtudes públicas (satisfacción de demandas sociales, austeridad en el manejo de los caudales públicos). Los vicios privados de los ciudadanos (poca participación política, elección pública por intereses particulares) generan virtudes públicas (respeto por decisiones públicas, participación, respeto de los recursos públicos).

Lo cierto es que la sociedad actual, caracterizada por la baja exigencia moral, por el poco esfuerzo cívico, por la búsqueda del hedonismo por medio del consumo ostentoso y la poca demanda de información, encaja con este modelo de democracia tecnocrática-competitiva, definida por la eficacia sin miramientos éticos, la escasa solicitud de esfuerzos de participación política o la asunción de asuntos otrora resueltos por medio de la deliberación.

Podemos advertir el afán, enfermizo en ocasiones, que tienen las elites en hacerse con el poder dentro de sus aparatos burocráticos y, más allá, con el poder político. Pero lo cierto es que, hasta cierto punto, la masa social, tal y como se comporta en esta etapa histórica, favorece, incluso legítima, este tipo modelo de toma de decisiones públicas. No existen un único bien común, ni un único interés general, ni una única verdad en el marco de una sociedad tan plural, tan astillada, como menciona Jacobo Muñoz. Más bien, encontramos una multitud de valores contrapuestos que buscan su imposición o, al menos, su supervivencia, sin pretender un terreno neutro, aceptado y aceptable por todos. Unido al narcisismo imperante, la realidad se concreta en unos grandes almacenes donde se compra y se vende cualquier tipo de verdad, virtud o

principio. Lo moral da paso a lo eficaz y lo legal, a la lógica del proceso medido y comprobado, a las herramientas frente a fines éticos.

Todo ello es un excelente caldo de cultivo para que florezcan este tipo de gobiernos elitistas que se cobijan en las organizaciones públicas que moldean de un modo poco casual. En este sentido, la reciente Ley 40/2015, de 1 de octubre, de Régimen Jurídico del Sector Público, se ocupa, entre otros extremos, de la organización de la Administración General del Estado sobre los principios de servicio efectivo a los ciudadanos, simplicidad, claridad y proximidad a los ciudadanos o participación, objetividad y transparencia de la actuación administrativa, sin perjuicio de otros menso relevantes al efecto de este artículo. Efectivamente, ese concepto indeterminado que es la ciudadanía se usa para subsumir cualquier forma de organización del apartado de poder de las elites en los sistemas democráticos (y, sin duda, en los que no lo son). Se apresura la ley (artículo 55.2.) a acotar las competencias en la materia de organización administrativa, régimen de personal o procedimientos e inspección de servicios, pues, todas las no atribuidas específicamente conforme a una Ley a ningún otro órgano de la Administración General del Estado, ni al Gobierno, corresponderán al Ministerio de Hacienda y Administraciones Públicas. En definitiva, todo queda bajo la decisión de unas elites, en tanto que ocupan un lugar privilegiado y distinto al de la ciudadanía en general.

189

Este marco, la estructura de la Administración General del Estado comprende:

- a) La Organización Central, que integra los Ministerios y los servicios comunes.
- b) La Organización Territorial.
- c) La Administración General del Estado en el exterior.

En la organización central son órganos superiores y órganos directivos:

- a) Órganos superiores:
 - 1.º Los Ministros
 - 2.º Los Secretarios de Estado.
- b) Órganos directivos:
 - 1.º Los Subsecretarios y Secretarios generales.
 - 2.º Los Secretarios generales técnicos y Directores generales.
 - 3.º Los Subdirectores generales.

En la organización territorial de la Administración General del Estado son órganos directivos tanto los delegados del Gobierno en las Comunidades Autónomas, que tendrán rango de Subsecretario, como los subdelegados del Gobierno en las provincias, los cuales tendrán nivel de Subdirector general. Por su parte, en la Administración General del Estado en el exterior son órganos directivos los embajadores y representantes permanentes ante Organizaciones internacionales.

La jerarquía, es decir, una élite organizada (Pareto, Mosca, Michels) o frente a una masa intrínsecamente incompetente, inerte y moldeable (Bachrach) (Bachrach, 1970, 76) supone la diferencia esencial que explica dónde están unos (los menos) y dónde se encuentra el resto (los más). De este modo, esta organización (o cualquier otra) y sus principios inspiradores pretenden mantener este orden, por lo que no es de extrañar que se advierta que: los demás órganos de la Administración General del Estado se encuentran bajo la dependencia o dirección de un órgano superior o directivo. Tampoco debería parecer extraño que los titulares de los órganos superiores y directivos son nombrados, atendiendo a criterios de competencia profesional y experiencia, en la forma establecida en esta Ley, siendo de aplicación al desempeño de sus funciones:

- a) La responsabilidad profesional, personal y directa por la gestión desarrollada.
- b) La sujeción al control y evaluación de la gestión por el órgano superior o directivo competente, sin perjuicio del control establecido por la Ley General Presupuestaria.

De todos los elementos y características de las élites que se han analizado, considero que la organización (su organización) no ha sido suficientemente analizada. En este punto es relevante verificar que esta organización jerárquica (no controlada por tanto por los ciudadanos directamente) se cosifica y se institucionaliza con el único fin fortalecer y empoderar a las elites.

La estructura orgánica básica de la Administración General del Estado como cosificación del poder de las élites.

El modelo de organización de la Administración estatal no ha cambiado tanto desde largos años. La Administración General del Estado se organiza en Presidencia del Gobierno y en Ministerios, comprendiendo a cada uno de ellos uno o varios sectores funcionalmente homogéneos de actividad administrativa. En todo caso, la determinación del

número, la denominación y el ámbito de competencia respectivo de los Ministerios y las Secretarías de Estado se establecen mediante Real Decreto del Presidente del Gobierno.

Cada ministerio se estructura de una forma similar, si bien, se otorga una limitada discrecionalidad en este aspecto. De esta forma, en los Ministerios pueden existir Secretarías de Estado, y Secretarías Generales, para la gestión de un sector de actividad administrativa. De ellas dependerán jerárquicamente los órganos directivos que se les adscriban. Contarán, en todo caso, con una Subsecretaría, y dependiendo de ella una Secretaría General Técnica, para la gestión de los servicios comunes. Las Direcciones Generales son los órganos de gestión de una o varias áreas funcionalmente homogéneas. Las Direcciones Generales se organizan en Subdirecciones Generales para la distribución de las competencias encomendadas a aquéllas, la realización de las actividades que les son propias y la asignación de objetivos y responsabilidades. Sin perjuicio de lo anterior, podrán adscribirse directamente Subdirecciones Generales a otros órganos directivos de mayor nivel o a órganos superiores del Ministerio.

Llegados a este punto, ¿cómo se crean estos órganos? ¿Quién y cómo se lleva a cabo esta distribución? Veamos. Las Subsecretarías, las Secretarías Generales, las Secretarías Generales Técnicas, las Direcciones Generales, las Subdirecciones Generales, y órganos similares a los anteriores se crean, modifican y suprimen por Real Decreto del Consejo de Ministros, a iniciativa del ministro interesado y a propuesta del Ministro de Hacienda y Administraciones Públicas. Se observa que el control entre élites se da, por lo que, acudiendo a la terminología de Robert Dahl, las poliarquías (distintas élites) actúan e interactúan entre sí. A su vez, los órganos de nivel inferior a Subdirección General se crean, modifican y suprimen por orden del ministro respectivo, previa autorización del Ministro de Hacienda y Administraciones Públicas.

191

Este control mutuo entre élites siempre respeta el principio de jerarquía, por lo que el poder siempre se mueve de una forma vertical y no horizontal. Los ministros son los jefes superiores del Departamento y superiores jerárquicos directos de los Secretarios de Estado y Subsecretarios y, a su vez, los órganos directivos dependen de alguno de los anteriores y se ordenan jerárquicamente entre sí de la siguiente forma: Subsecretario, Director general y Subdirector general.

