
Explicando el nacionalismo aymara: una perspectiva comparada

Explaining Aymara Nationalism: A Comparative Perspective

Recibido: 21 de noviembre de 2016 / Aceptado: 29 de diciembre de 2016

Edwin Cruz Rodríguez

Universidad Nacional de Colombia

ecruzr@unal.edu.co

Resumen

Este artículo realiza un análisis histórico y comparado de los movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador, con el fin de explicar el discurso de autodeterminación *aymara*. Su emergencia se explica por una conjunción de elementos: la existencia de rasgos tangibles de identificación gracias a la persistencia del *ayllu*, la experiencia histórica de intercambios fluidos y percibidos como desiguales entre los aymaras y la sociedad nacional mestiza, la influencia de un discurso radical de izquierda y la percepción de los indígenas como mayoría nacional.

Palabras clave: movimientos indígenas / aymaras / autodeterminación / Bolivia / Ecuador

Abstract

This article makes a historical and comparative analysis of indigenous movements in Bolivia and Ecuador in order to explain the Aymara's self-determination discourse. Its emergence is explained by a combination of elements: The existence of tangible features of identification thanks to the persistence of the *ayllu*, the historical experience of fluid exchanges and perceived as unequal between the Aymara and the mestizo national society, the influence of a radical leftist discourse, and the perception of indians as national majority.

Keywords: Indigenous Movements / Aymaras / Self-determination / Bolivia / Ecuador

1. Introducción

El discurso de autodeterminación de una parte de los movimientos indígenas del Altiplano boliviano, sobre todo aymaras, no tiene parangón en América Latina, ni siquiera en el durante años más activo movimiento indígena ecuatoriano. En Bolivia existen, por lo menos, tres procesos organizativos: los movimientos indianistas y kataristas del Altiplano, los movimientos campesinos de los valles, y los movimientos del Oriente. En Ecuador, los movimientos se desarrollaron en dos regiones: la Sierra y la Amazonía. Todos ellos se identifican, en ambos países, como pueblos, nacionalidades indígenas o naciones originarias, y reivindican la construcción de un Estado plurinacional, la interculturalidad y la descolonización¹. No obstante, en el Altiplano existe un discurso para el cual la descolonización pasa por la autodeterminación de la nación aymara y las naciones originarias en un Estado propio. En ese sentido puede entenderse como un nacionalismo en ciernes (Gellner, Ernest, 1988, p. 13, y Hobsbawm, Eric, 2000, p. 17).

Ese discurso de autodeterminación toma fuerza en coyunturas críticas. Tal vez quien mejor lo ha planteado es el líder histórico Felipe Quispe –el *Mallku*- quien en su libro *Tupaj katari vive y vuelve... Carajo* (1990) propuso la lucha armada para la autodeterminación de las naciones originarias y la destrucción del capitalismo (Zibechi, Raúl, 2006, p. 151). Durante las protestas de abril y septiembre de 2000 y de junio y julio de 2001 afirmó: “nosotros no seguimos la bandera tricolor de Bolivia que nuestros opresores cargan. Nosotros tenemos la *Wiphala*. También tenemos nuestros propios héroes y mártires. Poco a poco avanzamos para tener nuestra propia constitución política del *Kollasuyo*”². Este discurso tiene

¹ En Bolivia, organizaciones indígenas del Oriente, como la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), han planteado en distintos momentos que su lucha es por integrarse al Estado nacional (Arias, Iván, y Molina, Sergio, 1997, p. 68). En el altiplano, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) propugnó desde su fundación en 1979 la autodeterminación en el marco del Estado plurinacional (Rivera, Silvia, 1986, p. 211). Ese proyecto también fue suscrito por el Consejo Nacional de *Ayllus* y *Markas* del *Qollasuyo* (CONAMAQ), fundado en 1997. En Ecuador, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE), fundada en 1986, aglutinó la organización de la Amazonía, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENAIE), y las de la Sierra -Ecuador *Runacunapac Riccharimui* y Despertar del pueblo indio (ECUARUNARI)-, en torno al proyecto del Estado plurinacional (CONAIE, 1989).

² www.narconews.com/felipe1es.html.

apoyo en las bases y explica por qué, en ese entonces, fueron expulsadas las autoridades del Estado de ciertos territorios, y se produjeron actos como la Declaración de Achacachi (octubre de 2000), el Manifiesto de *Jach'ak'achi* y el Acta de Constitución de la Nación *Aymara Quechua* (9 de abril de 2001), suscritos por organizaciones de base que desconocieron el Estado boliviano³. La asunción de Evo Morales como presidente (2006) y el reconocimiento del Estado plurinacional en la nueva Constitución (2009) no han llevado a una moderación de ese discurso⁴.

La posición predominante es tachar esos planteamientos de ‘separatistas’. Las protestas de 2000 y 2001 alertaron a las élites opuestas a sus demandas, que las señalaron como expresión del “autoritarismo separatista de los indios” (Zalles, Alberto, 2002, pp. 115-116). Incluso la izquierda tiene reservas, por sus postulados ‘racistas’ (Sanjinés, Javier, 2005, p. 183). Estas perspectivas no solo opacan otros elementos del discurso, como la

³ El Manifiesto de Jach'ak'achi afirma: “nuestro pensamiento nos guía hacia la restauración del *Qullasuyu*, como un modelo de Nación-Estado, aunque los valores de la civilización y cultura occidentales permanentemente nos ocasionan enfrentamientos fratricidas, provocados por los agentes de la politiquería criolla y de la iglesia cristiana, históricos aliados para la explotación y el exterminio físico y cultural del indio [...] Nosotros, ¿somos la otra Bolivia? No. Nosotros somos el *Qullasuyu*. Los gobiernos bolivianos hablan de ‘integrarnos’ a la civilización y a la nación boliviana. ¿A cuál civilización y a qué nación se refieren? La nación boliviana como tal no existe por sí misma, somos nosotros los que le damos a Bolivia la identidad cultural que tiene ante el mundo, sabiendo que los ‘bolivianos’ no son más que un remedo de las culturas occidentales”

(http://www.funsolon.org/Temas%20consulta/TERRITORIO/manifiesto_jachakachi.htm).

