

UNIVERSIDAD DE CANTABRIA



DEPARTAMENTO DE CIENCIAS
HISTÓRICAS

**LAS HUELLAS DEL DESARROLLO EN LA
CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD Y LA
COSMOVISIÓN INDÍGENAS EN EL BUEN VIVIR
ECUATORIANO Y EL CONVIVIR BIEN
BOLIVIANO: LOS CASOS DE LA ATENAS DEL
ECUADOR Y LA CIUDAD BLANCA DE BOLIVIA**

TESIS DOCTORAL

Director
Eloy Gómez Pellón
Doctoranda
María del Rocío Pérez Gañán

“Lo que cambió ayer
Tendrá que cambiar mañana
Así como cambio yo
En esta tierra lejana...”

Shuk charik runa tiyarka. Shuk puncha paypak warmi
wañushka, chaymanta payka achka llakilla purikushka...
Chaypi shuk churarishka aya rikurishka: Kashna nishpa
tapushka:

— ¿Imamanta wakakunki?

Charik runaka nishka:

—Ñuka warmi wañushkamanta.

Ama wakaychu ñukaman achka kullkita kukpi, ñukaka

kanpak warmita rikuchisha. Ñukaka supaymi kani nirka.

Charik runaka tukuy charishka kullkita supayman kushka.

Ashataka kushiyashka paypak kullkita llukshichishka.

Chay kipa nishka: —Kanka supayta rikunkichu? Supayka
asishpa rishka maki hunta kullkita hapishpa.

(Supaymanta willay)

Había una vez un hombre muy rico. Un día, su esposa murió.

A causa de ello, con imensa tristeza el hombre partió...

Por ahí se encontró con un espíritu que vestía unos extraños ropajes, quien le preguntó
diciéndole:

¿Por qué estás llorando?

El hombre rico le contestó:

— Mi esposa ha muerto.

— No llores, si me das suficiente plata, yo haré que veas a tu esposa. Yo soy el supay, le
había dicho.

Así pues, el hombre rico dio al supay toda la plata que poseía.

Este, sacándose los ropajes y en medio de una gran alegría le dijo:

¿Ves tú al supay?

Luego, burlándose del hombre, el supay se marchó, llevándose consigo toda la plata.

(La aparición del diablo, cuento popular kichwa, Ecuador)

LAS HUELLAS DEL DESARROLLO EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD Y LA COSMOVISIÓN INDÍGENAS EN EL BUEN VIVIR ECUATORIANO Y EL CONVIVIR BIEN BOLIVIANO: LOS CASOS DE LA ATENAS DEL ECUADOR Y LA CIUDAD BLANCA DE BOLIVIA.

PARTE I. PRODUCCIÓN Y PROCESOS DE UNA TESIS DOCTORAL

I. INTRODUCCIÓN.....	13
I.1. El proceso de (re)elaboración de una tesis doctoral	23
I.1.1. Origen(es)	25
I.1.2. Desarrollo(s)	26
I.1.3. Fin(ales) sin fin	28

PARTE II. ANTECEDENTES, DEBATES ACTUALES Y MARCO TEÓRICO DE APROXIMACIÓN

II. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN Y LA CUESTIÓN DEL ESTADO.....	31
II.1. Modernidad, desarrollo e identidad en la construcción de los Estados-nación en los países en vías de desarrollo	31
II.2. El <i>Sumak Alli Kawsay</i> (Buen Vivir) y el <i>Suma Qamaña</i> (Convivir Bien) como alternativas a la modernidad, al desarrollo y a las categorías homogeneizadoras de la identidad indígena en los Estado-nación	54
III. EL DESARROLLO, LA MODERNIDAD Y LA IDENTIDAD DESDE UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA: RETÓRICAS, PRÁCTICAS, DECONSTRUCCIONES Y DISYUNTIVAS.....	75
III.1. El <i>continuum</i> del discurso desarrollista como fragmento del constructo de la modernidad occidental a través de la mirada antropológica	75
III.2. Los regímenes de representación, conocimiento y poder en los espacios de (re)producción social de la modernidad y el desarrollo en el Buen Vivir y el Convivir Bien.....	86
III.2.1. La politización de la identidad	95
III.2.2. La construcción identitaria etnia-clase-género: la exportación y mitificación de las desigualdades occidentales en el contexto desarrollista del Buen Vivir y el Convivir Bien	105
III.3. Las instituciones del Estado como constructoras de identidad.....	124
III.4. Las prácticas desarrollistas que se (re)producen y regulan la vida en las sociedades del Buen Vivir y del Convivir Bien: ¿Qué y quiénes se desarrollan?	129

PARTE III. METODOLOGÍA Y ESTRATEGIAS DE INVESTIGACIÓN

IV. ENFOQUE METODOLÓGICO	147
IV.1. El punto de partida: la elección del objeto de estudio.....	147
IV.2. La estructura: la propuesta de investigación	148
IV.3. Las herramientas: el trabajo de campo y las técnicas de investigación	151
IV.4. La muestra: las y los actores sociales participantes	154
IV.5. El ámbito: los espacios donde se desarrolla la investigación.....	157

PARTE IV. CONTEXTUALIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

V. LAS REPRESENTACIONES Y PRÁCTICAS DE LA ETNICIDAD INDÍGENA EN LOS ESPACIOS INSTITUCIONALES DEL “BUEN VIVIR” ECUATORIANO Y EL “CONVIVIR BIEN” BOLIVIANO A PARTIR DE LA OPERACIONALIZACIÓN, INSTITUCIONALIZACIÓN Y PROFESIONALIZACIÓN DEL SUMAQ KAWSAY Y EL SUMA QAMAÑA	161
V.1. La construcción de la identidad indígena en las lógicas desarrollistas institucionales.....	161
V.1.1. La necesidad desarrollista de categorizar las identidades como forma de control económico, político y social.....	186
V.1.2. El “utilitarismo” cultural: el interés del abandono, mantenimiento o recuperación de prácticas y costumbres indígenas	198
VI. CUENCA Y SUCRE, DOS ESPACIOS DE INTERACCIÓN INDÍGENA EN LA ESFERA URBANA	211
VI.1. Ser indígena en un Estado plurinacional de izquierdas en el siglo XXI: espacios propios, espacios inapropiados y espacios enapropiados indígenas en la Atenas del Ecuador y en la Ciudad Blanca boliviana.....	211
VI.2. La coexistencia de la recuperación-valorización, el olvido, el mercantilismo y la discriminación de las culturas indígenas.....	235
VI.2.1. ¿Qué es actualmente “lo originario”?.....	256

PARTE V. RESISTENCIAS, ALTERNATIVAS Y REINTEPRETACIONES

VII. EL CUESTIONAMIENTO PRÁCTICO DE LOS DISCURSOS HEGEMÓMICOS.....	261
VII.1. La alternatividad de lo “locaglobal” a través de la agencia y la responsabilidad.....	261
VII.2. La (re)interpretación de las prácticas desarrollistas: el (re)planteamiento de la etnicidad lejos de concepciones estáticas o discursos híbridos homogeneizantes	272
VII.3. La (re)apropiación del espacio de la producción sociocultural por parte de las culturas locales.....	280

VIII. DE UNA “VENTRILOQUÍA” ADAPTATIVA A UNA (RE)AFIRMACIÓN	
EN (RE)DEFINICIÓN CONSTANTE.....	285
VIII.1. La reconfiguración de las identidades indígenas en la coyuntura actual	285
VIII.2. De la “desobediencia cultural” a la “desobediencia originante”: sobreviviendo a la etnicidad en la vida cotidiana	292

PARTE VI. CONSIDERACIONES FINALES

IX. CONCLUSIONES	299
X. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	319
XI. ANEXOS	373

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas a las que agradecer que, de una forma u otra, en el largo y difícil periodo de realización de esta tesis, hayan formado parte de este proyecto de mi vida. Sin su continuo apoyo, sin su confianza, sin sus sonrisas, sin sus críticas y sin su compañerismo y amistad, nunca hubiera llegado al final del camino.

Entre ellas quisiera destacar:

A mi director, Eloy Gómez Pellón, por haber creído en este proyecto y en mí, mucho más de lo que yo lo hacía. Gracias por descubrirme hace tantos años la Antropología, por llamarme “la geógrafa” cuando nos cruzábamos por los pasillos de la facultad, por generar en mí la inquietud de conocer cada día más sobre el mundo de la antropología. Gracias también por el apoyo incondicional en la elaboración de esta tesis, por la confianza, por la generosidad a la hora de compartir conocimientos y experiencias, por la cercanía, la calidez y la comprensión en los momentos más complicados.

Al Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Cantabria por haber acogido esta investigación y por el apoyo e interés prestado para llevarlo hacia buen puerto.

A Michael, mi compañero infatigable en nuestro loco proyecto de equipo. Gracias por el amor, la paciencia y la cordura (y, especialmente, por las transcripciones). Sin tu ayuda y comprensión nada de esto hubiera sido posible.

A mi familia, por pensar cariñosamente que iba a volverme loca de “tanto estudiar”. A mi madre, porque sin su esfuerzo y sacrificio para que pudiera estudiar, nunca hubiera llegado hasta aquí. A mi abuela, que ya no está entre nosotros/as y que siempre tenía un libro nuevo para que pudiese seguir leyendo.

A las y los colegas que me brindaron sus comentarios y críticas, que enriquecieron, con sus conversaciones, los resultados de esta investigación. Gracias especialmente a Andrea Neira, Jesús Sanz, Patricio Carpio, Clementina González, Luis Arnanz, Pablo Iturralde y Ana Cecilia Salazar quienes me abrieron las puertas y me acogieron en Ecuador.