En resumen, los ministros, cúspide de la organización departamental, se superponen a los Secretarios de Estado. Por debajo, se sitúan

los Secretarios de Estado, los Subsecretarios, Los Secretarios generales (siempre y cuando las normas que regulan la estructura de un Ministerio prevean la existencia de un Secretario general, lo que demuestra el ejercicio del poder de estas élites en la conformación de la estructura orgánica), los Secretarios generales técnicos, bajo la inmediata dependencia del Subsecretario, los Directores Generales (nombrados y separados por Real Decreto del Consejo de Ministros, a propuesta del titular del Departamento o del Presidente del Gobierno) y los Subdirectores generales (nombrados, respetando los principios de igualdad, mérito y capacidad, y cesados por el Ministro, Secretario de Estado o Subsecretario del que dependan)

Si bien el poder siempre ha tratado de centralizarse, la realidad (globalización, descentralización, desconcentración) obliga a proyectarlo más allá del centro de dicho poder. De esta forma, la organización territorial de la Administración General del Estado se concreta, sustancialmente, en las Delegaciones y las Subdelegaciones del Gobierno. Esta descentralización, de clara inspiración francesa, no busca delegar o atribuir a otras élites o territorios el poder, más bien al contrario. Lo que intentan es no dejar espacios sin el poder de las elites centralistas, evitando así la tentación de que otras quieran hacerse con el poder en esos territorios. Efectivamente, la poliarquía funciona pero cuantas menos compitan por el poder, al tratarse de un juego de suma cero, mejor reparto obtendrán. Y esta asunción de poder no escapa a las islas, puesto que, junto a los anteriores, se determinarán las islas en las que existirá un Director Insular de la Administración General del Estado, con el nivel que se determine en la relación de puestos de trabajo. Serán nombrados por el Delegado del Gobierno mediante el procedimiento de libre designación entre funcionarios de carrera del Estado, de las Comunidades Autónomas o de las Entidades Locales.

En el exterior, las elites actúan de la misma forma que en el interior del país. El Servicio Exterior del Estado se rige en todo lo concerniente a su composición, organización, funciones, integración y personal por lo dispuesto en la Ley 2/2014, de 25 de marzo, de la Acción y del Servicio Exterior del Estado y en su normativa de desarrollo y, supletoriamente, por lo dispuesto en esta Ley.

En conclusión, si nos fijamos, estas élites poseen una naturaleza política en cuanto a su nombramiento (son nombrados por Consejo de Gobierno o por ministros, por lo tanto, elites políticas o, al menos, afines y partido en el gobierno) pero se blindan con nombramientos entre personas afines a estas élites. Se observa que es en este punto de

la estructura administrativa en el que las élites se alían (poliarquías) en torno a unos mandos políticos y normativos. En conclusión, toda organización genera una minoría que se hace con el poder y se mantiene en él. Siguiendo a los primeros teóricos de elitismo, es necesaria (inevitable para Michels) una elite dominante, frente a la masa inerte e incompetente. Muchas son las formas de mantener su dominación, pero tal vez una poco tratada es la relativa a la estructura misma de la organización. Cómo equilibrar el poder en la Administración entre el dominio de los ideológicamente fieles y los objetivamente independientes. Una y otra élite, la política y la burocrática tienen a allanar el camino a una, aparentemente, dominación sobre las masas.

Fecha de recepción: febrero 2017

Fecha de aprobación: mayo 2017

193

REFERENCIAS:

Plantón, República; Alianza Editorial, Madrid 2005.

Robert, Michels; Los Partidos Políticos, Amorrurtu, Madrid, 2010.

Schumpeter, J. A., J.A. Capitalismo, socialismo y democracia, Ediciones Folio, S.A., Barcelona, 1984.

Bachrach, Peter, Critica de la teoría elitista de la democracia, Amorrurtu, Madrid, 1970.

Robert Dahl, Las poliarquías; Tecnos, Madrid, 1989

Hacia una lectura comprensiva de las estrategias de participación activa de los padres de familia en los procesos de enseñanza - aprendizaje de niños y niñas del grado preescolar.

Towards a comprehensive reading of the active participation strategies of parents in the teaching - learning process of children of the preschool degree.

Flor María Cifuentes Leytons¹

Universidad Militar – COLOMBIA

Ernesto Fajardo Pascagaza²

Universidad Santo Tomás – COLOMBIA

RESUMEN

Con el presente artículo se pretende realizar un ejercicio reflexivo sobre la participación de los padres de familia en los procesos de enseñanza aprendizaje de sus hijos en el grado preescolar. Para tal efecto, se argumenta el papel y funciones fundamentales que tienen los padres de familia en la adaptación de los hijos en el contexto escolar, su articulación y reconocimiento como los primeros educadores de sus hijos e hijas y por consiguiente la incidencia positiva que tienen en la educación temprana e inicial de calidad en los procesos de desarrollo y aprendizaje. Se reflexiona sobre los problemas que conciernen a los padres y su apoyo participativo en la formación de sus hijos de preescolar. En este sentido, se propone el seminario como una estrategia pedagógica para apoyar esta importante labor.

Palabras clave: Estrategias pedagógicas, participación, padres de familia, procesos de enseñanza aprendizaje, preescolar.

ABSTRACT

This article intends to carry out a reflective exercise on the participation of parents in the processes of teaching their children's pre - school education. For this purpose, the role and fundamental functions of parents in the adaptation of children in the school context, their articulation and recognition as the first educators of their sons and daughters and consequently the positive impact they have on The early and initial quality education in the processes of development and learning. It reflects on the problems that concern the parents and their participative support in the formation of their children of preschool. In this sense, the seminar is proposed as a pedagogical strategy to support this important work.

Key words: Pedagogical strategies, participation, parents, teaching-learning processes, preschool.

1 Magister en Educación de la Universidad Militar. Especialista en Lúdica y Recreación para el Desarrollo Social y Cultura de la Fundación Universitaria los Libertadores y Licenciada en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional
Correo electrónico: florecita-cifu@hotmail.com

2 Candidato a Doctor en Filosofía, Magister en Filosofía y Magister en Educación de la Universidad Santo Tomás, Magister en Teología, Licenciado en Teología y Licenciado en Filosofía. Docente del Departamento de Humanidades y Formación Integral Universidad Santo Tomás.
Correo electrónico: ernestofajardo@usantotomas.edu.co

Introducción

La familia es el núcleo esencial de la sociedad y por ende la principal responsable de la educación de sus hijos. Es claro que debe contribuir de manera solidaria con la escuela en la formación de sus hijos así como debe velar por la educación de sus hijos proporcionando ambientes privilegiados en el hogar en el fortalecimiento de su formación integral. En este sentido, la familia se involucra y relaciona con la acción educativa en la institución buscando mecanismos que permitan la interacción con sus contextos locativos y así participen en los diferentes procesos educativos, sociales, culturales que van a contribuir al desarrollo integral del niño y en consecuencia a mejorar la calidad de vida de la familia. La familia es un sistema social en el que se satisfacen las necesidades básicas, afectivas y formativas; es conveniente involucrarla en el proceso educativo, para lograr un desarrollo integral en el niño preescolar, mediante acciones físicas, nutricionales, socioafectivas y comunitarias, elementos que contribuyen a la formación de la personalidad del menor en el marco de sus relaciones sociales, económicas e históricas de su entorno. Para Miranda (2000), la participación de los padres de familia se concretiza a partir de ciertos elementos fundamentales: uno concerniente a la comunicación de los padres de familia respecto a la institución educativa y el otro referido a su implicación en las diferentes actividades que organiza la institución, y afirma que la información de la familia sobre lo que acontece en la escuela, da lugar a una mejor integración en las actividades institucionales de los hijos.

197

La categoría familia involucra una multiplicidad de formas organizativas, de funciones y de relaciones, de acuerdo con distintos ciclos vitales y según la ubicación del grupo familiar dentro de la estructura de clases de la sociedad, su momento histórico y su especificidad cultural.

Así mismo, se considera que ante la crisis social y la crisis de valores, todas las miradas se vuelven sobre la familia como fuente de esta crisis, de aquí nace la necesidad de abordar la familia como núcleo de estudio e investigación de las diferentes disciplinas sociales.

La familia desempeña roles o funciones en relación con los individuos que la conforman de la misma forma que las demás instituciones sociales y por lo tanto cada familia tiene unas funciones básicas que debe cumplir en la sociedad.