El Acta de Constitución de la Nación *Aymara Quechua* contiene una retórica más radical pero también maneja un concepto de autodeterminación ambiguo, con referencia al Convenio 169: “denunciamos que Bolivia fue asentada sobre una parte de nuestro milenario *Qullana* o *Qullasuyu* y los bolivianos pugnaron por nuestra desaparición física y cultural, los gobiernos racistas nos han hecho una guerra permanente para aniquilarnos. Pero hemos sobrevivido al genocidio sistemático de españoles y bolivianos [...] Nuestro Pueblo, encabezado por sus *Malkus*, *Jilaqatas* y *Amawt'as*, ha mantenido sus instituciones políticas y sociales, ahora tenemos el orgullo de manifestar ante los Pueblos soberanos del mundo y ante las Naciones Unidas (ONU) que el Pueblo *Aymara* de *Umasuyu* vivimos un nuevo *Pachakuti* con Gobierno Autónomo, porque en 2000 nos hemos liberado de la Subprefectura, de la Policía y de otras formas represivas, sacaplatas y corruptas del gobierno republicano. ...En mérito a nuestra lucha por la Tierra, Territorio y Libre Determinación, hoy resurge el Gobierno *Aymara-qhuchwa* de acuerdo con el Convenio 169/1989 de la OIT”

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

⁴ Por ejemplo, entre el 10 y el 12 de marzo de 2010 se realizó en La Paz el seminario “Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia”, donde varios intelectuales y dirigentes *aymaras* manifestaron sus desacuerdos con el gobierno de Morales y afirmaron su proyecto de descolonización y autodeterminación. Ver VV. AA. (2010).

descolonización, sino que impiden su comprensión. Antes que encasillarlo, este artículo se pregunta por los factores que explican su emergencia.

El discurso de autodeterminación de la nación aymara no puede explicarse por una sola variable o aspecto, pero en perspectiva histórica y comparada puede destacarse una conjunción de elementos. Lo que permite su emergencia es la existencia de rasgos tangibles de identificación, gracias a la persistencia del *ayllu*, la experiencia histórica de intercambios fluidos y percibidos como desiguales entre los aymara y la sociedad nacional mestiza, la influencia de un discurso radical de izquierda y la percepción de los indígenas como mayoría nacional.

2. Rasgos tangibles de identificación

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

Sin embargo, esos rasgos no carecen de importancia en el surgimiento de los nacionalismos. Para Hobsbawm (2000, pp. 55-88), son lazos de identificación ‘protonacional’, que pueden convertirse en rasgos de identificación nacional sin que entre uno y otro medie un vínculo causal necesario. El protonacionalismo no conduce al nacionalismo “lógica e inevitablemente” e incluso esos conceptos pueden entrar en contradicción, pero la existencia de lazos protonacionales facilita la tarea del nacionalismo (Hobsbawm, Eric, 2000, p. 86). Para Gellner (1988, p. 91), se trata de rasgos de ‘entropifuguidad’, formas de clasificación de poblaciones que persisten en la sociedad industrial a pesar de la homogeneidad cultural. Los ‘rasgos entropífugos’ concentran individuos en un sector de la sociedad, pero la fortaleza o debilidad con que sean asumidos como rasgos de identificación depende de factores contingentes como las barreras de comunicación o su distribución irregular. La presencia de lazos protonacionales o rasgos

entropífugos entre los aymaras se explica por la persistencia de sus ayllus, pese a los intentos del Estado por acabarlos.

Una primera hipótesis es que la existencia de rasgos tangibles de la cultura aymara en el Altiplano, aunque no implica necesariamente la emergencia de un nacionalismo, sí asegura una base sobre la cual sustentarlo. En ciertas regiones donde persisten los ayllus, las costumbres, la memoria colectiva de pertenecer a un mismo territorio y la lengua, entre otros elementos, se han mantenido y son más fácilmente perceptibles que en otras regiones, como la Sierra ecuatoriana. Más aún, mientras en el Altiplano los ayllus han tenido continuidad desde principios del siglo XIX, en la Sierra las comunidades se reinventaron con el proceso de ‘comunalización’ a partir de los 1930.

El problema de las comunidades se retrotrae a los inicios de la República. Los criollos independentistas intentaron terminar con el régimen colonial de las ‘dos repúblicas’, hacer de los indios ciudadanos libres e iguales, y acabar sus formas de propiedad comunal. Este proyecto se frustró tempranamente y tanto en Bolivia como en Ecuador persistió *de facto* la división en ‘dos repúblicas’ y la estructuración de la sociedad en castas. Sin embargo, de acuerdo con Brooke Larson (2002, p. 46), mientras en Bolivia el ‘pacto colonial’ se mantuvo por completo, con el tributo indígena y los derechos corporativos a él asociados (propiedad comunal de la tierra, representación corporativa, etcétera), en Ecuador se restableció a medias. La imposición de la ‘contribución personal de indígenas’ (1828) garantizó a las comunidades la posesión de parcelas y sitios de uso común, como en Bolivia, pero se prosiguió con el arrendamiento de los terrenos ‘sobrantes’ a mestizos (Moscoso, Marta, 1991, p. 373), lo cual condujo a mayor presión sobre las propiedades comunales.