A todas las personas que han accedido a hablar conmigo y a intercambiar experiencias en España, Ecuador y Bolivia. Son demasiadas para poder citarlas a todas, así que, para no “ser malita”, no voy a citar ningún nombre propio.

Mi agradecimiento eterno.

A las y los amigos que siempre han estado ahí esperando a que terminase para poder felicitarme por mi “bata” recién adquirida: Marina Bartual, David Mier, Kiko Martínez, Manuel López Miyares, Agustín Rodríguez, Sophie Pelayo, Neko Chimi, Sonia Olmos, María Barrio, Claudia Pinheiro, Mario Sánchez, Rafa López, Fulgen Cánovas, Mónica Era, Elisa Chilet y muchos/as más que no caben aquí. Conocerlos y compartir momentos con vosotros/as ha sido todo un privilegio para mí. Espero seguir haciéndolo durante muchos años.

A mis estudiantes de la universidad de Cuenca que me ayudaron con mis entrevistas.

A todas y todos los amigos y colegas. Gracias.

Finalmente, a mis dos queridas fieras gatunas que me acompañaron desde el inicio concediéndome compañía nocturna, calor y reconfortantes ronroneos. Me dísteis fuerzas para seguir cuando no las tenía.

I. INTRODUCCIÓN

Es lógico que pienses así. Es tu pensamiento, porque vienes de Europa. Ves el mundo como europea. ¡Chuta, claro! Y todos venís acá con vuestros ojos y pensamientos de europeos a estudiar, a preguntarnos, a observarnos... lo que no entiendo es qué chuta esperáis encontrar o que hacéis luego con eso. ¿Para qué sirve? Para nada. Nada para nosotros. Solo para que pensemos como ustedes y hagamos lo de ustedes (...). Yo fui también a Europa. Fui a estudiar, como haces tú aquí. Fui a tomar un curso. Pero no para estudiarles a ustedes, no, no... la plata de mi beca fue para estudiarnos a nosotros, los indígenas, para ayudarnos a vivir mejor (...). Chuta, qué loco, ¿no? ir al otro lado del mundo para estudiar lo que viviste veinte años en la casa. (Entrevista a Jackeline, joven lideresa indígena, ciudad de Cuenca, Ecuador, agosto, 2012).

Antes de comenzar cualquier análisis, es necesario realizar un ejercicio de reflexión y responsabilidad. La reflexión va a permitir adscribir nuestros pensamientos y palabras no solo a uno o varios contextos, sino a nosotros/as mismos/as, algo que, tradicionalmente, se olvida. La responsabilidad, además, va a añadir un compromiso a esta reflexión donde las preguntas “qué”, “cómo” y “para qué” (entre muchas otras), estarán tortuosamente presentes en los procesos y dinámicas que se originarán en todas las fases, etapas, momentos y lugares del citado análisis. Este sencillo ejercicio de reflexión y responsabilidad va a poner de manifiesto nuestros defectos y nuestras carencias a la hora de empezar un estudio semejante. Teniendo claras las ausencias e insuficiencias, cualquier conocimiento (adquirido conscientemente o “socialmente innato”) es susceptible de ser puesto en tela de juicio, de ser sujeto a crítica o ser deconstruido en pos de nuevos conocimientos más precisos que volverán, una vez más, a ser reconsiderados. En este bucle, aparentemente sin fin, llegará un momento en el que la rueda deje de girar durante un segundo. En ese instante, todo tendrá sentido, todo será realidad. Porque se trata de eso. Se trata de acercarse a la(s) realidad(es) concreta(s) de cada caso específico, de ver qué está sucediendo y de conversar sobre lo que pueda suceder.

Y tan solo durante ese metafórico segundo lo vamos a conseguir.

A partir de entonces, la rueda se pondrá de nuevo en movimiento, y las realidades a las que nos acercamos, las que experimentamos, las que estudiamos, cambiarán. ¿Qué

sentido tiene, entonces, tanto trabajo? Mucho. Una vez alguien comentaba a mi lado “vivir en el agua no implica saber que se compone de H₂O”. Esto es una problemática común en las ciencias sociales. Si eres ingeniera de caminos estás imbuida de una autoridad (sustentada en un conocimiento específico y científico) frente a aquellas personas que no han escogido esa rama de conocimiento. Sin embargo, si eres “algo” como sociólogo o antropóloga, esa autoridad queda reducida a una titulación “exótica” que parece no demostrar más que tu incapacidad para cursar una carrera de “ciencias”. Todo el mundo tiene una opinión sobre el espacio en el que habita y las interrelaciones y dinámicas que en este espacio se generan. Ciertamente, y necesario. Sin embargo, es preciso detenerse frente a lo que experimentamos cada día, observar y preguntarse sobre todo ello para empezar a entender los procesos que se originan, se desarrollan, se reproducen o desaparecen. Aquí comienza la complejidad de un acercamiento a un objeto de estudio que por mucho que intente vestirse de integralidad, queda apenas cubierto con unos harapos de diversidad de prismas, enfoques, teorías, subjetividades, aproximaciones y disciplinas. Estudiamos, observamos, hipotetizamos, teorizamos y modelamos sobre sujetos cambiantes que nos muestran que los estudios generalistas son de difícil interpretación en espacios específicos y que los estudios concretos son de insuficiente ilustración en espacios amplios. Y, a pesar de todo, seguimos trabajando. Porque es la única manera de intentar comprender los procesos y dinámicas de nuestro alrededor, sus orígenes, sus consecuencias y sus tendencias.

Si esto no fuera ya suficientemente complejo, el o la investigadora debe enfrentarse, además, a un dilema añadido de legitimidad ante la pretensión de acercarse al “otro”¹. Desde el “uno mismo” se critica la dificultad que entraña estudiar una parte de la sociedad y cultura en la que se vive, ya que la proximidad puede distorsionar el análisis mientras que desde “el otro” se espeta el atrevimiento a hablar de aquello que no se conoce y no se vive más que desde fuera. Respecto a esta última cuestión, pude presenciar, en el debate de un panel temático² presentado en el congreso de LASA Ecuatorianistas celebrado en la ciudad de Cuenca, Ecuador, en junio de 2013, un interesante comentario que una mujer asistente, que se presentó como indígena al tomar la palabra, dirigió a dos investigadoras que habían expuesto dos trabajos en el simposio, uno desde la antropología jurídica (en relación al tratamiento de las y los indígenas en

¹ El “otro” antropológico. El que es diferente a uno mismo y está diferenciado (Reguillo, 2002).

² Concretamente al panel 17 titulado “Raza 1”.

los procesos judiciales) y otro desde una etnografía de mujeres indígenas y su actividad política en Cotacachi, una región al norte de Ecuador. Su apelación interpelaba de esta forma a las dos jóvenes ponentes:

Yo quisiera hacer un cuestionamiento a las dos compañeras mestizas que nos están haciendo una descripción simplemente de lo que pasa en esta realidad, solo por efectos de un título. [...] Por el título que tienen, nos tienen que andar hablando. [...] ¿Cómo ustedes, como jóvenes de unas universidades que imparten una educación colonial capitalista, pueden encontrar soluciones para nosotros, que llevamos más de quinientos años de lucha de resistencia? (Mujer indígena. Congreso de LASA, Ecuador, junio 2013)

En el panel temático posterior³, sucedió exactamente lo mismo, solo que, esta vez, la interpelación por “hablar del otro” vino de la mano de un hombre afrodescendiente que cuestionaba la legitimidad de toda la mesa de ponentes (donde nadie era afrodescendiente) para referirse a su experiencia y conocimiento de esta población.

Yo soy antropólogo, antropólogo de la vida -desde la afrodescendencia estoy hablando- [...] y cuando normalmente, desde la academia, comenzamos a utilizar esas categorías que justamente estoy tumbando desde la... de repente cuando hablan de la afrodescendencia... y les oigo a los no afrodescendientes hablar de nosotros, entonces yo casi que ni me identifico ni me reconozco, ni sé de qué trata eso. Y claro, fundamentalmente, entonces es... ¿con qué bases conceptuales?, ¿desde dónde estamos hablando? Y claro, si nos identificamos desde dónde estamos hablando, qué es lo que vamos a producir. Entonces, yo siempre critiqué que cuando efectivamente hablo desde lo subalterno, los otros, las subculturas, todos esos mote que nos han puesto, con buenas intenciones, o no, hablan de nosotros y nos dejan en el fondo de la escala social racializada [...] Nosotros somos el pueblo afroecuatoriano, ¿qué significa eso? [...] Si seguimos en ese tratamiento desde la visión blanco-mestizo-céntrica que yo llamo, exactamente nos van a seguir viendo como los depredadores sociales que estamos aquí abajo, pero no van a tener la posibilidad de mirarnos, mirarnos desde la otra parte. (Hombre afrodescendiente. Congreso LASA, Ecuador, junio 2013)

De estas y otras palabras se deriva la necesidad de este ejercicio de reflexión, responsabilidad y acercamiento “con quiénes” y “de quiénes” se va a hablar. Este sencillo acto va a permitir que nos demos cuenta de que la creación de cualquier tipo de conocimiento carece, *a priori*, de neutralidad u objetividad quedando adscrito a una “geopolítica del pensamiento” determinada en un espacio “geo-temporal” definido

³ Panel 23. “Raza 2”.