Son múltiples los factores asociados a los padres de familia que se convierten en apoyo e influencia fundamental para el proceso de enseñanza aprendizaje y el desempeño escolar de sus hijos. Balli (1997). La

presencia de la familia, el afecto de los padres, el tiempo que dedican a atender a sus hijos motivan el desempeño y esfuerzo escolar. Martínez (2004).

Para la UNESCO (2004), la familia es la primera educadora de sus hijos e hijas, tiene una implicancia significativa en los procesos educativos tempranos y la calidad del aprendizaje. El mejoramiento de la calidad educativa se concretiza en la interacción efectiva con todos los miembros de la comunidad educativa como un todo sistemático y organizado. Cuando se busca calidad educativa es necesario contar con todos los agentes del entorno educativo para que desde su interacción los procesos cumplan con su cometido de tal manera que cada uno de los miembros de la comunidad se sienta comprometidos con este objetivo. En este sentido, se puede atender la evaluación de los indicadores de calidad del sistema educativo y su relación con los aspectos que involucran a la familia en el apoyo a la labor educativa. Estos aspectos son el equipamiento elemental que debe tener el hogar, los estándares de hacinamiento, el acceso a medios de comunicación, el grado de escolaridad de los padres de familia, sus hábitos de formación académica así como su activa participación en reuniones convocadas por la institución educativa.

198

La familia cumple funciones esenciales en el acompañamiento de sus hijos y estas se enfocan desde lo biológico, el acompañamiento psicológico, los aportes y sostenimiento económico para la solvencia del hogar, así como su interacción con el entorno social y político determinado por la familia, los amigos, los compañeros y las personas que conforman los equipos institucionales de la escuela. No resta decir que en la cotidianidad de las relaciones de familia también se gestan múltiples problemas que subyacen y afectan el entorno educativo y que por fuerza inciden en la realidad participativa de los padres familia en los procesos de enseñanza aprendizaje de sus hijos e hijas.

Con todo lo anterior, se hace necesario reflexionar y plantear estrategias pedagógicas que apoyen la participación activa de los padres de familia en la formación de sus hijos en el preescolar y una de esas estrategias es el seminario para padres.

Funciones de la familia

La familia desempeña roles o funciones en relación con los individuos que la conforman de la misma forma que las demás instituciones sociales. Fundamentalmente son cinco las funciones: la biológica, la psicológica, la económica, la social y política, así como la educativa.

La función biológica atribuida a la familia debe verse en un contexto de relaciones afectivas basadas en el reconocimiento, el apoyo y ante todo el amor, el cual se ve prolongado en los hijos. El hombre no solo es logos, razón, sino también eros, afecto. A través del eros el hombre se une y busca la permanencia de esta unión. El ser humano ha descubierto su humanidad y ha humanizado su sexualidad a través de la disciplina y de la institución conyugal familiar. El sentido social del eros se manifiesta en el otro que es el hijo, distinto de la unión y la totalidad que hacen los padres. A partir de la conservación de la vida, la pareja es agrupación biológica que hace perdurar a los individuos y a las sociedades.

El ambiente familiar durante los primeros cinco años de vida es decisivo en la estructuración del carácter emocional- afectivo. La carencia de cariño y de afecto familiar produce avitaminosis psíquica y determina el raquitismo de la futura personalidad. Las conductas, los sentimientos, la madurez y el equilibrio humano se empiezan a alimentar y desarrollar a partir de la familia. Los primeros moldes de la conciencia se forjan allí mismo; la noción y la construcción de los valores arrancan bajo la iluminación y la tutela de los progenitores. Los patrones de identificación personal los encuentra el hijo en la familia.

El hombre encuentra en el ambiente familiar el primero de los sitios de abastecimiento y satisfacción de sus necesidades primarias, tales como el alimento, el vestido, la vivienda y las garantías de salud. En el seno de la familia la persona empieza a vivir humana o inhumanamente. Con ligereza se afirma que la solvencia económica carece de importancia en la organización de la familia, pero aunque este valor ciertamente no es el único fundamental, su presencia, organización y proyección constituyen la primera garantía para que tanto padres como hijos encuentren un medio propicio para su desarrollo humano.

Los agentes de socialización del individuo son múltiples: la familia, la escuela, el Estado pero entre todos, la familia, al igual que los demás grupos sociales, como sistema social universal, posee la mayor importancia en el proceso socializador de las personas, y a su vez, es el sistema social al que todas las sociedades recurren para reemplazar a sus miembros. El hombre tiene una dimensión política que lo lleva a influir, organizar o decidir en la comunidad en la cual nace o se desenvuelve. En efecto, de la familia nacen los ciudadanos y estos encuentran en ella la primera escuela de las virtudes o de los vicios sociales. De la organización familiar depende la sociedad, pero ésta a su vez influye en la estabilidad de aquella. La familia es la célula de la sociedad y cuando las

células se dañan la estructura de la sociedad comienza a desmoronarse. Se dice que la familia es la primera educadora de los individuos. Cada individuo encuentra sus primeros aprendizajes en la familia y si la educación es extensiva a las distintas destrezas adquiridas por éste, es igualmente allí mismo donde se encuentran. Como queda dicho ya, en la familia encuentra los modelos personales más inmediatos de identificación. El concepto que el sujeto se puede formar del hombre, de la sociedad, de la vida misma y la relación entre los hombres, inicialmente parte de la familia. Para Nidia Victoria (2003), es muy importante la vinculación de la familia con la institución preescolar y específicamente con el proceso de enseñanza aprendizaje de los hijos. La práctica cotidiana solicita una mayor y eficaz participación de la familia en la Institución preescolar en todos los escenarios que se promuevan.

Ahora bien, son múltiples las variables que entran en juego a la hora de revisar la participación de los padres de familia en la realidad escolar y una de ellas es la diferencia de género a la hora de hacer presencia como es el caso de más asistencia de las madres que de los padres de familia en las diversas actividades programadas por la institución escolar.

Problemas de la familia.

El sistema socioeconómico y político que se ha impuesto en nuestra sociedad ha entrado en profunda crisis y las relaciones de conflicto se agudizan cada día más, incidiendo en la problemática de la familia, como núcleo importante de la sociedad y que sufre una crisis que se deriva de situaciones como la ruptura conyugal y las formas de reorganización que llevan al padrastismo y madrastismo, el trabajo de la mujer y el abandono parcial de los hijos, la pérdida de valores y de la capacidad socializadora de la familia, la violencia entre los miembros en especial de padres a hijos, de marido a mujer, como causa y efecto de la violencia incorporada en la sociedad. Igualmente la irrupción masificada de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación que han desplazado los escenarios del diálogo y el encuentro familiar a aislamientos individualizados de cada uno de los miembros del hogar. No resta decir la falta de elementos cognoscitivos y actitudinales para comprender el entorno preescolar.

El tamaño de las ciudades, las distancias, la incompatibilidad entre jornadas escolares y laborales, el debilitamiento de los nexos presenciales y frecuentes con la familia extendida y modificada, la reducción en el número de hermanos, se asocian con condiciones de abandono parcial

y desprotección de los hijos. Pero, no puede adscribirse a la madre la total responsabilidad y culpabilización por este fenómeno. La autonomía femenina es un requisito inherente y necesario para el desarrollo social. El problema radica en la dificultad de la organización familiar para redistribuir funciones al interior y sobre todo, en la capacidad de la estructura del bienestar colectivo para ofrecer redes de servicios que sustituyan parcial y adecuadamente la salida de la madre a las esferas públicas de educación, trabajo y participación.

Cuando se habla de pérdida de valores se está suponiendo que la familia tradicional poseía una estructura valorativa caracterizada por la ética, la coherencia y la justicia, lo cual no corresponde con sus rasgos autoritarios patriarcales e impositivos, ni con el ejercicio ilimitado de la fuerza y la coerción. Si la familia ya hubiera cumplido cabalmente sus funciones socializadoras en el pasado, nuestra historia remota y reciente sería muy diferente, toda vez que los contenidos de la socialización se inscriben en el marco de la cultura, rebasan la cronología de una generación, y en tanto el individuo no es un ente dividido o comportamentalizado, proyecta en sus relaciones con los otros en todos los espacios de la vida en sociedad, los modelos de conducta aprendidos dentro de la familia, y los reproduce frente a sus propios hijos, alumnos, subalternos, jefes y pareja, entre otros.