En Bolivia, el tributo indígena, garantía de la existencia del ‘pacto colonial’, no sería abolido sino hasta 1876, mientras en Ecuador la abolición se produjo en 1857. Ello explica parcialmente por qué las comunidades del Altiplano boliviano tuvieron mayor capacidad para resistir la extensión del latifundio con las reformas agrarias del siglo XIX. Como sostiene Andrés Guerrero (1993, p. 94), la abolición del tributo en Ecuador tuvo como principal consecuencia acabar con el orden de castas colonial. Sin embargo, sólo implicó un cambio en la manera como se extraía el excedente a los indígenas, pues al mismo tiempo se reactivó el trabajo obligatorio mediante la ‘contribución subsidiaria’ vigente desde 1825, con graves

perjuicios para la vida comunitaria. Según Andrew Pearse (1986, p. 320), luego de la Ley de Exvinculación (1874) que atacó la propiedad comunal en Bolivia, las dos terceras partes de los indígenas se convirtieron en campesinos serviles, pero un tercio de las comunidades permaneció. Ello permite inferir que las comunidades del Altiplano tuvieron gran capacidad de sobrevivencia pese a las reformas. En contraste, en Ecuador a las comunidades se les dificultó más mantenerse. A los hacendados se les encargó la administración de haciendas, ya no empadronados ni supeditados al Estado como tributarios. El poder de la hacienda cobijaba comunidades y la Iglesia jugaba un papel de administrador similar mediante el recaudo de diezmos y primicias en el marco de la ‘administración étnica privada’ (Guerrero, Andrés, 1993, p. 99).

Todo lo anterior puede explicar el activismo de las comunidades del Altiplano, que obligó al gobierno conservador a hacer algunas concesiones, que les permitieron resistir de diversas maneras⁵. Eso propició que los indígenas empezaran una ‘campana de papel’ por la defensa de sus tierras (Larson, Brooke, 2002, p. 156), en la que acudían a la justicia para acreditar sus propiedades con títulos coloniales. Quienes se beneficiaron al final de ese descontento de los indígenas fueron los liberales. Aliados con los liberales, los aliados con los liberales los aymaras se involucraron en la revolución federal de 1899 pero persiguiendo sus propios objetivos, ligados a la restitución de tierras (Platt, Tristan, 1990, p. 290).

Los indígenas ecuatorianos también fueron activos en este período. Un número indeterminado participó en las ‘montoneras’ que llevaron al poder al general Alfaro en junio de 1895 (Iturralde, Diego, 1995, pp. 20-22). Sin embargo, gracias a la persistencia de las comunidades, los aymaras habían alcanzado mayor autonomía respecto de los liberales, pues mientras sus homólogos ecuatorianos participaron en la Revolución Liberal supeditados a las élites políticas, los aymaras pudieron plantear un proyecto político propio encabezado por Zárate Willka. Silvia Rivera (1986, p. 16) afirma que uno de los objetivos de los rebeldes indígenas, “no siempre planteados en forma explícita”, era la “construcción de un gobierno indio autónomo bajo la autoridad de su máximo líder”.

⁵ En noviembre de 1883 se aprobó la Ley Pro-indiviso, que excluía de escrutinio las tierras comunales que acreditaran posesión de títulos coloniales, y creó procedimientos jurídicos dispendiosos para los hacendados que quisieran legalizar sus tierras (Larson, Brooke, 2002, p. 156).

La persistencia del ayllu en el Altiplano permitió a los indígenas bolivianos emprender un proceso organizativo autónomo entrado el siglo XX, en contraste con los indígenas ecuatorianos que, en el mismo periodo, se organizan tutelados por sectores de la izquierda emergente. Desde mediados de la segunda década de la centuria empezaron a surgir brotes rebeldes en el Altiplano, cuya organización y demandas tenían como base el ayllu, frente a la amenaza de expansión latifundista, y combinaban métodos violentos con legales (Rivera, Silvia, 1986, pp. 25-26). En agosto de 1930 se fundó la ‘Sociedad República del *Kollasuyo*’ bajo liderazgo de Eduardo Nina Quispe, director de escuelas indígenas. La Sociedad planteó una ‘renovación de Bolivia’ y mejor trato para los comuneros. Nina Quispe abogó por una reforma agraria que reconociera los títulos coloniales de propiedad comunal (Arze, René, 1986, p. 617). En junio de 1941, en Tiawanaku, el entonces diputado del MNR, Fausto Reinaga, fundó el Partido Agrario Nacional (PAN) o Asociación Nacional Bolindia, que unas décadas más tarde se convertiría en el Partido Indio de Bolivia (Dandler, Jorge, y Torrico, Juan, 1986, pp. 152-153).

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

Finalmente, mientras a mediados del siglo XX las comunidades bolivianas se fundieron con el sindicalismo agrario en el marco de la reforma agraria, en Ecuador las poblaciones indígenas empezaron un proceso de reinvención de sus comunidades mediante la constitución de comunas. En el Altiplano existió una fusión entre las comunidades o ayllus, que se negaron a desaparecer con las reformas agrarias del siglo XIX, y los sindicatos agrarios, a partir de la reforma agraria de 1953. Los Comandos Rurales del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) organizaron sindicatos agrarios, basados en la experiencia de los mineros y articulados clientelaramente al partido. La reforma fortaleció la

sindicalización, porque daba posesión provisional de las tierras que los indígenas tuvieran en usufructo si constituían un sindicato (Pearse, Andrew, 1986, p. 348).

En contraste, en Ecuador las comunidades prácticamente desaparecieron con las reformas del siglo XIX. Empero, según Tanya Korovkin (2002, pp. 20-21), con la reforma agraria de 1964 los huasipungueros perdieron su lucha por la tierra, pero constituyó una victoria ‘político-organizativa’ porque generó un proceso en el cual las comunidades empezaron a acogerse a la Ley de Comunas de 1937. Ésta se había promulgado bajo el gobierno del general Alberto Enríquez Gallo, de influencia socialista, y se convirtió en una garantía jurídica mínima para la defensa de los derechos territoriales de los indígenas (Wray, Alberto, 1993, p. 15). Constituidas en comunas, las comunidades accedían a mecanismos de ‘autogobierno’ con capacidad de representación y gestión de recursos, necesarios para emprender luchas por la tierra o para protegerse del asedio de terratenientes. En 1961 se habían acogido a la ley 1.192 comunidades y una población de 403.734 personas (Chiriboga, Manuel, 1986, p. 80). Como sostiene José Figueroa (1996, p. 192), ello implicó una apropiación de la categoría de ‘comunidad’ y el inicio del proceso de formación de una identidad propia.