(Palenzuela, 2009). El discurso hegemónico creado por la modernidad articuló una fértil paradoja: mientras hacía creer que el conocimiento era neutro, abstracto y sin un origen concreto, fue sembrando, a la vez, la necesidad y la dependencia de acceder a esos fundamentos y métodos del conocimiento científico que dicha modernidad (re)producía. Por lo tanto, si el conocimiento hegemónico dominante es originariamente etnocentrista, occidentalista (colonialista) y androcentrista, “la capacidad de hacerse oír y de ser escuchados depende del lugar que ocupemos dentro de la geopolítica del pensamiento, unas sociedades se consideran sujetos de conocimiento mientras que otras quedan relegadas como meras sociedades que producen culturas para ser estudiadas, es decir, simples objetos de estudio” (Gimeno y Palenzuela, 2005:47).

A partir de estas consideraciones, abordar los supuestos del desarrollo y de las identidades que coexisten en una(s) cultura(s) objetivizada(s) desde una (designada) posición de construcción de conocimiento se presenta como una causa casi perdida desde el inicio, ya que parece que el estudio no va a poder escapar de las garras de un “despotismo epistemológico”. Sin embargo, este ejercicio también nos va a plantear las preguntas necesarias para comenzar el análisis: ¿quién define a unas y otras sociedades como sujetos u objetos?, ¿con qué legitimidad?, ¿por qué esta rigidez de categorías?, ¿no podrían, estas sociedades, fomentar un acercamiento, reflexión y conocimiento mutuo?, ¿cómo nosotras, personas que emprendemos este tipo de estudios culturales, podemos llevarlos a cabo sin caer en las trampas de los discursos, las categorías y los lenguajes dominantes? y ¿cómo, de la misma manera, podemos evitar caer en romanticismos originarios, excluyentes y endocolonialistas que imposibilitan un dialogo de reconocimiento, comprensión y respeto?

Teniendo en cuenta estas consideraciones previas, en el presente trabajo se ha tratado de conocer cómo se relacionan, conciben y (re)construyen las identidades de las poblaciones indígenas y los discursos y prácticas del desarrollo a través del Estado y sus instituciones. Para ello, se han seleccionado dos países en América del Sur para llevar a cabo el estudio (y más concretamente dos ciudades concretas dentro de estos Estados) con unas características singulares como son el Estado Plurinacional e Intercultural de Ecuador con su política de Buen Vivir y el Estado Plurinacional de Bolivia con su política del Convivir Bien⁴. A lo largo de siete apartados –y sus

⁴ Se utiliza la traducción del *Suma Qamaña* boliviano por Convivir Bien en vez del Vivir Bien más usado en la literatura, siguiendo los estudios etimológicos y empíricos del antropólogo Xavier Albó, por coincidir en la apreciación de que un Vivir Bien no explica del todo bien la concepción de vivir en

correspondientes capítulos- se analizará esta construcción y relación entre Estado y pueblos originarios intentando visibilizar, en conjunto, con la profundización teórica, las voces de quienes viven esta cotidianidad. En la primera parte de la investigación se habla de los procesos que conlleva la elaboración de un proyecto de tales características como es una tesis doctoral. Los procesos y el significado y el sentido que adquiere, visto, especialmente desde una cercanía al final de su producción. La segunda parte enmarca los debates teóricos actuales y el estado de la cuestión, haciendo hincapié en la historia de los objetos y sujetos estudiados, para poder entender las situaciones actuales por las que atraviesan. Modernidad, globalización, desarrollo e identidad son los conceptos claves que es necesario conocer en profundidad para poder comprender las interrelaciones que se producen. Seguidamente, en la tercera, se exponen la metodología y las herramientas utilizadas en el estudio para el acercamiento y entendimiento a estas partes de la realidad cotidiana. La cuarta parte engloba el análisis central de la investigación, contextualizando y explicando las relaciones que se generan entre Estado, instituciones, pueblos indígenas, identidad y desarrollo en dos lugares concretos –la ciudad de Cuenca en Ecuador y la ciudad de Sucre en Bolivia- y en varios espacios multisituados -entidades gubernamentales relacionadas con el desarrollo-. En la quinta parte se proponen otras visiones y realidades, fuera del Estado, que forman parte del *Sumak Alli Kawsay* ecuatoriano y del *Suma Qamaña* boliviano. Finalmente, el estudio refleja, en la séptima parte, las conclusiones más relevantes de la investigación y se acompaña de una extensa bibliografía de la literatura consultada y varios anexos que complementan la información principal del texto.

comunidad, sin intentar vivir por encima “del otro” que se deriva del *Suma Qamaña* original (Albó, 2009b).

I. Introduction

It makes sense that you think like that. It's your way of thinking, because you're from Europe. You see the world like a European does. *Chuta*, of course! And you all come here with your European ways of thinking and seeing things so you can study, ask us questions, observe us...what I don't understand is what the hell you hope to find and what you do with it afterwards. What's it for? Nothing. Nothing for us. It's just so we'll think like you guys and do things like you guys...I've also been to Europe. I went to study, like what you're doing here. I took a course there. But it wasn't to study you guys, no, no...my scholarship money was for studying us, the indigenous people, to help us have a better life...*Chuta!* How crazy, right? Going to the other side of the world to study something you've lived for twenty years in your own house.

(Young female indigenous leader, city of Cuenca, Ecuador, August, 2012)

Before beginning any analysis, it is necessary to carry out an exercise of reflection and responsibility. Reflection will allow us to assign our words and thoughts not only to one or various contexts, but also to ourselves, something traditionally forgotten. Responsibility, in addition, will attach a commitment to this reflection where the questions “what,” “how,” and “for what” (among many others) will be tortuously present in the processes and dynamics that will find their origin in all of the phases, steps, moments, and places of this analysis. When the time comes to begin such a study, this simple exercise of reflection and responsibility will make manifest our defects and shortfalls. Keeping these shortfalls and insufficiencies clear in our minds, any type of knowledge (whether acquired consciously or “socially innate”) is susceptible to being called into question, to being subjected to criticism or deconstructed in the pursuit of new ideas—more precious ideas which will, in turn, be reconsidered. In this seemingly interminable loop, there will arrive a moment at which the wheel stops turning for no more than a second. In this instant everything will make sense; everything will be reality. Because it is precisely with this that we are concerned: coming close to the concrete reality(ies) of each specific case, of seeing what is happening and discussing what might happen.

And this is but the only metaphorical second we will be conceded.

From this second on, the wheel will once again be put in motion, and the realities we had approached -those we experienced, those we studied- will change. So how much value does all this work have? The answer is a great deal. A person once said to me in

passing that “living in water does not imply that one knows it’s composed of H₂O.” This is a common problematic in the social sciences. If you are an engineer building roads you are imbued with an authority (based on a specific and scientific knowledge) before others who have not chosen to study that branch of knowledge. Nonetheless, if you are “something” like a sociologist or anthropologist, that authority is reduced to an “exotic” qualification that seems to demonstrate little but your incapacity to take up study in the “sciences.” Everyone has an opinion on the spaces which it inhabits and the interrelations and dynamics which are generated in this space: true and necessary. Yet, it is incumbent upon us to dwell on our everyday experiences, to observe and ask ourselves so as to begin to understand the processes that come about, develop, reproduce themselves, or disappear. Here begins the complexity of approaching an object of study that, no matter how much one tries to bestow upon it an integrality, remains barely covered by a few diverse rags of prisms, foci, theories, subjectivities, approximations, and disciplines. We study, we observe, we hypothesize, we theorize, and we model changing subjects that show us how general studies are difficult to interpret in specific spaces, and that concrete studies are insufficiently illustrative in wide spaces. And despite it all, we keep working. Because it is the only way to attempt to understand the processes and dynamics around us, to understand their origins, their consequences, and their trends.

As if that were not already sufficiently complex, the researcher must face the added dilemma of legitimacy when approaching the “other.”⁵ From the position of “one’s self” is criticized the difficulty entailed by studying a part of the society or culture of which one is a part, given that this proximity can distort the analysis. At the same time, from the position of “the other” one suffers disparagement for having dared to talk about that which one does not know or has not experienced except as an outsider. With respect to this last point, I was able to witness, during a themed panel debate presented at a LASA Ecuatorianistas academic conference in Cuenca, Ecuador in June of 2013⁶, an interesting comment directed by an indigenous woman in the audience to two women who had shared their research, one on juridical anthropology (related to the treatment of indigenous people during trials) and the other on an ethnography of indigenous women

⁵ The anthropological “other.” He or she who is different from one’s self and is differentiated (Reguillo, 2002).

⁶ Specifically, panel 17, entitled “Raza 1”.

and their political activity in Cotacachi, a region in northern Ecuador. She scrutinizes the women's work with the following comment:

I'd like to question the two *mestiza* presenters who, because they have degrees, are giving us a simple description of something that happens in the real world. [...] Since they have degrees, they go on speaking to us [...] How can you, as young women from universities that impart a colonial, capitalist education, find solutions for us, we who have spent more than 500 years in a fight of resistance. (Indigenous woman. LASA academic conference, June 2013)

In the previous panel, the same thing happened, just that this time the question of "speaking about the other" came from a man of African descent who questioned the entire roundtable group's legitimacy (nobody was of African descent) so that he could refer to his experience and first-hand knowledge of this population.