201

No se trata de volver a un pasado irrecuperable por demás, sino de redefinir dentro de las condiciones actuales y, sobre todo, de las perspectivas futuras, una coherencia entre mensajes y comportamientos, dentro de principios verdaderamente democráticos e igualitarios. Las distintas expresiones que vive la sociedad respecto a la inmoralidad, el individualismo e insolidaridad, tienen su raíz en una socialización de doble moral, egoísmo y violencia.

La violencia presente en la familia y parte integral de nuestra historia como nación y como sociedad, surge de la arbitraria distribución de riqueza, poder y bienestar, de la carencia de recursos efectivos canalizados para erradicarla, del concepto de mundo doméstico como feudo autónomo e impenetrable por las instituciones de control y protección del Estado. Los modelos de identificación de la sociedad actual no provienen solamente de los medios de comunicación, la violencia se aprende y se reproduce inicial y esencialmente dentro de la experiencia de la vida familiar, y no es un fenómeno reciente, ni producto de la secularización de la sociedad, sino la expresión de muchos malestares en las relaciones entre los individuos, las familias, la sociedad y el Estado. Para que haya un excelente rendimiento de los niños y las niñas en

preescolar es necesario que haya presencialidad de la familia. Shanahan y Walberg (1985).

El espacio de la educación preescolar guarda una dependencia muy estrecha con el ambiente familiar en razón del ciclo vital de los niños a quienes se dirige esta acción. Por una parte, el peso de las decisiones familiares sobre las opciones e intereses del niño son básicas en esta etapa, a la vez como influencia moderadora y moldeadora de la figura de los padres permea las estructuras afectivas más profundas de los niños y las niñas. Al preescolar llega un niño que dentro de su individualidad incorpora ya de manera bastante definitiva, la subcultura particular de su grupo familiar.

La incidencia de socialización secundaria, puede entrar a reforzar o a contradecir patrones de comportamiento adquiridos en la familia, pero de ninguna manera entra a suplir o sustituir la figura de los padres, ni las profundas repercusiones que en el moldeamiento de las estructuras afectivas, tiene la convivencia dentro del espacio doméstico privado; en cada uno de los escenarios, familiar y educativo, se cumplen funciones esenciales y complementarias y en tanto figuras de identidad, los adultos tienen al inmensa responsabilidad de ofrecer modelos ético-afectivos coherentes entre mensaje y conducta, entre norma y justicia, entre orientación y demarcación de territorios posibles.

Pero, el quehacer de la institución educativa tiene una ventaja a veces no capitalizada suficientemente: la capacidad de convocar a los padres, de influir sobre sus valores y comportamientos, en una experiencia resocializadora vehiculizada a través de los niños y las niñas y en las relaciones directas de padres y educadores. En este sentido, Oliva y Palacios (2004), sostienen que los padres deben conocer el itinerario de formación preescolar de sus hijos. Por lo tanto esto los llevará a saber sobre sus objetivos, planes de estudio, los métodos, los contenidos curriculares y las diferentes estrategias y actividades de aprendizaje.

La capacidad que tienen los padres de familia de dar y recibir no se agota en la infancia y por ello, toda interacción social conlleva un potencial de interinfluencia, de resocialización, de actitudes de coherencia, de verdad y afecto. Y por lo tanto, la doble dimensión de padres de familia y educadores, plantea el reto de contribuir a la formación de una generación autónoma, creativa y solidaria. Para, Steinberg, Dornbusch y Brown (1992) los padres que participan activamente en la escuela dan lugar al sano desarrollo de la competencia académica. Igualmente se encuentran padres que se muestran totalmente despreocupados de

la supervisión del aprendizaje de sus hijos por la falta de tiempo y nivel cultural frente a los paradigmas de enseñanza del preescolar. Avanzini (1969).

Mediante el proceso educativo, la familia va adquiriendo la formación necesaria para ser partícipe de las etapas de desarrollo del niño y la niña a través de la reflexión pedagógica ante el para qué educa, el cómo y el por qué dentro de la cultura en la cual se encuentra.

Participación activa de los padres

Según Machen, Wilson y Notar (2005), la participación activa de los padres ayuda a optimizar la calidad de los sistemas escolares y por consiguiente su participación hace que sus hijos tengan mejores alternativas de formación en la escuela. En la actualidad, las instituciones se han preocupado por trabajar mancomunadamente con los padres de familia favoreciendo su participación activa. Para López y Tedesco (2002), la familia es la garante de las condiciones económicas que deben permitir a los niños y a las niñas acudir cotidianamente al aula de clases y por lo tanto debe orientarlos a partir de su nacimiento para que sean personas idóneas para participar activamente en la institución educativa y favorecerse con los procesos de enseñanza aprendizaje. En este sentido la familia debe acudir a todos los recursos posibles como los económicos, el manejo y disponibilidad de tiempo, la actitud promotora y afectiva hacia la participación en las diferentes actividades en las que puedan estar sus hijos. Es vital el involucramiento de los padres en las actividades de aprendizaje en la escuela, así como en el hogar. Epstein y Clark Salinas (2004).

203

Son múltiples las formas en que los padres de familia pueden participar activamente en la escuela: están entre otras, el Consejo Directivo, La asociación de Padres. Para Hoover–Dempsey, Bassler y Burow (1995), hay diferentes escenarios favorecedores de los procesos de participación de los padres en las actividades programadas por la escuela. Uno de ellos es que los mismos padres experimenten que sus padres también participaron activamente y otro, es cuando los padres experimentan que su participación si se tiene en cuenta en el devenir institucional. Esto conllevaría a que los padres se inquieten sobre las pertinentes habilidades y destrezas motrices, actitudinales y cognoscitivas sobre la formación de los niños y niñas de preescolar. Igualmente, para los padres es importante sentirse indispensable en el acompañamiento a la labor educativa de sus hijos con la cercanía profesional y afectiva de los docentes de aula. Cada vez que los padres se involucran, hay mejora-

miento significativo en los resultados académicos y sociales de los hijos, así como se optimizan los procesos comunicacionales entre padres y la institución. Epstein y Clark Salinas (2004). Se establecen mejores vínculos comunicacionales cuando hay participación activa de los padres. Esquivel (1995). Cuando hay participación activa de los padres y ellos son conscientes del valor educativo de la escuela y del cumplimiento de las metas de sus hijos, igualmente los hijos responden con más altas expectativas de aprendizaje.

Miranda (1995) sostiene que hay diversidad de valoraciones de la escuela por parte de los padres y estas se dan en la medida en que sean sujetos participativos en el proceso de enseñanza aprendizaje. Según sea la participación, mayor las expectativas positivas de aprendizaje. Acker y Wehby (2000).

Dependiendo de la formación intelectual de los padres, de su injerencia participativa en eventos culturales e institucionales, así mismo habrá resultados académicos en sus hijos. Avanzini (1969). Es como una predisposición y condicionamiento cultural para mejores resultados de aprendizaje. Por consiguiente, los padres como acompañantes implementan estrategias educativas que posibilitan o favorecen la formación emocional e intelectual de sus hijos. Bello (2004). Una familia que favorece a sus hijos con diversas herramientas y estrategias materiales y cognitivas, generan climas de aprendizaje excelentes para el estudio. López y Tedesco (2002).

Las instituciones escolares citan a los padres para que asistan y participen en actividades. Esto da lugar a establecer procesos comunicacionales con los docentes, a conocer el currículo y las funciones de la escuela, a conocer la idoneidad profesional de los profesores, a conocer el cronograma de trabajo y las estrategias convivenciales entre profesores y estudiantes así como las estrategias que se emplean en la realización de las tareas y actividades de clase y extraclase. Los niños y las niñas se motivan mucho más cuando ve la sinergia comunicacional de acompañamiento y apoyo que existe entre la escuela, los profesores y su familia: todo un trabajo por la formación en la autonomía, en la responsabilidad y en la capacidad para las relaciones interpersonales que se aprende desde la primera infancia. Zacaes y Serra: (2008).