En suma, es posible sostener como hipótesis que la reivindicación nacionalista aymara tiene base importante en los rasgos tangibles de su cultura -territorio, religiosidad, lengua, entre otros-, que se han conservado gracias a la persistencia de las comunidades o ayllus, en contraste con la Sierra ecuatoriana, donde las comunidades más que persistir se reinventaron en el siglo XX.

3. Intercambios desiguales

La segunda hipótesis es que los aymaras han mantenido intercambios, sociales, económicos, culturales, permanentes con la sociedad nacional mestiza, y que han sido percibidos como desiguales, lo que generó tensiones que los llevaron a afirmar sus diferencias con la sociedad nacional, en vez de relegarlas u olvidarlas. Esto permite explicar en parte por qué los pueblos amazónicos o del Oriente de ambos países carecen de reivindicaciones radicales, pues hasta hace muy poco no tuvieron contactos fluidos con sus respectivas sociedades nacionales.

El enfoque cibernético de Karl Deutsch, dominante durante buena parte del siglo XX para explicar el nacionalismo, sostenía que la modernización llevaba inevitablemente a la desaparición de los particularismos étnicos y la asimilación de los grupos culturales minoritarios por el dominante. Ello se explicaba por el incremento en las comunicaciones, los intercambios entre grupos y la movilidad social horizontal y vertical (Jaffrelot, Christophe, 1993, pp. 210-211). Sin embargo, investigaciones posteriores plantearon hipótesis distintas. Según Walker Connor (1998, p. 54), “cuando no nos ocupamos de variaciones dentro de un solo grupo cultural sino de varios grupos culturales distintos y autodiferenciados, el aumento de los contactos, como ya se ha dicho, tiende a generar tensiones en lugar de armonía”. Esas tensiones pueden convertirse en antagonismos de acuerdo a coyunturas políticas particulares, que hacen que la formulación de discursos nacionalistas sea ‘rentable’ políticamente en un momento dado.

Los intercambios entre la sociedad nacional y los aymaras no han sido armónicos. Los intelectuales aymaras denuncian la opresión y explotación a que han estado sometidos por las élites políticas blanco-mestizas. Ello tiene su correlato en la imagen que éstas se hacen de los indígenas. En la memoria de las élites está presente la historia de las sublevaciones indígenas y el sentimiento de amenaza permanente de una ‘guerra de razas’. Silvia Rivera (1986, p. 21) llama la atención sobre la persistencia de la ‘pesadilla del asedio indio’ en los sectores urbanos y en las élites mestizas, que tiene origen en la rebelión katarista y el sitio de La Paz a fines del siglo XVIII; pero se recrea en distintos momentos de la historia boliviana, como el levantamiento de Zárate Willka o el Primer Congreso Indígena durante el gobierno de Villarroel (1945). Teniendo en cuenta que la población indígena es mayoritaria en Bolivia, se comprende que el menor brote de descontento haya sido percibido como una amenaza al Estado. Por eso existe una tradición de represión de la protesta social, que no desapareció totalmente con el retorno a la democracia a principios de los años ochenta del siglo XX, y surgió con fuerza durante la revitalización de los movimientos indígenas en los segundos gobiernos de Hugo Bánzer (1997-2001) y Gonzalo Sánchez de Lozada (2002-2003).

En Ecuador, los indígenas, excepto en la Amazonía, también han tenido contactos fluidos con la sociedad nacional. Sin embargo, tales intercambios han sido menos conflictivos. Los indígenas son vistos como una minoría que, hasta hace poco, debía asimilarse en el discurso gubernamental a la cultura mayoritaria, como consecuencia de un

imaginario paternalista que los consideraba incapaces de llevar a cabo acciones políticas por sí mismos: la principal reacción de las élites frente al levantamiento de 1990 no fue la represión desmedida, como ha ocurrido en repetidas ocasiones en la historia boliviana, sino la denuncia de que los indígenas habían sido manipulados (León, Jorge, 1994, pp. 32-33).

No obstante, el mayor contraste se produce al comparar la relación que han tenido las poblaciones indígenas de la Amazonía y el Oriente con las sociedades nacionales en ambos países. Esos territorios estuvieron por largo tiempo olvidados por el Estado, pero ello no redundó en demandas radicales. La República conservó las disposiciones de la administración colonial, delegando su administración en misiones de la Iglesia (García, Pilar, 2001, p. 23, y Trujillo, Patricio, 2001, p. 20).

En Bolivia, entre 1825 y 1880 se realizaron numerosas expediciones oficiales y privadas de bolivianos y extranjeros que buscaban mejor conocimiento de la región. Desde la administración de Andrés de Santa Cruz, las misiones católicas se vieron como el medio más idóneo para reducir los ‘bárbaros’. El gobierno del general José Ballivián (1841-1847) diseñó el primer plan integral para conocimiento, ocupación y control territorial, con colonias militares y religiosas. Sin embargo, luego hubo una ‘dejación’ de la región, que llevó en 1867 a la cesión de cerca de 250.000 km² del territorio amazónico a Brasil (García, Pilar, 2001, pp. 252-253) y, más adelante, a la derrota en la Guerra del Pacífico, que significó la pérdida de acceso al mar y la amputación de cerca de 120.000 km² (García, 2001, Pilar, p. 299). Con los liberales (1899-1920), otra vez se perdió parte del territorio con Brasil en la Guerra del Acre (1899-1903). Y se siguió considerando a las misiones como el mejor medio para ‘civilizar’ indígenas. La secularización de las misiones sólo se produciría avanzado el siglo XX, con el reglamento de misiones de 1939 (García, Pilar, 1998, p. 48).