I'm an anthropologist, an anthropologist of life—I'm talking from the standpoint of descendants from Africa—[...] and normally, from the standpoint of academia, we start to use these categories that I've just been knocking down...all of sudden when they talk about people of African descent...and I hear people who aren't of African descent talk about us, then I almost don't identify myself or recognize myself or know what they are talking about. And, of course, fundamentally, it's...with what conceptual bases? From what perspective? And, of course, if we identify ourselves based on our perspective, what are we going to produce? So, I've always been critical when, effectively, I speak from the subaltern, from the other, from the subcultures, all of these labels they've put on us, with good or bad intentions; they talk about us and leave us at the bottom of the socially racialized ladder [...] We are Afro-Ecuadorians. What does that mean? [...] If we continue to approach the topic from, what I call, a white-mestizo-centric perspective, we will continue to be viewed as the social predators at the bottom of the social ladder; but they won't have the possibility of seeing us, of seeing us from another side. (Man of African descent, LASA academic conference, Ecuador, June 2013)

From these quotes we may view the necessity of this exercise of reflection, responsibility, and of approaching those "with whom" and "about whom" one will speak. This simple act will allow us to realize that creation of any type of knowledge lacks, *a priori*, neutrality or objectivity; it is still assigned to the "geopolitics of thought" that is determined in a defined "geo-temporal" space (Palenzuela, 2009). The hegemonic discourse created by modernity articulated a fertile paradox: while we were made to believe that knowledge was neutral, abstract and with concrete origin, it was at the same time sowing the seeds of the necessity of and dependency on consenting to these foundations and methods of scientific knowledge that the very same modernity

(re)produced. Therefore, if dominant hegemonic knowledge is originally ethnocentric, Westernist (colonialist) and androcentric, then “the capacity to make oneself heard and listened to depends upon the place we inhabit inside of the geopolitics of thought; some societies are considered subjects of knowledge while others are relegated to being societies that merely produce cultures to be studied, that is to say, simple objects of study” (Gimeno y Palenzuela, 2005:47).

Out of these considerations, addressing the assumptions of development and of identities that coexist in a (some) objectivized culture(s) from a (designated) position of knowledge construction is presented as a near lost cause from the outset, given that it appears the study will not be able to escape the claws of an “epistemological despotism.” Nonetheless, this exercise will also lay out the questions for us to consider: Who defines a society as subject or object? With what legitimacy? Why this rigidity of categories? Could not these societies foment a bridging of the gap, a reflection, a mutual understanding and knowledge? How can we, people who undertake this type of cultural studies, see them to fruition without falling in the snares of discourses, categories, and dominant languages? And how, in much the same way, can we avoid falling prey to excluding, endocolonial, and native romanticisms that make impossible a dialogue of recognition, understanding, and respect?

Keeping the foregoing considerations in mind, I have tried in the present work to find out how both indigenous identities and the discourses and practices of development as experienced through the state and its institutions are related, conceived, and (re)constructed. To that end, I have chosen two countries in South America to carry out a study (more specifically two specific cities inside of these countries) with some singular characteristics like the Plurinational and Intercultural State of Ecuador with its policy of *Buen Vivir* and the Plurinational State of Bolivia with its policy of *Convivir Bien*.⁷

Throughout seven sections—and their corresponding chapters—I will analyze this construction and relation between the state and native peoples, trying to visibilize, with theoretical profundity, the voices of those who live this daily reality. In the first part of the investigation I will speak of the processes entailed by the elaboration of a project

⁷ The translation of *Suma Qamaña* to *Convivir Bien* is used instead of the much more common *Vivir Bien* found in the literature. This is in accordance with the etymological and empirical studies of the anthropologist Xavier Albó, who shows how a *Vivir Bien* does not fully explain the conception of living in community without attempting to live above “the other,” which is derived from the original *Suma Qamaña* (Albó, 2009b).

such as a doctoral thesis—the processes and meaning and sense that it acquires, seen especially at the final stages of production. The second part frames the current theoretical debates and the state of the question, emphasizing the history of studied subjects and objects so as better to understand the current situations by which they are crossed. Modernity, globalization, development, and identity are the key concepts that we must understand in depth if we are to comprehend the interrelations that are produced. Afterwards, in the third part, I demonstrate the methodology and tools used in the study to understand and approach these daily realities. The fourth part makes up the central analysis of the investigation, contextualizing and explaining the relations engendered between the State, institutions, indigenous peoples, identity, and development in two concrete places—the city of Cuenca in Ecuador and the city of Sucre in Bolivia—and in various multi-situated spaces—government entities related to development. In the fifth part I propose other visions and realities, apart from the State, that form part of the Ecuadorian *Sumak Alli Kawsay* and the Bolivian *Suma Qamaña*. Finally, in the sixth part, I reflect upon the most revealing conclusions of the investigation and append an extensive bibliography of the consulted literature and various appendices that serve to complement the principal information in the text.

I.1. El proceso de (re)elaboración de una tesis doctoral

Comenzar a trabajar en una investigación como esta, inserta en el marco de una tesis doctoral ha sido, como señala Sanz Abad, un “proceso arduo, difícil y duro por momentos, pero muy gratificante. Una experiencia en la que como en todo proceso de investigación, hay tiempo para el descubrimiento personal, la creatividad y una incesante búsqueda de conocimiento. Cualquiera que ha pasado por ello lo sabe.” (Sanz Abad, 2009:19). Ciertamente es así, una experiencia grabada en la memoria de cada uno/a, un espinoso rito de paso que marca un antes y un después en nuestra historia de vida, una huella profunda en nuestra forma de acercarnos al mundo, una condición loable de humilde inconformidad ante la lluvia de preguntas que surgen a cada paso.

En mi caso, un reto muy difícil de concluir. Un desafío que comenzó hace unos ocho años sin mucha convicción ni realmente mucha intencionalidad de lo que quería hacer, pero que ha terminado con una especie de ansía y *workhoholismo* por seguir conociendo, aprendiendo, preguntando, analizando y leyendo. Hay elecciones que

marcan un antes y un después en la forma de intentar entender cómo funcionan las cosas. Para mí, este proceso me ha ofrecido la posibilidad de encontrarme con nuevas miradas para profundizar en lo vivido y observado, enfoques mucho más inclusivos, más responsables y más justos, y perspectivas que han seguido abriéndose a nuevas maneras de mirar y comprender, porque quizás, el aporte más importante de hacer una tesis doctoral es la lección de humildad, de respeto y de aprendizaje continuo sobre lo que tratamos de conocer y sobre lo que no lograremos conocer nunca.

Cuando creamos o elaboramos algo, el resultado nunca permanece estático, sino que es exasperadamente cambiante. Los inicios muy pocas veces se asemejan al resultado final, e incluso el resultado final es susceptible de ser, a su vez, transformado. En esta elaboración hay una gran parte nuestra y una gran parte que, aun siendo nuestra, no nos pertenece. Quiénes somos, por qué y para qué estamos haciendo esto, como influye nuestro posicionamiento en los distintos campos que interaccionan en la sociedad (Bourdieu, 1993) y tantas otras reflexiones imprescindibles antes de comenzar, nos permite profundizar, primero, en nuestra propia construcción, porque, sin conocernos a nosotras y nosotros mismos, ¿cómo podemos ser responsables y coherentes con lo que vamos a construir? Parafraseando a Doreen Massey y sus “geografías de la responsabilidad” (Massey, 2004), nos encontramos en una sociedad global donde (co)existe “un sentido global de lugar” y un sentido global de pensamiento, entendidos no como sentidos únicos, hegemónicos, dominantes o unidireccionales, sino contruidos “en buena parte a través de las relaciones de interdependencia con otros lugares” y formas de pensamiento (Massey, 2004:77).

No se pretende olvidar, en estas interrelaciones, las heterarquías de poder existentes en la colonialidad⁸ occidental (Castro-Gómez, 2007), sin embargo, sí existe una intencionalidad de repensar “los lugares” que ocupan, los orígenes, los desarrollos y las corresponsabilidades. Y así, repensado, deconstruyendo y volviendo a reconstruir para que otros/as deconstruyan después, el proceso de elaboración de una tesis se convierte en un ejercicio de búsqueda interior y de exploración exterior, de búsqueda de conocimiento, de entendimiento y de responsabilidad.

⁸ Santiago Castro-Gómez, siguiendo el análisis del poder en Foucault señala que, más que una jerarquía del poder dentro de la colonialidad -postulado que anula completamente la presencia de lo local en esta relación-, existen unas heterarquías de poder que se interrelacionan e influyen en mayor o menor medida, visibilizando la importancia de esta localidad sobre la globalidad y colonialidad que incluye (Castro-Gómez, 2007).

I.1.1. Origen(es)

En realidad, el origen de todo este proceso está muy relacionado con un punto de inflexión en mi manera de concebir los espacios en los que vivía. Terminada mi licenciatura en geografía, me desplazé, por motivos más personales que profesionales, a la ciudad de Oviedo. Al acercarme a su universidad para ver si podía comenzar unos estudios de doctorado en alguna materia interesante -desgraciadamente en la búsqueda previa en relación a mi disciplina -la geografía- no encontré ofertas atrayentes-, una chica me sugirió que fuera a hablar con la directora del doctorado en género, ya que había un buen programa de estudios, que ella misma cursaba. Más por curiosidad que por otra cosa me acerqué a su despacho a preguntar de qué se trataba este doctorado en “Género y diversidad”, como aparecía en el programa. Ella, muy amablemente, me explicó en qué consistía el programa de doctorado durante varios minutos hasta que, interrumpiéndose, me preguntó sobre mi formación previa. Le expliqué que venía del campo de la geografía -hecho que le pareció muy interesante y que ahora veo como una estrategia de atracción-, e inquirió sobre los porqués de esta elección. Tras explicarle estos porqués, me pidió que le citara algunos de mis “geógrafos favoritos” a lo que siguió una retahíla incesante de nombres y hazañas por mi parte. Humboldt por esto, Ratzel por lo otro, Kropotkin por lo de más allá. Ella escuchó pacientemente y al final me preguntó “y, ¿tu geógrafa favorita?” Mi respuesta, silencio absoluto, no pude contestar. No había ningún nombre en mi cabeza. La directora entonces sonrió y me dijo que saliese de su despacho y buscase información sobre mujeres exploradoras, viajeras, naturalistas y geógrafas, y que tras una semana volviera para comentar juntas lo que había descubierto.