El acompañamiento se evidencia en el apoyo material, en la asistencia a los eventos, en la asesoría de tareas, en la corrección de comportamientos, en la motivación hacia la excelencia de las tareas y la calidad de los procesos, en la coherencia como propósito de formación para el

proyecto de vida. Para Schmelkes (2008), cada escuela es diferente y por lo tanto cada agente educativo es único. Igualmente cada escuela tiene sus propios problemas y sus orígenes y esto implica manejarlos de manera particular así como lo pertinente a la participación de los padres en los procesos educativos.

Uno de los problemas que más atañe a la familia moderna es la crisis de autoridad porque se ha pasado del autoritarismo de épocas preteritas a la abolición del sentido de autoridad donde los hijos hacen lo que quieren sin recibir ningún tipo de comentario de sus padres. Para Marulanda (2007), es necesaria la posición jerárquica de los padres en el hogar porque es indispensable para direccionar el camino de los hijos en sus proyectos de vida. Ser padre significa ser sabio, es de sentido común lo concerniente a sus responsabilidades paternas en el hogar. Se necesita intuición y sensibilidad ante lo cotidiano para que se den excelentes relaciones familiares. Esto es más importante que tener cúmulo de conocimientos que muchas veces en la práctica no se ejecutan debidamente. Por lo tanto, se necesita autoridad con firmeza y decisión para establecer ambientes familiares de autocontrol, disciplina y responsabilidad. Todo esto redundará en que desde niños se aprenderá a convivir respetando a los demás integrantes de la sociedad y a respetarse a sí mismo en su integralidad personal.

205

Un padre que se preocupa por sus hijos atendiendo a la revisión de sus tareas, a sus compromisos de clase y extracurricular, hará que sus hijos aprecien estos gestos como fruto de amor, de afecto, de cariño y de respeto. Estos comportamientos hacen que sus hijos se sientan importantes y busquen responder más comprometidamente a su quehacer académico en la escuela y esto es válido desde la temprana edad hasta edades más avanzadas. La responsabilidad se va moldeando, se va cultivando, se va forjando, se va aquilatando en el transcurrir de los años.

Se enseña con el testimonio, con el buen ejemplo y esto permite formar hijos responsables quienes a su vez aprenden de padres responsables proyectados en sus acciones y decisiones. Se aprenden valores porque se enseña con valores, con la vida en el hogar y la comunidad. Los valores se asimilan y se vuelven parte esencial de la vida de un niño y una niña porque establece lazos de unidad e identidad con quien testimonia esos valores, y aquí radica el papel central de los padres de familia. Ahora bien, los valores se asimilan en ambientes de amor y afecto y esto lo enseñan padres que aman y son admirados por sus hijos. El amor permite desarrollar vínculos de respeto y confianza entre padres e hijos y no al contrario, relaciones de apatía, rebeldía, irrespe-

to, desconfianza y pobreza comunicativa. Es importante ser percibidos como niños y niñas amados y respetados por sus padres y que por consiguiente están interesados en su bienestar.

Por lo tanto, según Schmelkes, (2005), el padre de familia es fundamental en el proceso de enseñanza porque puede exigir que los otros actores de la institución educativa cumplan a cabalidad con los compromisos adquiridos. Esta mirada ayuda de manera significativa a los docentes en su labor profesoral y de acompañamiento a los niños de preescolar.

La Institución Educativa debe tener en cuenta a los padres de familia, debe revisar las estrategias oportunas para citarlos e informar cómo va la escuela, cuáles son líneas de trabajo para estar en sintonía con la realidad educativa. Los padres como sujetos participantes forman parte vinculante del equipo institucional y evalúan los procesos para mejorarlos. Cuando los padres de familia se vinculan activamente en la escuela, los resultados del proceso de enseñanza aprendizaje son mucho más significativos porque todos aprenden. Cuando hay empatía, confianza e interacción abierta y flexible hay más aprendizaje. Aquí surge la imperiosa tarea de los docentes para atraer a partir de diversas estrategias a los padres de familia y vincularlos en el proceso educativo. Lo cierto es que un buen número de padres que no asiste a las reuniones convocadas por la institución son de estudiantes que por lo regular tienen problemas de diferente índole: problemas de los estudiantes como indisciplina, bajo rendimiento académico o problemas de los padres de familia: desintegración familiar, sin trabajo o con más trabajo del normal, drogadicción, alcoholismo entre otros. Ahora bien, quienes regularmente asisten, no tienen problemas, son quienes están comprometidos con la educación de sus hijos, no ponen problemas a la hora de comprar y llevar los materiales necesarios para apoyar la labor educativa. El asunto serio es lograr convocar a los padres de familia que normalmente no asisten porque no les interesa, no tienen tiempo o simplemente tienen las justificaciones habidas y por haber.

Afirma Sylvia Schmelkes (2005), que el aula de clase es un excelente escenario punto para dar lugar a la participación de los padres. Los profesores convocan y el aula se convierte en un epicentro de aprendizaje que involucra las sinergias de padres de familia, estudiantes y el personal institucional como docentes, directivos y psicólogos.

Para Ramírez (1997), la participación de los padres de familia se da dependiendo de los contextos escolares, es decir, hay instituciones más

posicionadas con estos procesos de participación en el proyecto escolar e involucran más activamente a los padres de familia. Hay escuelas que tienen más contacto con las familias y se escuchan mutuamente teniendo como corresponsabilidad la formación integral de sus hijos. Estas reuniones deben planearse oportuna y estratégicamente para que tengan productos concretos y aportativos de tal manera que motiven a los padres de familia a seguir participando. Estas reuniones buscan cooperación y respeto mutuo por los mejores resultados y las propuestas pertinentes abriendo espacios de diálogo y de consenso para escuchar las observaciones y sugerencias de los padres de familia. Los idearios a tratar deben ser interesantes, organizados y dinámicos para que atraigan a los padres de familia y despierten en ellos la necesidad comprometida de seguir participando en las próximas convocatorias. Contar con los padres de familia y sus historias de vida y que ellos conozcan el proyecto educativo, trasciende la labor educativa. La escuela interactúa de manera asertiva con los padres al permitir que estos participen activamente en su devenir educativo y se involucren en su meta común, es decir, la educación de sus hijos. Salgado (2001).

Fullan y Hargreaves (2000) consideran que la escuela debe dar a conocer los derechos y los deberes, así como las responsabilidades y las obligaciones propias de cada uno de los miembros del equipo educativo, y en este sentido, también están los padres de familia, quienes son aliados en la tarea educativa de calidad. Ahora bien, no todos están bien preparados para asumir las responsabilidades indicadas; la falta de preparación de los padres de familia pueden afectar de manera significativa su grado de participación en las actividades programadas por la escuela. Su acompañamiento debe ir más allá del apoyo a las tareas y comprar los materiales exigidos por los docentes para realizar los trabajos asignados en el aula de clase. Se trata de un trabajo dialogado con cercanía a los procesos evaluativos, los objetivos del proyecto educativo y de calidad de la institución.

Según Tyler (1986), la escuela debe promover actitudes positivas de continuidad en los procesos de participación de los padres de familia y por lo tanto debe promover el conocimiento de las experiencias hogareñas creando ambientes de confianza y colaboración edificantes para las partes.

Estrategias Pedagógicas.

Son diversas las formas como se han concebido las estrategias, su utilidad y su origen y en este sentido también aplica para la educación.

Las estrategias por lo general son tomadas como un arte y conjunto de reglas para dirigir un evento para que tenga los mejores resultados. (Espasa, 2001). Las estrategias son las mejores alternativas que se emplean para ganar de la manera más inteligente un juego, una batalla o una propuesta pedagógica para que se obtengan los mejores resultados en el aula o en la institución. Una estrategia permite planificar con propósitos específicos y definidos; hay objetivos generales y específicos, justificaciones, planes de trabajo teóricos y metodológicos, conclusiones, procesos evaluativos y retroalimentación para que todo quede muy bien organizado. Con las estrategias no se improvisa, se planean acciones y uso de herramientas adecuadas para hacer posible los logros de los objetivos planeados. En el contexto de las estrategias de educación, estas combinan acciones para alcanzar finalidades con resultados óptimos en el momento oportuno en relación con los procesos de enseñanza aprendizaje. Mialaret, (1984). Las estrategias implican planes de acción a partir de operaciones mentales. Las estrategias facilitan la adquisición, el procesamiento, la transformación y la recuperación de la información. Espasa (2002). En las estrategias no debe haber improvisación, ni causalidad, ni arbitrariedad; debe haber planificación con intenciones determinadas y búsqueda de resultados.