Algo muy similar ocurrió en la Amazonía ecuatoriana donde, tras la Independencia, las misiones operaron igual que en la Colonia y vieron aumentado su poder con el retorno de los jesuitas por invitación de García Moreno (1859-1875), en cuyo proyecto nacional era fundamental la educación religiosa para ‘civilizar’ a los indígenas. En los años ochenta del siglo XIX, la región se tornó ingobernable debido al auge cauchero. Muchos indígenas fueron esclavizados y vendidos a caucheras transnacionales (Barclay, Federica, 1998). La región quedó ‘vacía’ hasta el conflicto con Perú en 1941, luego del cual la Amazonía fue declarada

área de interés nacional y se pobló de colonos y cuarteles militares para asegurar la presencia en la frontera. En ese período se descubrieron los primeros yacimientos de petróleo, que sirvieron para organizar futuros planes de colonización (Trujillo, Patricio, 2001, p. 23).

A mediados del siglo XX los Estados empezaron a orientar su accionar a estas regiones. Sin embargo, las concibieron como territorios baldíos, desconociendo la existencia de comunidades indígenas. En el Oriente boliviano, con la reforma agraria de 1953 los denominados ‘grupos selvícolas’ quedarían protegidos por el Estado, y sus propiedades serían inalienables, pero nunca se fijaron criterios y sus tierras fueron tituladas a terceros. Los pueblos indígenas fueron perdiendo el control del espacio por el avance de la economía -ganadería, obras de infraestructura, explotación de recursos naturales- y las políticas de colonización (Balza, Roberto, 2001, p. 29). En Ecuador, el Estado delegó la administración de la Amazonía, hasta los años sesenta, en élites locales y en misiones religiosas (Chiriboga, Manuel, 1986, p. 80). En la Ley de reforma agraria y colonización de 1964, la región fue considerada como un territorio baldío (Federación de Centros *Shuar*, 1988, p. 517). En gran parte, la colonización fue espontánea, pero hubo programas de colonización dirigida y semidirigida en 1972, 1976 y 1977 (Trujillo, Patricio, 2001, p. 53).

El encuentro de las poblaciones amazónicas con sus sociedades nacionales sólo se produjo recientemente. La Marcha por el Territorio y la Dignidad, de agosto de 1990, representó el ‘descubrimiento’ de los indígenas del Oriente boliviano. El entonces presidente Jaime Paz Zamora, al encontrarse con ellos a pocos kilómetros de La Paz, dijo: “antes conocíamos sólo la cultura aymara y quechua [...]. ahora conocemos a los pueblos indígenas del Beni, Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija” (Arias, Iván, y Molina, Sergio, 1997, p. 68). Los indígenas amazónicos ecuatorianos emergen como problema para el Estado tras la guerra con Perú, en 1941. Sin embargo, incluso en 1955 se firmó entre el gobierno de José María Velasco Ibarra y la misión salesiana un convenio para la ‘civilización de las tribus indígenas jíbaras’ (Federación de Centros *Shuar*, 1988, p. 534). Más tarde se convirtieron en un problema para la integración nacional con los hechos trágicos de enero de 1956, cuando un grupo de indígenas, al parecer no contactado, mató a cinco misioneros evangélicos norteamericanos, y los de julio de 1987, cuando otro grupo asesinó a dos misioneros católicos, quienes pretendieron mediar entre los indígenas y las compañías petroleras (Rival, Laura, 1994).

En síntesis, el nacionalismo aymara también puede explicarse por los intercambios fluidos y desiguales con la sociedad nacional boliviana, autoidentificada como blanco-mestiza. La ausencia de intercambios fluidos de las poblaciones amazónicas con las sociedades nacionales en ambos países no ha llevado a reivindicaciones radicales sino, por el contrario, a demandas de integración a la nación.

4. Influencias radicales

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

Las relaciones de los movimientos indígenas con la izquierda en Bolivia no han sido armónicas. La izquierda reivindicó las raíces étnicas de la nación, por ejemplo, en *La justicia del inca* (1924) del socialista Gustavo Navarro (Tapia, Luis, 2005, pp. 342-343). Pero este discurso sucumbió para dar paso a prácticas de vanguardismo y de subordinación de los campesinos a los obreros. La Central Obrera Boliviana (COB) ubicó al campesinado dentro de la pequeña burguesía, y siempre compartió la visión de las élites respecto a los indígenas de tierras bajas como tribus incivilizadas o salvajes (Arias, Iván, y Molina, Sergio, 1997, p. 69). La concepción que el sindicalismo tenía del campesinado puede apreciarse en el hecho de que los dirigentes del katarismo siempre tuvieron puestos secundarios en la COB (Espasandín, Jesús, 2007, p. 307). Sin embargo, los intelectuales aymaras fueron ampliamente influidos por los discursos revolucionarios y articularon a su programa la construcción de un socialismo comunitario.

Más aún, esos intelectuales intentaron realizar su proyecto por la vía armada. Entre 1989 y 1994 surgen guerrillas étnicas que reivindican la autodeterminación de las naciones

originarias: las Fuerzas Armadas de Liberación Zárate Willka (FAL-ZW) y el Ejército Guerrillero Tupac katari (EGTK). Sin embargo no prosperaron, porque eran grupos urbanos y de clase media que despertaban la suspicacia del campesinado, y carecieron de la capacidad articuladora de los nuevos populismos, como los de Conciencia de Patria (CONDEPA) y Max Fernández, y porque la persistencia de la comunidad aymara impidió la penetración de Sendero Luminoso, pese a que algunos de los miembros de unos y otros grupos mantuvieron contactos (Arias, Iván, y Molina, Sergio, 1997, pp. 71-72).