No hizo falta. Mi búsqueda duró tan solo un día. Un día donde descubrí a Isabelle Eberhard, Gertrude Bell, Marguerite Harrison, Blair Niles, Shelby Gertrude, Harriet Chalmers Adams⁹ y a Doreen Massey, entre muchas otras. Mujeres exploradoras, mujeres viajeras, mujeres geógrafas. Recuerdo esos momentos de estupor e indignación y recuerdo volver al día siguiente a matricularme en el programa de Doctorado en Género y Diversidad de la Universidad de Oviedo en España.

Ahí comenzó todo. Empecé -con todo lo que me había costado aprender-, a desaprender y empecé dudar de objetividades y subjetividades, de neutralidades y de legitimidades.

⁹ Fundadora y primera presidenta de la Sociedad de Mujeres Geógrafas en 1925.

Me embarqué en intentar compatibilizar un duro trabajo académico con un duro trabajo profesional (en cartografía) que apenas me dejaba tiempo para otros menesteres. Se duplicaron mis horas en vela (aunque ya desde el primer año de universidad había trabajado a la vez que cursaba mis estudios), se redujo mi vida social y adopté dos gatos negros para que fueran mis compañeros de vigilia. Sin embargo, mereció la pena.

1.1.2. Desarrollo(s)

El desarrollo del proceso es, quizás, la parte más interesante por ser la más extensa y aglutinar el mayor número de sucesos y experiencias. El problema es que nada es suficiente y todo es demasiado. Nunca hay suficiente tiempo para leer todo lo que hay que leer pero siempre hay demasiadas cosas que leer. Nunca hay bastante energía para enfrentarse a horas y horas de lectura, de apuntes, de borradores, pero siempre hay termos de café y té y miles de pequeños trucos de voluntad para no dormir. Nunca hay suficientes recursos para poder ser investigadora pero siempre hay demasiadas ganas para investigar a pesar de todo. Y así, todo sigue, sacando “fuerzas de flaqueza” y continuando el camino una vez iniciado. El proceso de desarrollo de una tesis pasa por una multitud de sucesos, experiencias y sentimientos. Se puede pasar en un segundo de un momento de euforia soberana a una sensación de desesperación absoluta, de creer que dominas el tema del que pretendes escribir a sentirte la persona más ignorante al respecto. Pero, a pesar de las frecuentes crisis “tesitianas” de querer abandonar, de “nunca voy a acabar esto”, al día siguiente ahí estás, delante de tu desordenada e improvisada mesa de trabajo porque la tesis doctoral forma ya parte de tu vida y te sientes un poco perdida sin “tanto que hacer”.

En mi caso, fue un desarrollo largo, duro y realmente complejo ya que intentar compaginarlo con otras muchas cosas, fue un esfuerzo enloquecedor durante varios años. Tras los cursos de doctorado del primer año, creí necesario profundizar más en aspectos que me habían parecido importantes a la hora de acercarme a un *objeto/sujeto* de estudio y cursé la carrera de antropología, un máster de género y políticas públicas y otro máster de cooperación internacional al desarrollo con Iberoamérica (región de regiones que iba a convertirse en el espacio donde realizar mi investigación y que cambió drásticamente la idea inicial con la que comencé el doctorado: el estudio de las representaciones femeninas de las mujeres perversas en el cine). Esta etapa de mi vida

se ha caracterizado por ser especialmente extenuante aunque muy rica en prácticas, encuentros y labores ya que en estos siete años, sumado a la “titulitis oficial” que afecta a una generación -que más que perdida está demasiado cualificada para un mercado laboral que nunca existió y demasiado preparada para enfrentarse a unos cambios que no interesan a las élites hegemónicas-, los trabajos han sido múltiples y variados, los cursos y talleres “menos formales” han sido numerosos y los ámbitos de reflexión, debate e intercambio de experiencias han aterrizado toda la teoría académica sobre los espacios cotidianos del día a día.

En mi ejercicio de reflexión, soy una mujer que viene de una familia de clase media baja española con pocos recursos. Tuve que trabajar para complementar las becas de la universidad, porque incluso con la beca que tenía era muy difícil vivir todo el año. Tengo plena consciencia de que esto ha marcado mucho mi manera de estar en el mundo. Soy una obrera académica que, poco a poco, ha ido convirtiendo su locura en su modo de vida y en su sustento económico. Esto hace que ambos espacios estén interconectados en mi forma de pensar y trabajar. Investigo para que mi trabajo no descansa en la bodega de la biblioteca de la universidad que apoya mis estudios, sino para que pueda servir a las personas que forman parte de ella de la forma que ellas decidan. Investigo para denunciar las situaciones de desigualdad y de injusticia que observo. Investigo para contribuir a que se logren poner en marcha acciones, no pasividades.

Soy consciente de lo “indisciplinado” del método (Comaroff y Comaroff, 2011), pero también tengo muy presente la adscripción de gran parte de la comunidad científica un tipo de pensamiento hegemónico occidental, patriarcal y colonial (entre otras categorías) muy cómodo, privilegiado y fructífero de mantener en los espacios especializados. En el desarrollo de mi investigación he presenciado, demasiadas veces, la distancia existente entre lo teórico y lo práctico, entre el estudio y la acción. He leído trabajos sobre regiones en las que he vivido que apenas se preocuparon de hablar con las y los habitantes del lugar. De igual modo, he visto acciones emprendidas desde las políticas públicas de diferentes entidades del Estado (gobiernos centrales, descentralizados y municipales) sin un análisis profundo de las situaciones existentes. El resultado es el mismo: nada. Una investigación superficial y alejada de la realidad y una acción que no ha sido capaz de mejorar una situación considerada mejorable porque no ha realizado un estudio de las problemáticas reales. No es difícil imaginar los beneficios de un

trabajo común entre espacios de conocimiento y espacios de acción, lo que es difícil de imaginar es por qué no se lleva a cabo más a menudo.

Esto ha sido el desarrollo de mi tesis doctoral, un trabajo constante en ella y a su alrededor, intentando retroalimentar ambos espacios (aunque en muchas ocasiones eran el mismo “lugar”) y tratando no solamente de observar, discutir y analizar sobre un objeto de estudio determinado -en este caso cómo se (re)construyen las representaciones e imaginarios de los pueblos nativos de dos Estados soberanos como son Ecuador y Bolivia-, sino de formar parte de los procesos que en estos espacios ocurren. Es decir, caminar hacia una investigación-acción-transformación (Fals Borda, 1979) que sirva para algo más que alimentar estanterías, bodegas y egos. Esa ha sido la intencionalidad de este trabajo desde que comenzó a gestarse como el proyecto de tesis de maestría del Máster Iberoamericano en Cooperación Internacional y Desarrollo que imparte la Cátedra COIBA de la Universidad de Cantabria y con el que empezó mi acercamiento a todo el entramado del desarrollo. A partir de un estudio sobre la retórica y la praxis del etnodesarrollo en Bolivia (Pérez Gañán, 2014b) pude profundizar en la historia de los pueblos indígenas (desde el exterior) y sentar las bases de ciertas partes de la investigación que aquí se presenta.

1.1.3. Fin(ales) sin fin

Cómo el título de este apartado señala, es muy difícil llegar al final. Es muy complicado decir hasta aquí, porque todo continúa, todo avanza y lo que permanece estático se queda obsoleto en poco tiempo. Los datos al respecto dan un poco de vértigo. Según un estudio del Instituto Tecnológico de Massachussets (MIT) la duplicación del conocimiento en las últimas cuatro décadas ha sufrido una aceleración sin precedentes. En el año 1975 la humanidad podía duplicar el conocimiento cada 12 años, en 1995 cada 10 años y medio, en el año 2013 se duplica cada 5 años y se estima que para el año 2020 en áreas del conocimiento como la ingeniería genética, la química y la informática el conocimiento se duplicará cada 73 días¹⁰. Sin embargo, debemos preguntarnos

¹⁰ El artículo “Knowledge Doubling Every 12 Months, Soon to be Every 12 Hours” de David Schilling expone cómo el rápido progreso de las ciencias ha propiciado un crecimiento exponencial en la generación de conocimiento humano. Si bien, anteriormente, el crecimiento humano era lineal (se cree que antes de 1900 el conocimiento humano se duplicaba una vez cada siglo), el crecimiento actual es exponencial (se postula que el conocimiento se duplica cada doce meses). Asimismo, según IBM, en un

cuántos son los países que contribuyen en realidad, a este continuo y aparentemente universal aumento. Cuántos son y quiénes son. Quizás entonces nos demos cuenta de que el 5% de los países concentran el 94% del total de los conocimientos producidos, es decir, que más de 150 países en conjunto solo producen un 6% del total de los nuevos conocimientos de la humanidad (Grosfoguel, 2012). Seguimos ratificando una colonialidad del saber que apenas es representativa de la mayor parte del planeta, seguimos imponiendo una dominación epistemológica excluyente y seguimos aparentando la apertura hacia “nuevos” espacios de conocimiento cuando en realidad, tan solo concedemos una adscripción determinada en un “espacio permitido” (Balandier, 1989:112) cuyo fin último parece ser el refuerzo de la concentración en manos de unas y unos pocos de esta producción y control del saber. Una producción y un control que, además, está sometido a las mismas lógicas del sistema capitalista de mercado donde,