208

Respecto a las estrategias pedagógicas, éstas conforman un sistema de acciones que se deben ejecutar de manera sistemática, lógica y coherente buscando el cumplimiento de los objetivos diseñados en el ámbito educacional. En este sentido, las estrategias pedagógicas son métodos que planificados buscan mejorar el aprendizaje y facilitar el crecimiento de los estudiantes. (Picardo Joao, Balmore Pacheco, & Escobar Baños, 2004, p. 161).

Más que una acción, son varias las acciones que están involucradas en una estrategia pedagógica para que no se convierta en una mera actividad. Por lo tanto, la estrategia pedagógica es un proceso planificado con una finalidad educativa en donde se conjugan varias acciones, se aplican diversas herramientas y recursos para establecer resultados significativos en el aprendizaje de temas de estudio, en la apropiación crítica, coherente y agradable de contenidos y saberes aplicados a la vida cotidiana mediante interacciones lúdicas, sociales y tecnológicas.

El curso de inducción para padres: una estrategia pedagógica.

El curso de inducción para padres representa una estrategia significativa para que los padres participen en las actividades de la Institución y se involucren en el trabajo sinérgico con todos los agentes del proceso

educativo como son los profesores, los padres de familia, los estudiantes, los directivos, la comunidad, etc. En este orden de ideas, el curso para padres trabajado en la educación preescolar revierte un papel fundamental para orientar el devenir histórico del trabajo educativo, toda vez que se planea y se ejecute al inicio del proceso y en estos encuentros se logre capturar la atención de los padres en el debido acompañamiento a sus hijos.

Se trata de un acompañamiento que debe hacer la institución a los padres de familia para que estos apoyen mejor a sus hijos y así aprendan a hacer un trabajo mucho más comprometido y consciente desde la aprehensión de contenidos cognoscitivos y su consecuente aplicación a la realidad de la formación preescolar. El seminario se debe convertir en un escenario privilegiado para aprender a aprender y hacer escuela los padres de familia junto con sus hijos. En este escenario se repotencializan las capacidades y destrezas para orientar mejor a sus hijos aplicando las oportunas herramientas para hacerlo. Para Bautista (2008), las estrategias pedagógicas son planes sistemáticos que se evidencian en los seminarios para padres los cuales se desarrollan como encuentros comunicacionales de formación y actualización en educación preescolar. Se logra la participación activa de los padres de familia propiciando sesiones periódicas de encuentros dialogados a partir de la asesoría de los docentes quienes proponen la temática de trabajo y los padres asumen un papel participativo de aprendizaje y exigencia para ellos y la institución educativa en búsqueda de la excelencia y calidad educativa en el nivel preescolar. Cuando hay padres más preparados el trabajo institucional es mucho más productivo para la educación de los hijos. Criado, Palomares y Bueno, (2000).

Lázaro y J. Asensi (1989), afirman que hoy las instituciones educativas se preocupan más por sus entornos más inmediatos activando los procesos comunicacionales motivando a quienes conforman la comunidad educativa en ambientes de amistad, de comunicación efectiva, de integración y reflexión pedagógica. Cuando se conforma un equipo de trabajo colaborativo se trabaja en fortalecer la confianza, la cooperación, la capacidad de escuchar, la solidaridad, la espontaneidad, la capacidad de tomar decisiones y generar ideas nuevas y esto enriquece exitosamente la labor con los niños y las niñas de preescolar. Es un trabajo en equipo que no se deja solamente en manos de la escuela, sería un gran error, es un trabajo entre todos para un mejor bienestar de los educandos de preescolar. Gadea (1992).

Conclusiones

Es importante que los padres mantengan la autoridad necesaria en el hogar y que esta autoridad se ejerza con decisión y firmeza de tal manera que se siga cultivando el espíritu de responsabilidad, de disciplina y autocontrol en un ambiente de respeto familiar. Pero para que los hijos sean responsables, igualmente los padres deben ser coherentes con estos valores sociales porque estos valores se aprenden en la medida en que se testimonian desde la propia experiencia de vida y generen sentido de identidad, admiración y amor por el testimonio dado. Si se mantienen excelentes ambientes comunicacionales entre padres e hijos muy seguramente habrá mejores resultados de aprendizaje y esto propicia igualmente que los padres de familia deseen participar más activamente en los proyectos escolares haciendo eco a sus derechos, funciones y obligaciones.

Es claro comprender que hay problemas que obstaculizan la participación activa de los padres de familia en los procesos de formación de sus hijos en el grado preescolar. Tales problemas se evidencian en el desconocimiento de las obligaciones adquiridas desde lo cognitivo, legal y actitudinal por parte de los padres de familia, pero también, la falta de convocatoria institucional para que los padres se sientan motivados a participar de manera activa en el proyecto educativo.

Frente a los problemas implicados en la no participación de los padres de familia es evidente la necesidad de trabajar estrategias pedagógicas y una sugerida es el curso de inducción para los padres el cual se debe presentar de manera sistemática para establecer criterios de formación y profundización en el apoyo a los procesos educativos de los niños y las niñas de preescolar. Por lo tanto, el curso de inducción involucra a los padres en las actividades de la institución educativa, los hace partícipes del proyecto educativo de manera más próxima y comprometida.

Fecha de recepción: febrero 2017
Fecha de aprobación: mayo 2017

REFERENCIAS:

- Avanzini, G. (1969). *El fracaso escolar*. Barcelona: Herder.
- Balli, S., Wedman, J. y Demo, D. (1997). Family involvement with middle-grade homework: effects of differential prompting. *Journal of Experimental Education* 66, 31–47.
- Bello, Z. (2004). Familia y competencia social. *Ethos Educativo*, 31, 15–20.
- Criado, E., Palomares, F. y Bueno, C. (2000). Éxito escolar y familias de clase obrera. En L. Samper (Ed.), *Familia, cultura y educación* (pp. 35–58). Lleida, España: Universidad de Lleida.
- Epstein, J. y Clark Salinas, K. (2004). Partnering with families and communities. *Educational Leadership*, 61 (8). Consultado el 28 de diciembre de 2016 en: http://pdonline.ascd.org/pd_online/success_di/el200405_epstein.html
- Espasa (2002). *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia de la Lengua, vigésima segunda edición, Madrid: Espasa.
- Esquivel, L. (1995). Análisis de la tríada familia–escuela–sociedad: un estudio comparativo. *Educación y Ciencia*, 4 (12), 51–62.
- Fullan, Michael y Hargreaves, Andy (2000), *La escuela que queremos*, Sep/Amorrortu, México.
- GADEA De Nicolás, Luis. (1992), *Escuela para Padres y Maestros*. Centro de estudios de desarrollo infantil. México.
- González, D., Corral, V., Frías, M. y Miranda, J. (1998). Relaciones entre variables de apoyo familiar, esfuerzo académico y rendimiento escolar en estudiantes de secundaria: un modelo estructural. *Enseñanza e Investigación en Psicología*, 3 (1), 157–167.
- Hargreaves, Andy, et.al, (2001), *Aprender a cambiar. La enseñanza más allá de los niveles*, SEP- ediciones Octaedro, Barcelona.
- Hoover–Dempsey, K. V., Bassler, O. C. y Burow, R. (1995). Parents' reported involvement in students' homework: Strategies and practices. *Elementary School Journal*, 95, 435–450.
- Lázaro, Angel y Jesús Asensi. (1998), *Manual de orientación escolar y tutoría*. Ed. Nancea, Madrid.

López, N. y Tedesco, J. (2002). Las condiciones de educabilidad de los niños y adolescentes. Buenos Aires: Instituto Internacional de Planeamiento de la Educación.