En contraste, el movimiento indígena de la Sierra ecuatoriana, aunque tuvo una influencia fuerte de izquierda, recibió también influencias plurales. Desde los años cuarenta la FEI, organizada por el Partido Comunista, medió por los intereses de los indígenas en el marco de la ‘administración étnica privada’, como un organismo de ‘ventriloquia política’ (Guerrero, Andrés, 1993, p. 103). Era una organización clasista, donde las reivindicaciones étnicas eran secundarias (Moreno, Jesús, y Figueroa, José, 1992, pp. 84-85). Entre 1960 y 1963 aumentó la agitación de la FEI en la Sierra y empezó a proponerse la reforma agraria (Iturralde, Diego, 1995, p 29). El descontento en esos años fue canalizado con la formación de la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), supeditada a la Iglesia católica, en 1965 (Zamosc, León, 1993, p. 282). Sectores progresistas de la Iglesia también contribuyeron a la organización de los indígenas, sobre todo en la diócesis de Riobamba (Chimborazo) en la época de Monseñor Leónidas Proaño (Ibarra, Alicia, 1996, p. 297).

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

Nuevamente, el contraste más marcado es con los movimientos de la Amazonía y el Oriente. En el Oriente boliviano, la organización indígena fue auspiciada inicialmente por ONGs. Entre 1978 y 1982 se realizan los primeros acercamientos, iniciados por la Capitanía

Guaraní del Izozo bajo la dirección de don Bonifacio Barrientos, quien contactó con las autoridades guaraníes, ayoreo, chiquitanos y guarayos (Zolezzi, Graciela, 1989, p. 25). Estos cuatro pueblos, con el apoyo de la ONG Ayuda Para el Campesinado Boliviano, conformaron en 1982 la CIDOB sobre una plataforma común: organización y autonomía, territorio, educación y salud (Hirsch, Silvia, 2003, p. 88).

En la Amazonía ecuatoriana, las poblaciones indígenas se organizaron con el apoyo de la Iglesia. En 1961 arrancó el proceso con un curso para la formación de dirigentes ofrecido por la misión salesiana. La Federación de Centros Shuar se organizó por la presión de colonos sobre sus tierras, la formación de poblados shuar de tipo no tradicional entre los años cincuenta y sesenta, el crecimiento de los shuar bilingües y la presencia de misiones itinerantes, y en 1954 obtuvo personería jurídica (Gnerre, Mauricio, y Bottasso, Juan, 1986, p. 18). En 1967 comenzó un programa radial en lengua shuar, desde las Escuelas Radiofónicas Populares de Riobamba, y en 1968 empezó a funcionar Radio Federación, emisora de alcance nacional que impulsó más escuelas. A partir de 1969 la Federación empieza un proceso de autonomización en relación con los salesianos (Federación de Centros Shuar, 1988, pp. 570-571), hasta alcanzar tal influencia que podía afirmarse que en la Amazonía había una doble institucionalidad: la del Estado y la de la Federación (Santana, Roberto, 1995, p. 73).

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

5. Conciencia de mayoría poblacional

Finalmente, es necesario adicionar un cuarto aspecto para explicar el nacionalismo aymara. Los discursos de los intelectuales aymaras se caracterizan por reivindicar a los indígenas, incluyendo los quechuas y otros pueblos originarios y nacionalidades, como la mayoría nacional. Tal reivindicación está basada en prácticas y rasgos tangibles de su cultura y vida

cotidiana, y se ha fortalecido con los datos del censo nacional de 2001, que, al utilizar el criterio de ‘autoclasificación’, encontró que más del 60% de la población se definía como indígena, aymara, quechua u originario. Ello les ha servido para denunciar la opresión por una minoría mestiza.

La discusión sobre la magnitud de la población indígena en ambos países es interminable. Está inmersa en la lucha entre los movimientos, sus adversarios y el Estado, por presentar las poblaciones como mayoría o minoría nacional. No obstante, en los censos bolivianos los indígenas aparecen como la mayoría. El primer censo se realizó en 1900, usando el término ‘raza’ para clasificar la población, definida por el color de la piel y la localización geográfica. La población indígena alcanzaba el 48,5%. El de 1976 utilizó el criterio de hablantes de un idioma nativo, según el cual la población indígena era el 68%. El de 1992, otra vez se sustentó en el idioma, y arrojó que la población indígena era el 58,3%. En contraste, los censos ecuatorianos han indicado que la población indígena es minoritaria. El primer censo nacional, que se realizó en 1950, también se introdujo el criterio lingüístico y estableció que el 14% de los habitantes eran quichua hablantes. El de 1990 preguntaba sobre la lengua hablada en el hogar, pero “no permitió una respuesta múltiple, dando lugar a posibles subestimaciones, ya que la población bilingüe quichua-castellano o castellano-quichua podría ser considerada como indígena” (Sánchez-Parga, José, 1996, p. 18). El criterio del idioma fue duramente criticado, porque no todas las poblaciones que se consideraban indígenas hablaban una lengua autóctona, ni todos los que las hablaban se consideraban indígenas. Así, permitía registrar a quienes hablaban una lengua indígena pero no a los indígenas. Por eso se habló de ‘etnocidio estadístico’ cuando esto ocultaba la magnitud de la población (Bonfil, Guillermo, 1981, p. 21).

Finalmente, los censos de 2001 en ambos países introdujeron como criterio la ‘autoclasificación’. En Bolivia, el 62% de la población de 15 años y más se autoidentificó como indígena u originario (quechuas: 30,7%; aymaras: 25,2%, y juntos: 55,9%) (Valenzuela, Rodrigo, 2004, p. 13). En Ecuador, el 6,1% de la población de 15 años o más se autoclasificó como indígena, el 77,7% como mestiza y el 10,8% como blanca (León Guzmán, Mauricio, 2003, p. 117). Estos datos tendieron a confirmarse en el censo del 28 de noviembre de 2010, en el que el 7% de los ecuatorianos se autoclasificaron como indígenas, el 7,2% como afrodescendientes y el 55% como mestizos.