[...] hemos pasado pues de la técnica del técnico a la técnica de la organización y la burocracia o, lo que es lo mismo, a la técnica del asalariado. Y como sociólogos podríamos añadir que del mismo modo que Marx analizó como el trabajador manual había sido expropiado de sus medios de producción de modo que, para poder producir, tenía que venderse como trabajador en el mercado; y del mismo modo que Weber amplió este análisis al trabajador de cuello blanco poniendo de manifiesto que lo mismo les había ocurrido a los administradores, los abogados o los médicos, expropiados de sus medios de producción. Hoy, otro tanto le ocurre al científico o investigador, expropiados de sus medios de producción y que debe venderse como trabajador científico para disponer del utillaje necesario. (Lamo, 2003:6)

Al final, parece que nos reducimos a eso, a ser “trabajadoras/es científicos” u obreros/as de escritorio con una forma presuntamente específica de cuantificar nuestra “producción” a través de la participación en congresos, colaboraciones en *papers*, artículos en revistas indexadas, libros, direcciones de tesis y una gran variedad más de maneras de contabilizar todo nuestro trabajo. Pero nadie puede contabilizar las horas invertidas en lectura, borradores, desplazamientos, contactos u observaciones, quizás porque nadie quiere pagar el tiempo de dedicación a una tesis doctoral. Es más sencillo que las y los obreros de escritorio sigan en silencio y convencidos de su pasión por la

futuro próximo el “internet de las cosas” facilitará que el conocimiento se duplique cada doce horas. Schilling añade que las y los investigadores en este campo creen que tanto la gran cantidad de información como las exigencias que surgirán de su uso, requerirán el desarrollo de “software, sharing e inteligencia artificial” cada vez más complejos (Schilling, 2013).

investigación mientras asumen todas las horas que exceden con creces su jornada laboral. Ahora son parte del “sistema” y el sistema dice que la investigación no es solo un trabajo, sino una forma de vida, y como tal es “natural” que sea costeadada por aquellos/as que la profesan. Nadie quiere conocer los procesos, solo ese producto final que leer, corregir, defender con agonía, firmar y sellar antes de que desaparezca en la bodega de la universidad de auspicio. Y ese final, en realidad, lo engloba todo y no es más que un nuevo principio. Un nuevo principio que te permite finalizar el rito de paso siete años atrás comenzado y continuar tras haber recogido en un registro único, no solo los resultados de la investigación, sino el desarrollo de toda la experiencia.

PARTE II. MARCO TEÓRICO, DEBATES ACTUALES Y PROPUESTAS EMERGENTES

II. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN Y LA CUESTIÓN DEL ESTADO

II.1. Modernidad, desarrollo e identidad en la construcción de los Estados de los países en vías de desarrollo

Por muchos siglos, en el mundo hubo cantidad de interacciones a gran escala. Sin embargo, el mundo actual supone interacciones de un nuevo orden e intensidad. (Appadurai, 2001:41)

En la actualidad, uno de los discursos más potentes generado desde algunos países de Latinoamérica es la reafirmación del momento de cambio que se está viviendo (el giro a la izquierda). Un cambio de época que exige, según dicho discurso, repensar cada ámbito de la sociedad desde una perspectiva latinoamericana. Este cambio de época se refiere, en gran medida, a una ofensiva contra el neoliberalismo hegemónico en pos de una articulación de nuevos paradigmas de desarrollo¹¹ y a un interés por la identidad y las condiciones de vida de las personas que conforman las sociedades de estos espacios y lugares en la “adopción”, desde América Latina del llamado “socialismo del siglo XXI”¹² (Dieterich, 2002) que, en su vertiente pragmática, fluyó con fuerza desde Venezuela a finales del siglo pasado. Se trata, de este modo, de indagar sobre las y los agentes, los intereses, las estrategias, y/o las fuerzas, que generan los procesos en el mundo actual y que, naturalizados bajo los nombres de modernidad o globalización, impregnan casi cada rincón del planeta. Indagar, para conocer y poder construir

¹¹ Siempre resulta un tanto paradójico la dificultad de hablar de alternativas al desarrollo sin mencionar el desarrollo.

¹² Heinz Dieterich, en su obra *Socialismo del Siglo XXI* (2002) se apoya en el pensamiento marxista sobre la dinámica social y la lucha de clases con la intencionalidad de actualizar esta teoría en el marco del mundo actual. El modelo de Estado del socialismo del siglo XXI que propone Dieterich es un socialismo revolucionario que bebe directamente de la filosofía y la economía marxista, y que se sustenta en cuatro ejes: el desarrollismo democrático regional, la economía de equivalencias, la democracia participativa y protagónica y las organizaciones de base (Dieterich, 2002). Este socialismo del siglo XXI ha sido “adoptado” por gobiernos de izquierdas de países latinoamericanos como Venezuela, Bolivia y Ecuador (cada uno con matices específicos).

alternativas que, no obstante, parecen carecer de originalidad, de fuerza más allá de la retórica y, especialmente, de impacto en la cotidianidad de quienes deberían ser receptores/as del cambio.

En este desafío, gobiernos, pensadores/as, intelectuales, líderes y lideresas van protagonizando un sinfín de movimientos, organizaciones y actos mientras una abrumadora literatura va llenando las aulas, las librerías, las páginas web y los imaginarios. Sin embargo, siempre hay alguien que no tiene voz, siempre hay alguien que queda al margen y siempre hay alguien a quien esto, no le importa nada. Desgraciadamente, cuando abandonamos en nivel institucional, el académico y ciertos grupos de liderazgo podemos observar cómo ni el Buen Vivir, ni el Convivir Bien, ni el Socialismo del Siglo XXI están siendo capaces de dar una respuesta adecuada a los procesos que se generan en su desarrollo *alterno*, en su modernidad *compartida* y en su globalización *participada*. Quizás la dificultad reside en que este trinomio se encuentra supeditado a un capitalismo que, en palabras de Saskia Sassen, en una entrevista a *Le Monde*: “ha entrado [...] en lógicas de extracción y de destrucción, su corolario” (Montanari, 2014:2), e inmersos/as en estas dinámicas quedan “expulsados/as”, fuera de estas lógicas, sin capacidad de agencia. En este contexto, profundizar en las categorías de etnicidad e identidad¹³ implica, en primer lugar, una aproximación a los procesos y dinámicas epistemológicas, socioeconómicas y políticas en las que estas categorías han venido siendo (re)construidas y (re)definidas. En este sentido, es necesario hablar de modernidad y desarrollo como elementos íntimos y caracterizadores (diacrónicamente) de las formas que tenemos (y hemos tenido) de vernos y de ver a “los otros y las otras”, reconociendo que, a pesar de que cada elemento tiene su propia lógica, están articulados y que en dicha articulación reside su eficacia (Chartier, 1991).

El concepto de modernidad designa, *a priori*, un determinado período cronológico que abarca los últimos cinco siglos en los que puede observarse la existencia de ciertos

¹³ Identidades entendidas no como “el simple producto de la activación de “sentimientos primordiales” (Geertz, 1963:105-157) vagamente definidos, sino como fenómeno histórico subordinado a las contradicciones de clase y entre “centro” y “periferia, y como un elemento que opera en la dialéctica cultural” (Devalle, 1992:41). Asimismo, la identidad se articula como la autoconciencia, socialmente entrelazada, que se conforma en la experiencia que el sujeto tiene de sí, y de su posición en el mundo de modo que, “definir el concepto de identidad en esta nueva condición mundial implica un esfuerzo por comprender las prácticas simbólicas de la identidad más que como rasgos descriptivos inmóviles, como elementos relativos a una red de relaciones sociales en movimiento, con lo cual se abre la posibilidad de proponer una interpretación más certera tanto de los mecanismos sociales a través de los cuales se recrea el orden cultural como de las contradicciones de dicho proceso”. (Portal, 1991:4)

rasgos continuados de carácter histórico y, especialmente, de contenido. Es generalmente (re)significada como un criterio caracterizador de una determinada época, a la vez que vinculada a rasgos de tipo normativo en representaciones, discursos y prácticas. Tras su conceptualización en el siglo XVI, la modernidad va calando cada vez más profundamente en las sociedades, alcanzando un uso cada vez mayor en la política, la historia, el derecho y la filosofía (posteriormente también en la economía). Esta catalogación surge al hilo de una nueva conciencia (occidental) del tiempo histórico, por la que se distingue entre las edades antigua, media y moderna¹⁴ (Prior, 2002:102).