Machen, S., Wilson, J. y Notar, C. (2005). Parental involvement in the classroom. *Journal of Instructional Psychology*, 32 (1), 13–16.

Maillo, A. (1964), Acción social de la escuela, Publicaciones del plan piloto de Educación para América Latina, UNESCO, España.

Martínez, F. (2004). La educación, la investigación educativa y la psicología. En S. Castañeda (Ed.), Educación, aprendizaje y cognición. Teoría en la práctica (pp. 3–13). México: El Manual Moderno.

Marulanda, Angela. (1999), Creciendo con nuestros hijos. Cargraphics. Colombia.

Miranda, R. (2000). Expectativas sobre la escuela: la percepción de la familia del escolar. *Perfiles Educativos*, 6, 20–30.

Navarro, G., Vaccari, P. y Canales, T. (2001). El concepto de participación de los padres en el proceso de enseñanza–aprendizaje: la perspectiva de agentes comprometidos. *Revista de Psicología*, 10 (1), 35–49.

Oliva, A. y Palacios, J. (2004). Familia y escuela: padres y profesores. En M. J. Rodrigo y J. Palacios (Eds.), Familia y desarrollo humano (pp. 333–349). Madrid: Alianza.

Ramírez, Raymundo Rodolfo, (1997), El Proyecto Escolar. Una Estrategia para transformar nuestra Escuela. Fondo mixto de cooperación técnica México España-México,

Salgado Reyna, Especialista en Educación para Padres de Familia de SCOE, En Internet, consultado el 22 de noviembre de 2016, La Paz B.C.S., <http://www.google.com.mx/search?hl=es&q=las+reuniones+de+padres+de+familia&meta>.

Shanahan, T. y Walberg, H. (1985). A descriptive analysis of high school seniors with speech disabilities. *Journal Pub Med*, 18 (4), 295–304.

Schmelkes, Sylvia. (1995), Hacia una mejor calidad de nuestras escuelas., Biblioteca para la actualización del maestro, México.

Steinberg, L., Dornbusch, S. y Brown, B. (1992). Ethic differences in adolescent achievement: An ecological perspective. *American Psychologist*, 47, 723–729.

Tyler, Ralph, (1986), Principios básicos del currículo, ed. Troquel, Argentina.

[http://www.uylibros.com.uy/verarea .asp? idcat=45&idsubcat= 275&idarea= 1660&titu=PSICOLOGIA&subtitu=PSIC.%20EVOLUTIVA%20ADOLESCENCIA](http://www.uylibros.com.uy/verarea.asp?idcat=45&idsubcat=275&idarea=1660&titu=PSICOLOGIA&subtitu=PSIC.%20EVOLUTIVA%20ADOLESCENCIA). 192 En Internet: consultado el 10 de diciembre de 2016, La Paz B.C.S., [http://www.uylibros.com.uy/verarea .asp ?](http://www.uylibros.com.uy/verarea.asp)

UNESCO. (2004). Participación Familiar en la educación infantil latinoamericana. Santiago de Chile: Oficina Regional para la Educación de América Latina y el Caribe–UNESCO.

Van Acker, R. y Wehby, J. (2000). Exploring the social contexts influencing student success or failure: Introduction. *Preventing School Failure*, 44, 1–17.

Victoria, N. (2003). Escuela y familia. *Tribuna pedagógica*, 13, 15–25.



Próximas Convocatorias

CALL FOR PAPERS

Dossier: Género y Cultura

**Vol II
Num 8
Dic/2017**

ISSN 2477-9083

Fecha límite:

6/NOV/17

Artículos

Reseñas

Fotoensayos

Envíos a

Dirección Editorial
info@religacion.com

Arbitraje y Redacción
anabelbenalcazar@
religacion.com

Partiendo de la idea del existente humano como hacedor de cultura, a partir de su dimensión etho-poietica, y de su capacidad política de transformar lo real, nos proponemos indagar la relación entre género y cultura, entendemos por género una dimensión de ese entramado cultural.

La peculiaridad y pertinencia coyuntural del tema propuesto, nos lleva a abrir una convocatoria amplia, interdisciplinaria, con el fin de recoger una pluralidad de miradas, voces e instalaciones históricas, sociales y culturales, que abre un abanico amplio y polisémico, haciendo de la relación Género-Cultura un objeto de interrogación insoslayable.

Entendemos que no podemos, ni debemos seguir hablando de igualdad de género si las relaciones de poder siguen siendo desiguales, es por ello que se quiere conocer cómo esto se expresa en el ámbito de la historia y la cultura. A lo largo de la historia se han ido consolidando múltiples formas de desigualdad de género, dar cuenta de ello es uno de los objetivos de este dossier. A la vez dar muestra de aquellos lugares fermentales de especial interés por las posibilidades de emprender medidas tendientes a desarmar estas desigualdades.

Creemos que el género desde la perspectiva cultural no es inmune a las desigualdades y la discriminación que se extienden a otras áreas de la sociedad, como el mundo del trabajo, la educación, dada en un contexto histórico determinado.

No orientamos la propuesta a un espacio de saber recortado y excluyente, tampoco acotamos la temporalidad de los trabajos, dando lugar a una diversidad de enfoques epocales y disciplinarios con el objetivo de conocer desde las Ciencia Sociales y las Humanidades cuál ha sido el rol de la mujer en la historia, en el mundo laboral y en la cultura como creadoras, artistas y trabajadoras.

Editoras Invitadas

Dra. Susana Dominzain
Universidad de la República - Uruguay

Dra. María Cecilia Colombani
Universidad de Morón - Argentina



Además, envío de trabajos para sección general y reseñas: tema libre.

CALL FOR PAPERS

Artículos • Reseñas • Fotoensayos

Fecha límite: 15 de enero de 2018

Vol III • Num 9 • Mar/18

Envíos:nataliafischetti@hotmail.com

Modos De Producción Del Conocimiento Apuestas Críticas Nuestroamericanas

Proponemos abrir un espacio para visibilizar, poner en diálogo, conjugar y potenciar los debates y problemáticas acerca de la ciencia y la tecnología surgidas en el marco del pensamiento latinoamericano crítico, decolonial y feminista. Asumimos que estas versiones epistemológicas permiten poner en cuestión los modos hegemónicos de producción del conocimiento y, al mismo tiempo, aportan innovadoras vías y posibilidades metodológicas de la praxis científica, en los espacios integradores de los saberes de la indisciplina, la interdisciplina y la transdisciplina.

La epistemología crítica supone pensar dialéctica y problemáticamente la ciencia y la tecnología en su vínculo inescindible con la historia, la economía, la política y la ideología y las problemáticas sociales. Convoca a situarse en el nudo dialéctico de la ciencia en tanto política y de las políticas de la ciencia. Implica retomar el pensamiento sobre la ciencia y la tecnología en un retorno a posiciones críticas de raíz marxiana hacia praxis transformadoras. Desde esta perspectiva, el principio de dominación es constitutivo del conocimiento científico determinando su función social de poder, control y hegemonía. Este principio se fundamenta en las escisiones entre ciencia pura y ciencia aplicada; entre objeto y sujeto; entre hombre y mu-

jer; entre teoría y praxis y más profundamente en la ruptura capitalista entre naturaleza y cultura. El sistema capitalista se apoya en modos de producción del conocimiento tecnocráticos y mercantiles que lo reproducen. Si la ciencia y la tecnología conforman las políticas y las subjetividades de nuestra civilización científico-tecnológica, por lo mismo, se constituyen también en el nudo de las resistencias, las transformaciones y las revoluciones de las y los subalternizados, oprimidos, colonizados.

Es por ello que la reapropiación histórico-crítica del discurso científico-técnico desde epistemologías no esencialistas, comprometidas con la liberación, es el reto de humanismos y feminismos latinoamericanos. Proponemos una apertura a estos discursos en el eje medular en el que cuestionan los modos de producción de conocimiento legitimados hegemónicamente. Considerando que, en la dialéctica teoría-praxis que defendemos, las cuestiones metodológicas están amalgamadas inseparablemente con las epistemológicas, queremos configurar un debate en torno a la categoría de interdisciplina en sus relaciones con las nociones de disciplina, indisciplina, multidisciplina y transdisciplina, para problematizar su potencialidad crítica en Latinoamérica.