Así, pues, un aspecto que contribuye a la formulación del discurso de autodeterminación aymara es la conciencia de mayoría poblacional entre los indígenas bolivianos. Para Silvia Rivera (2007, p. 104), esta conciencia se ha moderado en los últimos años. En su perspectiva, organizaciones como el CONAMAQ han sido cooptadas por los organismos internacionales de cooperación y por el Estado. Por eso tienen menor disposición para la protesta y sus planteamientos son menos radicales. Ello ha traído aparejado un tránsito de una lógica en la que la fuerza del movimiento radicaba en presentarse como mayoría nacional, predominante durante la formación de la CSUTCB y los katarismos, a una lógica de minorías, donde la gestión de recursos en clave de cooperación hace necesario plantearse como minoría. En cambio, el radicalismo aymara continúa defendiendo que los indígenas son una mayoría poblacional oprimida por una élite blanco-mestiza. Esta conciencia de grupo poblacional mayoritario, aunado a las demás características anotadas, puede explicar el nacionalismo aymara. Sin embargo, esta hipótesis debe conjugarse con el estudio de las relaciones que estos grupos han tenido con el Estado, pues el ‘peso demográfico’ de un grupo étnico no implica necesariamente que formule demandas radicales⁶.

6. Corolario

El discurso de autodeterminación aymara ha suscitado más juicios políticos e ideológicos que explicaciones. Algunas hipótesis, necesarias pero nunca suficientes, explican su emergencia: 1) la existencia de rasgos tangibles de identificación como consecuencia de la persistencia de los ayllus en el Altiplano. En contraste, en la región que guarda más

⁶ Por ejemplo, “en el Perú, en contraste con la situación de Ecuador y de Bolivia, no existe un movimiento indígena de proyección nacional. Solamente en la Amazonía viene ocurriendo, desde hace tres décadas, un activo proceso de movilización étnica [...] Lo que resulta impresionante es la inexistencia de un movimiento étnico en la Sierra, a pesar de ser el área de mayor presencia indígena -cuantitativamente hablando- en toda la región centroandina...” (Pajuelo, Ramón, 2007, p. 28). Tal situación puede explicarse por la temprana y compleja articulación de lo indígena en una identidad nacional-popular fuerte bajo el gobierno de Juan Velasco Alvarado, que, entre otras cosas, llegó a oficializar el quechua en 1969. Por otra parte, según Deborah Yashar (2005, pp. 246-247), en Perú se operaron cambios en los regímenes de ciudadanía similares a los que motivaron la aparición de movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia. Sin embargo, no se dieron dos condiciones necesarias para su surgimiento: la existencia de redes intercomunitarias y de espacio público asociativo. En parte, esto último se explica por la existencia de un conflicto armado interno.

similitudes, la Sierra ecuatoriana, las comunidades más que persistir se reinventaron con el proceso de comunalización a partir de los años treinta del siglo XX; 2) los intercambios permanentes y percibidos como desiguales entre las comunidades aymara y la sociedad nacional boliviana autoidentificada como blanco-mestiza, que explicarían por qué los pueblos amazónicos y del Oriente no tienen reivindicaciones radicales, pues hasta hace muy poco no tuvieron contactos fluidos con sus respectivas sociedades nacionales; 3) la influencia de los discursos de izquierda, que los llevaron a plantear su lucha en términos de revolución e incluso a experimentar la lucha armada. En cambio, tanto las organizaciones indígenas de la Sierra ecuatoriana, como las de la Amazonía y el Oriente, recibieron influencias más plurales por parte de iglesias y ONGs, menos beligerantes frente al Estado, y 4) la conciencia entre las poblaciones indígenas bolivianas de constituir la mayoría poblacional, que les permite denunciar la opresión por una minoría blanco-mestiza.

Referencias bibliográficas

- Anderson, Benedict (1997). *Comunidades imaginadas*. México: FCE
- Arias Durán, Iván y Molina, Sergio (1997). “De la nación clandestina a la participación popular”. En *El pulso de la democracia* (pp. 59-74). Caracas: Nueva Sociedad.
- Arze Aguirre, René (1986). “Guerra y conflictos sociales. El caso rural de Bolivia en la campaña del Chaco (1932-1935)”. En J. P. Deler e Y. Saint-Geours (comps.), *Estados y naciones en los Andes. Vol II* (pp. 607-634). Lima: IEP-IFEA
- Balza Alarcón, Roberto (2001). *Tierra, territorio y territorialidad indígena*. Santa Cruz de la Sierra: APCOB-SNU-IWGIA
- Barclay, Federica (1998). “Sociedad y economía en el espacio cauchero ecuatoriano de la cuenca del río Napo (1870-1930)”. En Pilar García Jordán (ed.), *Fronteras, colonización y mano de obra indígena. Amazonía andina (siglos XIX-XX)* (pp. 125-238). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Universitat de Barcelona
- Barrera, Augusto (2001). *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*. Quito: OSAL-CIUDAD-Abya Yala
- Bonfil Batalla, Guillermo (1981). *Utopía y revolución*. México: Nueva Imagen
- Chiriboga, Manuel (1986), “Formas tradicionales de organización social y actividad económica en el medio indígena”. En *Del indigenismo a las organizaciones indígenas* (pp. 29-90). Quito: Abya Yala
- CONAIE (1989). *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Quito: Ediciones Tincui-CONAIE
- Connor, Walker (1998). *Etnonacionalismo*. Madrid: Trama
- Dandler, Jorge y Torrico, Juan (1986). “El Congreso Nacional Indígena de 1945 y la rebelión campesina de Ayopaya (1947)”. En Fernando Calderón y Jorge Dandler (comps.), *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado* (pp. 135-204). Ginebra: UNRISD-CERES
- Espasandín López, Jesús (2007). “El laberinto de la subalternidad. Colonialidad del poder, estructuras de exclusión y movimientos indígenas en Bolivia”. En Pablo Iglesias Turrión y Jesús Espasandín López (coords.), *Bolivia en movimiento* (pp. 285-328). Barcelona: El Viejo Topo
- Federación de Centros Shuar (1988). “Solución original a un problema actual”. En Claudio Malo González (estudio introductorio y selección), *Pensamiento indigenista del Ecuador* (pp. 505-605). Quito: Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional

Figuerola, José (1996). “Las comunidades indígenas: artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo”. *Revista Colombiana de Antropología*, XXXIII, pp. 185-219

García Jordán, Pilar (1998). “¿De bárbaros a ciudadanos? Tutela, control de mano de obra y secularización en las misiones de Guarayos (Amazonía norboliviana), 1871-1948”. En Pilar García Jordán (ed.), *Fronteras, colonización y mano de obra indígena. Amazonía andina (siglos XIX-XX)* (pp. 21-124). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Universitat de Barcelona.

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

Gellner, Ernest (1988). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza

Gnerre, Mauricio y Botasso, Juan (1986). *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*. S. l.: Abya Yala

Guerrero, Andrés (1993). “La desintegración de la administración étnica en el Ecuador. De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990”. En VV. AA., *Sismo étnico en el Ecuador* (pp. 91-109). Quito: Abya Yala-CEDIME

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

Hobsbawm, Eric (2000). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.

Ibarra, Alicia (1996). “Los indios del Ecuador y su demanda frente al Estado”. En Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenman (eds.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina* (pp. 293-320). México: UNAM-La Jornada Ediciones

Iturralde, Diego (1995). “Nacionalidades indígenas y Estado nacional en Ecuador”. En Enrique Ayala (ed.), *Nueva historia del Ecuador. Volumen XIII. Ensayos Generales 2* (pp. 9-58). Quito: Corporación Editora Nacional-Grijalbo

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

Korovkin, Tanya (2002). *Comunidades indígenas, economía de mercado y democracia en los andes ecuatorianos*. Quito: CEDIME-IFEA-Abya Yala

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

León Guzmán, Mauricio (2003). “Etnicidad y exclusión en Ecuador: una mirada a partir del censo de población de 2001”. *Iconos. Revista de ciencias sociales*, 17, pp. 116-132

León, Jorge (1994). *De campesinos a ciudadanos diferentes. El levantamiento indígena*. Quito: CEDIME-Abya Yala

Moreno Yáñez, Segundo, y Figueroa, José (1992). *El levantamiento del Inti Raymi de 1990*. Quito: FESO-Abya Yala.

Moscoso, Martha (1991). “La tierra: espacio de conflicto y relación entre el Estado y la comunidad en el siglo XIX”. En Heraclio Bonilla (comp.), *Los Andes en la encrucijada* (pp. 367-390). Quito: Ediciones Libri Mundi-Enrique Grosse Luemern-FLACSO

Pajuelo Tévez, Ramón (2007). *Reinventando comunidades imaginadas*. Lima: IFEA

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

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

Rival, Laura (1994). “Los indígenas ecuatorianos en la conciencia nacional: alteridad representada y significada”. En Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos siglos XIX y XX* (pp. 253-292). Quito: FLACSO

Rivera Cusicanqui, Silvia (1986). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia 1900-1980*. Ginebra: UNRISD

Rivera Cusicanqui, Silvia (2007). “Que el pasado sea futuro depende de lo que hagamos en el presente. Enseñanzas de la insurgencia étnica en Bolivia”. En Pablo Iglesias Turrión y Jesús Espasandín López (coords.), *Bolivia en movimiento* (pp. 101-128). Barcelona: El Viejo Topo

Sánchez-Parga, José (1996). *Población y pobreza indígenas*. Quito: CAAP

Sanjinés, Javier (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFEA-Embajada de Francia-PIEB

Santana, Roberto (1995). *¿Ciudadanos en la etnicidad?* Quito: Abya Yala

Tapia, Luis (2005). “Izquierda y movimiento social en Bolivia”. En César A. Rodríguez Garavito et. al. (eds.), *La nueva izquierda en América Latina. Sus orígenes y trayectoria futura* (pp. 339-358). Bogotá: Norma

Trujillo Montalvo, Patricio (2001). *Salvajes, civilizados y civilizadores. La Amazonía ecuatoriana, el espacio de las ilusiones*. Quito: Fundación de Investigaciones Andino-amazónicas-Abya Yala

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

- VV. AA. (2010). *Historia, coyuntura y descolonización*. La Paz: Fondo Editorial Pukara
- Wray, Alberto (1993). “El problema indígena y la reforma del Estado”. En VV. AA., *Derecho, pueblos indígenas y reforma del Estado* (pp. 9-69). Quito: Abya Yala
- Yashar, Deborah J. (2005). *Contesting Citizenship in Latin America*. New York: Cambridge University
- Zalles Cueto, Alberto (2002). “De la revuelta campesina a la autonomía política: la crisis boliviana y la cuestión aymara”. *Nueva Sociedad*, 182, pp. 106-120
- Zamosc, León (1993). “Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana”. En VV. AA., *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas* (pp. 273-304). Quito: Abya Yala-CEDIME
- Zibechi, Raúl (2006). *Dispersar el poder*. Buenos Aires: Tinta Limón
- Zolezzi, Graciela (1989). “La recuperación de contactos entre pueblos nativos”. En Jürgen Riester y Graciela Zolezzi (eds.), *Identidad cultural y lengua. La experiencia guaraní en Bolivia* (pp. 22-47). Quito: Abya Yala