Conciencia y mundo son los dos ejes fundamentales sobre los que gravita un nuevo modo de pensar. La representación es el enlace de ambos momentos que define el estatuto epistemológico de la modernidad: la realidad es un orden lógico desde el hombre. La imagen de una red arrojada sobre el caos es profundamente utilizada, desde Kant a Wittgenstein, para designar una operación de conquista de la realidad, convertida en un ámbito de objetos asegurados por la representación. La verdad equivale así a la certeza que el sujeto obtiene de haber asegurado metodológicamente la objetividad. (Innerarity, 1987:107)

Esta representación va a constituir para Heidegger la translación moderna “*del orden a la imagen del mundo*”, caracterizando, además, a la modernidad, por la conversión del ser humano (hombre) en sujeto que representa y que crea, situado (siendo) en el mundo (*Dasein*), quedando la “*imagen del mundo*” como lo opuesto, lo otro, lo contrapuesto (Heidegger, 1996). Añadida a esta grafía del mundo, el concepto de modernidad viene acompañado con lo que Koselleck define como una nueva temporalización que surge y que adquiere, de este modo, un significado histórico propio (Chignola, 2013). Siguiendo esta línea de análisis, Ángel Prior¹⁵ intenta explicar cómo los siglos que se suceden se comprenden como unidades coherentes y cargadas de sentido imponiéndose según G. Herder el axioma de la *irrepetibilidad*, de manera que “no hay dos cosas en el mundo que tengan la misma medida del tiempo” (Herder, citado en Prior, 2002:102), ni, por ende, la misma significación. En relación con esta significación, la experiencia de

¹⁴ En el siglo XIX se añadiría a esta categorización una Edad Contemporánea en relación a los nuevos tiempos y el avance tecnológico y de progreso.

¹⁵ Ángel Prior ahonda en la *semántica de los tiempos históricos* iniciada por Koselleck (1993), quien ha analizado los principales rasgos históricos con que aparece la nueva temporalización vinculada al concepto de modernidad.

progreso aparece como “componente fundamental de la síntesis de *espacio de experiencia y horizonte de expectativa* en el concepto de Modernidad” (Prior, 2002:102) erigiéndose como un recurso desde el que poder organizar toda la historia. De esta manera, el ejercicio de reflexión histórica unido a la conciencia de la idea de progreso, permitió (re)valorizar la propia época moderna y supeditar a ésta, los períodos precedentes; incluso el propio tiempo moderno aparece como un espacio geo-temporal de transición, no como inicio o final alguno. Se da, asimismo, una gnosis de cambio de ritmos vinculada a una aceleración en virtud de la cual se diferencia el tiempo moderno del precedente sobre la que Humboldt señalaba: “Quien compare, aunque sea con poca atención, el estado actual de las cosas con el de hace quince o veinte años, no negará que reina en él una desigualdad mayor que en el doble espacio de tiempo a principios de este siglo” (Humboldt, citado en Koselleck, 1993:314, citado en Prior, 2002:103). En este sentido, Luis Tapia en su “El tiempo histórico del desarrollo” (2011) hace un análisis del trabajo de René Zavaleta -de base marxista- señalando cómo uno de los rasgos de la modernidad es la “sustitución de concepciones cíclicas o circulares del tiempo por nociones de tiempo histórico que se suelen llamar lineales o progresivas, es decir, lanzadas hacia adelante” (Tapia, 2011:21). De este modo, la temporalidad de los ciclos sociales y naturales no se respeta, se acelera, reduciendo los tiempos de los procesos del trabajo productivo y reproductivo -su “rotación de capital”-, para simplemente, producir más (Ibídem). Finalmente, en esta temporalidad de la modernidad van a interrelacionarse continuamente las dimensiones del presente, pasado y futuro, universalizándose su componente espacial e incluyendo el conocimiento de un próximo estadio (futuro potencial) que se origina a través del desarrollo de una historiografía (Marx y Engels, 1848; Droysen, 1983; Heller, 1998) y que tratará de influir en ese futuro potencial en función de sus diagnósticos histórico-políticos (Prior, 2002:102).

Además de esta representación y del cambio de ritmo, la modernidad posee -para las y los teóricos-, dos rasgos fundamentales: reflexividad y descontextualización¹⁶. Arturo Escobar en línea con las ideas de Giddens y Habermas, define la *reflexividad* como “ese primer momento en la historia donde el conocimiento teórico, el conocimiento experto se retroalimenta sobre la sociedad para transformar, tanto a la sociedad como al

¹⁶ Esta caracterización es destacada por los diferentes teóricos de la modernidad. Para ampliar información al respecto: Beck (2002), Lash (2001 [1994]), Innerarity (1987), Giddens (1994) y Habermas (1998 [1982]).

conocimiento” (Escobar, 2002:9). De este planteamiento subyace el imaginario estereotipado entre sociedad tradicional y sociedad moderna. “En la sociedad tradicional, las normas que rigen la vida diaria son generadas endógenamente a través de relaciones cara a cara, en el día a día, históricamente. En las sociedades modernas las normas que rigen la vida cotidiana [...] no están producidas a ese nivel de la relación cara a cara, sino que están producidas por mecanismos expertos, impersonales, que parten del conocimiento experto en relación con el Estado” (Escobar, 2002:10). El otro rasgo que caracteriza a la modernidad, la *descontextualización* “es el despegar, arrancar la vida local de su contexto, y que la vida local cada vez es más producida por lo translocal”: la globalización (Ibídem).

A partir de esta enfatización común sobre la modernidad, las posturas teóricas se bifurcan. Analizando la modernidad en relación a los tres grandes paradigmas de las ciencias sociales contemporáneas¹⁷ -liberal, marxista y posestructuralista-, puede observarse como desde el paradigma liberal se trata de completar este proyecto de modernidad promoviendo un desarrollo igualitario (bastante lejos de la equidad) donde la ciencia, la tecnología, el individuo y el mercado serán los protagonistas de este progreso y de la consecución de una modernidad global. Dentro de este paradigma, es necesario señalar la posición liberal progresista o la tercera vía, con autores/as como Giddens (1994); Touraine (1997) y Castells (1998) que sostienen la tesis de que la globalización conlleva a la radicalización de la modernidad. Esta radicalización o extensión de la modernidad a todo rincón del mundo tiene como consecuencia que, de ahora en adelante, debemos enfrentarnos a “un cierto tipo de modernidad para siempre y en todas partes” (Escobar, 2002:13). No obstante, la posición de estos teóricos implica una preocupación mucho mayor por el estado social de las clases *subalternas* y de las problemáticas interrelacionadas que se generan a partir de esta radicalización aunque formas distintas de alcanzar la modernidad. Por ejemplo, en los postulados de Giddens (1994), la globalización no es una etapa nueva distinta a la modernidad; no

¹⁷ El paradigma liberal se centra en el papel del individuo en la sociedad y el mercado (Adam Smith (2011 [1776]), John Locke (1997 [1690]), Thomas Hobbes (2009 [1651]), Milton Friedman (1967 [1953]), Jeffrey Sachs (2005)). Por otro lado, el materialismo histórico se focaliza en el trabajo y la producción y la acumulación primitiva (Karl Marx (2010 [1867]), Marvin Harris (1987), Jared Diamond (2006)). Finalmente, la teoría posestructuralista se concentra en el análisis del lenguaje, las significaciones y las representaciones (Michel Foucault (1979), Roland Barthes (2007 [1970]), Claude Lévi-Strauss (1973), Jacques Derrida (1971 [1967]), Gilles Deleuze (1989 [1970]), Julia Kristeva (1980 [1968])).

existe tal posmodernidad sino la interioridad de la modernidad misma donde la globalización no es más que una radicalización y universalización de la modernidad que ahora atañe no solo a los países modernos occidentales europeos, sino a todas las naciones universalmente. En este momento, según Giddens, el control de occidente sobre la modernidad queda caracterizado por una ambigüedad que debilita por un lado este control occidental -al entrar en juego otros campos de poder-, pero que al mismo tiempo, como consecuencia de su universalización, le permite seguir ejerciendo dicho control. De esta manera, en estos campos, se fraguará la consecución de una modernidad completa (Giddens, 1994).

La teoría marxista, por su parte, pone énfasis en reorientar el desarrollo hacia la justicia social tratando de desvincular capitalismo y modernidad¹⁸. Para estos teóricos el problema no es la modernidad y todo lo que esta modernidad implica, sino la utilización que el capitalismo hace de todo ello. Michael Hardt y Antony Negri en su libro *El Imperio* (2000), tratan de reconstruir el marxismo desde la perspectiva del posestructuralismo. Ellos aceptan que no es posible situarse fuera de la modernidad, pero postulan que esta modernidad debe ser transformada o completamente reconstruida desde adentro; sin embargo, las propuestas que realizan para llegar a este cambio son muy complejas, profundizando en el entendimiento del *imperio* sobre el *imperialismo*, en el sentido de que los procesos de regulación no funcionan ya a nivel de Estado (Estado-nación) sino que se centran en la producción de la vida, y especialmente de la mercancía (Hardt y Negri, 2000). Finalmente, el posestructuralismo se aleja de estas teorías marxistas señalando que la modernidad es parte del problema y que para enfrentarnos a ella debemos aprender a articular lo que Foucault llamara “una ética del conocimiento experto” (Foucault, 1979) como práctica de la libertad, y dirigirnos hacia modernidades alternativas y/o alternativas a la modernidad¹⁹. Acorde con estos planteamientos, el mundo actual se compone de variaciones múltiples de modernidad, resultantes de la infinidad de encuentros entre la modernidad y las tradiciones.²⁰ Del encuentro entre tradiciones y modernidades se generarán interrelaciones de conflicto (Rivera Cusicanqui, 2010) que serán categorizadas y

¹⁸ Lo que ha sido llamado por algunos teóricos marxistas *modernismo crítico*: “desvincular capitalismo y modernidad” (Escobar, 2005a:21).