Temas de principal interés

Análisis crítico de las categorías disciplina/interdisciplina/transdisciplina desde el pensamiento latinoamericano

Teorías sin disciplina en el pensamiento latinoamericano

Crítica de los modos de producción científico-académica

Experiencias de epistemologías/metodologías críticas

Editora Invitada

Dra. Natalia Fischetti
INCIHUSA CCT-CONICET
Argentina

Además, envío de trabajos para sección general y reseñas: tema libre.



RELACIONES INTERÉTNICAS Y “BUEN VIVIR” EN LA CONFIGURACIÓN DE LOS ESTADOS MULTIÉTNICOS DE AMÉRICA LATINA

El etnodesarrollo ha superado los objetivos de progreso económico y material que el tradicional concepto de desarrollo proponía como paradigma del bienestar. Otras aspiraciones de índole cultural e idiosincrática se han considerado recientemente como indicadores de bienestar para evaluar el grado de satisfacción que las colectividades etnoculturales gozan. En este marco, se inscribe el reconocimiento del derecho de las sociedades y de los pueblos a mantener vivo su patrimonio cultural expresado no solo en bienes materiales, sino también en tradiciones, valores, creencias y costumbres, factores todos ellos que pueden ser generadores de bienestar, en tanto que ofrecen las referencias emocionales e identitarias que muchas colectividades humanas precisan para vivir a gusto, al sentir que sus diferencias no obran en menoscabo de las prerrogativas sociales y políticas que a todo ciudadano corresponde como miembro de un Estado de derecho.

El desarrollo don identidad o buen vivir irrumpe en este escenario aportando avances todavía más enriquecedores al concepto de bienestar, ya que este concepto ofrece una distinta manera de concebir las relaciones humanas, de tal modo que las colectividades etnoculturales se aseguren una participación activa en el diseño de los modelos de desarrollo que les afectan, tomando decisiones e interactuando con otras colectividades o instituciones del entorno para orientar las iniciativas –exógenas o propias- hacia el modus vivendi, el tipo de vida, que para ellas tiene valor.

Esta idea coincide con el planteamiento de Amartya Kumar Sen, premio Nobel de economía en 1998, quien afirmó que “el nivel de vida de una sociedad debe justipreciarse, no por el nivel medio de los ingresos, sino por la capacidad de las personas para vivir el tipo de vida que para ellos tiene valor” (Kumar Sen, 1997). Sin embargo, se inscribiría también en la suma camaña aymara o en la suma causai quechua, pensamiento andino cuyo significado no es otro que armonía con los vecinos y con la naturaleza. No es extraño, por tanto, que la noción de desarrollo con identidad o buen vivir haya encontrado en el contexto andino su inspiración y que sea en este ambiente cultural donde hayan surgido importantes foros para su análisis. Sin embargo, ningún país de América Latina es ajeno al asunto que planteamos, ya que la convivencia de minorías étnicas -indígenas y afrodescendientes- constituye una constante a tener en cuenta en la construcción identitaria de todos y cada uno de ellos.

Temas de principal interés

Construcciones identitarias. Bases históricas.

Grupos étnicos. Iniciativas endógenas de integración. Políticas públicas de reconocimiento e integración.

Identities and alteridades.

Desarrollo con Identidad y Buen Vivir

Los nuevos Estados multiétnicos. Conflictos de identidad.

**Editora
Invitada**

Dra. Teresa Cañedo-Argüelles Fábrega
Universidad de Alcalá - España

Normas Para Presentación De Trabajos

ARTÍCULOS

El carácter de los artículos debe ajustarse a las siguientes características:

» En la primera página de los documentos enviados para publicar debe aparecer:

- Título del trabajo (El cual se presentará en el idioma original y en inglés, si el idioma original es el inglés o portugués entonces deberá aparecer el título también en español) Máximo 18 palabras.
- Nombre completo del autor/autores, y, al pie de la página sus grados académicos, cargo e institución a la que pertenecen y su dirección electrónica.
- Si envía un artículo por primera vez, se deberá añadir una semblanza del autor de máximo cinco líneas.)

» Debe incluirse un resumen de los principales planteamientos en el idioma original y su equivalente en inglés (abstract) cada uno entre 120 y 150 palabras, además de cuatro a seis palabras clave en ambos idiomas (key words)

» Los artículos deben tener una extensión mínima de 4000 y máxima de 7000 palabras (sin contar bibliografía), a un espacio, en tamaño de página A4. El estilo de fuente a utilizar será Times New Roman de 12 puntos.

» Las referencias completas se incluirán al final del artículo de acuerdo a la American Psychological Association (APA).

Ejemplo

Citas:

(Habermas, 2008: 150)

Referencias Bibliográficas: Deberá aparecer al final del documento y en orden alfabético.

Libros:

Habermas, Jürgen. (2008) Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización. México. Fondo de Cultura Económica

Anderson, Charles & Johnson (2003). The impressive psychology paper. Chicago. Lucerne Publishing.

Revistas:

González Socha, Daniela; Cruz Galvis, Carolina. (2016). La construcción de paz en la agenda de política exterior de Colombia y la Unión Europea. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 1, Marzo, 27-38.

La copia en soporte electrónico debe presentarse como un documento único en Microsoft Word y deberá ser enviado al correo: info.religacion@gmail.com

Todos los artículos de esta revista podrán ser publicados en otras revistas bajo el permiso del autor y sólo se deberá citar el artículo en esta revista como “Publicado por primera vez en Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades” Los artículos publicados, así como su contenido son responsabilidad de cada autor. Religación no se hace responsable por algún tipo de plagio parcial o total. El Consejo Editorial se reserva el derecho último a decidir sobre la publicación de los artículos, así como el número y la sección en la que aparecerá. La revista se reserva el derecho de hacer correcciones menores de estilo.

Los autores/as que publiquen en esta revista aceptan las siguientes condiciones:

- Los autores/as conservan los derechos de autor y ceden a la revista el derecho de la primera publicación, con el trabajo registrado bajo la licencia de atribución-no obras derivadas de Creative Commons, que permite a terceros la redistribución, comercial o no comercial, de lo publicado siempre y cuando la obra circule íntegra y sin cambios.

- Los autores/as pueden realizar otros acuerdos contractuales independientes y adicionales para la distribución del artículo publicado en esta revista (p. ej., incluirlo en un repositorio institucional o publicarlo en un libro) siempre y cuando indiquen claramente que el trabajo se publicó por primera vez en Revista Religación. En caso de reproducción deberá constar una nota similar a la siguiente: Este texto se publicó originalmente en RELIGACIÓN. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades N° --, sección ----, número de páginas, año de publicación.

RESEÑAS

Religación, recibirá reseñas de libros y eventos de interés de la revista. Esta sección consiste en un espacio para textos inéditos, que aborden nuevas publicaciones, describiéndolas, analizándolas y atribuyéndolas un valor en el ámbito de la disciplina.

Las reseñas de libro no tendrán más de 750 palabras, y la reseña de eventos no tendrá más de 500 palabras.

Los requisitos para la presentación de reseñas serán:

- Título del libro o nombre del evento en Mayúscula sostenida
- Nombre del Autor o la entidad patrocinadora del evento
- Lugar y fecha de publicación o de desarrollo del evento
- Nombre de quien realizó la reseña
- Deberá adjuntarse en formato JPG (buena calidad), la imagen de la carátula del libro o cartel publicitario del evento.
- El archivo del escrito deberá ser escrito en formato Microsoft Word, el tipo de letra será Times New Roman, tamaño 12, a un espacio.

ENSAYOS FOTOGRÁFICOS

Ser una obra inédita, que se enmarque en las áreas y políticas de la revista:

» Título en español e inglés

»Fotografías: Preferible enviar en resolución 300 ppp, entre 8 y 10 fotografías, cada una con un título o nombre.

»Deberá escribir un texto en estilo libre, en el que el autor presenta y argumenta su postura frente al ensayo en un máximo de 400 palabras.

»Añadir una semblanza del autor de máximo 5 líneas.

Religación

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