¹⁹ Algunas teorías filosóficas que postulan por un alejamiento de la modernidad convencional son: la Dialéctica negativa de Adorno (2005 [1966]), la Genealogía del conocimiento de Foucault (1979) o la Deconstrucción de Derrida (1971 [1967]).

²⁰ Alejándose estos postulados del etnocentrismo y la exclusividad de una modernidad occidental.

homogeneizadas por la modernidad hegemónica como representaciones subalternas, periféricas y culpables de su propio subdesarrollo (Dussel, 2007), la continuidad de la representación de lo otro.

Por ello, la nota constitutiva de la Modernidad [...], es la “centralidad” empírica de Europa en la inaugurada (por Portugal y España) historia efectivamente mundial. El no considerar esta “centralidad” como nota esencial de la Modernidad es una actitud eurocéntrica, porque atribuirá a las virtualidades medievales de los burgos libres (“Frei-burg”) de Europa todos los logros modernos posteriores, que son fruto de la dialéctica entre centro-periferia; es decir, “la periferia” es creadora igualmente de la Modernidad y debe entrar en la descripción de sus crisis final. Esa “periferia” de la Modernidad es su “otra-cara” (como la “otra-cara” de la moneda o de la luna que no se ven) constitutiva. No hay Modernidad sin “modernizado”, civilización sin “bárbaro”. Pero esta relación oculta, olvidada no advertida, cubre igualmente lo que he denominado el “Mito de la Modernidad”: la justificación de la violencia irracional contra la periferia en nombre del proceso civilizador, situando a los victimarios (conquistadores, comerciantes, imperios coloniales, cultura “superior”) como inocentes y a los victimados como culpables”. (Dussel, 2007:17)

En este sentido, el transfondo de la modernidad vendría definido por integrar al mismo tiempo una idea de *desarrollo* y *progreso* de civilizaciones a las que, siguiendo las teorías de Enrique Dussel (1998, 2007) y Walter Mignolo (2003) añadiríamos un lado oculto, donde se definiría como debe ser este desarrollo y quién debe liderarlo, que se conoce como *colonialidad*. Esta narrativa modernidad/colonialidad, que Mignolo delimita, a diferencia de Dussel, como europea y que sitúa en la intersección de dos momentos geo-temporales clave en la historia: “la Edad Media en el proceso de conceptualización del Renacimiento y la colonización y la conquista del Nuevo Mundo” (Mignolo, 2003:41), articulará las representaciones y los discursos globales convirtiéndose en una retórica que va a construir de una manera integral lo que será etnicidad e identidad.

Durante el lapso de tiempo comprendido entre el año 1500 y el 2000 se pueden percibir tres caras acumulativas (y no sucesivas) de la modernidad: la primera es la cara ibérica y católica con España y Portugal a la cabeza (1500-1750, aproximadamente); la segunda es la cara del «corazón de Europa» (Hegel), encabezada por Inglaterra, Francia y Alemania (1750-1945), y, por último, está la cara estadounidense liderada por Estados Unidos (1945-2000). Desde entonces, empezó a desarrollarse un nuevo orden global: un mundo policéntrico interconectado por el mismo tipo de economía. (Mignolo, 2003:41-42)

Mignolo, siguiendo las observaciones de la historiadora Karen Amstrong, señala que las tres caras acumulativas que muestra la modernidad se asientan en una transformación sin precedentes en el campo económico (colonialismo/capitalismo) y en el campo epistemológico (renacimiento), invisibilizando una tercera dimensión oculta que implicaría la prescindibilidad de las vidas humanas en pos de un incremento de la riqueza justificada “a través de normalizar la clasificación racial de los seres humanos” (Mignolo, 2003:41). De esta manera, observamos como la modernidad va a conformarse en base a la categorización y jerarquización racial y va a legitimarse a partir de los principios organizadores que imperaban en los espacios geopolíticos hegemónicos: la religión católica y la dominación masculina (el patriarcado) y, seguidamente, el pensamiento científico-positivista.

La enunciación de la matriz colonial se erigió sobre dos pilares encarnados y localizados geohistóricamente: la semilla de la subsiguiente clasificación racial de la población del planeta y la superioridad de los hombres blancos sobre los hombres de color, y también sobre las mujeres blancas. La organización racial y patriarcal subyacente a la generación de conocimiento (la enunciación) forman y mantienen la matriz colonial del poder que día a día se va haciendo menos visible debido a la pérdida de puntos de vista holísticos promovida por el énfasis moderno en la especialización y en la división y subdivisión del conocimiento y del trabajo científico. (Mignolo, 2003:49)

A partir de estas consideraciones, Ramón Grosfoguel señala la constitución de esta modernidad como un sistema de dominación racial, patriarcal y católico inscrito en una epistemología no occidental en su generalidad, sino adscrita tan solo a la masculinidad y “regionalidad” (Dussel, 2007) de cinco países occidentales: Italia, Alemania, Francia, Inglaterra y Estados Unidos, (Grosfoguel, 2012). De esta manera, Grosfoguel precisa que un 6% de la población mundial definió y fue capaz de universalizar su categorización y jerarquización de la representación del mundo:

[...] Es a partir de la destrucción del conocimiento de esos otros, de los de acá y de los de allá, que se gesta el racismo-sexismo epistemológico que luego va a ser la base y el sustento de la universidad occidentalizada donde se va a privilegiar el conocimiento de los hombres de cinco países: de Italia, de Francia, de Alemania, Inglaterra y los Estados Unidos. Si usted va a cualquier disciplina, las humanidades, las ciencias sociales, vaya a cualquier disciplina y mire el canon de pensamiento [...] El conocimiento de la experiencia histórico social de cinco países [...] se va a constituir en el tablón de pensamiento de toda la humanidad. (Grosfoguel, 2012)

En este complejo contexto, surge el desarrollo como modelo de transformación social planificada cuyo objetivo pretende alcanzar un estadio superior (mejor) para y por sus integrantes²¹ 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. Este concepto de desarrollo no tiene carácter inmutable ni transhistórico, estando 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. En este día, y través de un discurso que ratificaba la hegemonía indiscutible 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).

[...] We must embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas. More than half the people of the world are living in conditions approaching misery. Their food is inadequate. They are victims of disease. Their economic life is primitive and stagnant. Their poverty is a handicap and a threat both to them and to more prosperous areas. For the first time in history, humanity possesses the knowledge and the skill to relieve the suffering of these people.

The United States is pre-eminent among nations in the development of industrial and scientific techniques. The material resources which we can afford to use for the assistance of other peoples are limited. But our imponderable resources in technical knowledge are constantly growing and are inexhaustible.

I believe that we should make available to peace-loving peoples the benefits of our store of technical knowledge in order to help them realize their aspirations for a better life. And, in cooperation with other nations, we should foster capital investment in areas needing development²². (Truman, 1967)

²¹ Entendido tradicionalmente el término “para” desde una perspectiva *etic* (desde la o el observador) y el término “por” desde una perspectiva *emic* (desde el sujeto observado).

²² “Debemos embarcarnos en un programa completamente nuevo para hacer accesibles los beneficios de nuestros avances científicos y de nuestro progreso industrial, de tal forma que las áreas subdesarrolladas puedan crecer y mejorar. Más de la mitad de la población mundial vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada. Son víctimas de la enfermedad. Su economía es primitiva y está estancada. Su pobreza es un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la habilidad para aliviar el sufrimiento de estas personas. Los Estados Unidos están a la cabeza, entre las naciones, en el desarrollo de técnicas industriales y científicas. Los recursos materiales que podemos ofrecer para ayudar a otros pueblos son limitados. Pero nuestros recursos únicos sobre conocimientos técnicos están en constante crecimiento y son inagotables. Creo que debemos poner a disposición de los pueblos amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimientos técnicos con el fin de ayudarles a realizar sus

Este concepto de desarrollo, institucionalizado y globalizado este mismo día, se ha convertido en una teoría y una praxis procesual que cambia y se adapta geotemporalmente y política-socialmente en base a tres ideas que comparte con las lógicas de la modernidad: *possibilia* [...] *continuum* [...] e *infinitarum* (Lamarra y marquina, 2012). Katy Gardner y David Lewis en su libro *Antropología, desarrollo y el desafío posmoderno* (2003) consideran el concepto de *desarrollo* como:

[...] los procesos de cambio social y económico que se han visto precipitados gracias al crecimiento económico y/o planes y políticas específicos, tanto a nivel del Estado, como en agencias de donantes o movimientos sociales indígenas. Estos procesos pueden tener efectos benéficos y desfavorables en las personas que los experimentan. El desarrollo es una serie de eventos y acciones, así como un discurso particular y un constructo ideológico. (Gardner y Lewis, 2003:56 [1996])

Tradicionalmente se agrupan las fases del desarrollo en cuatro etapas desde 1950 hasta la actualidad. El primer momento (años 50, 60 y 70) se conoce como la *teoría de la modernización* convencional, periodo en el que se asume que una parte del mundo (el tercer mundo) tiene que seguir las formas de progreso de la otra parte (primer mundo) para alcanzar su mismo (idéntico) desarrollo. El segundo momento queda marcado por la *teoría de la dependencia* como crítica de la modernización²³ -no del desarrollo-, que postula que las relaciones desiguales con las que los países del tercer mundo participan en la economía mundial, causan su subdesarrollo, y plantea la necesidad de cambiar esas relaciones de vinculación y las relaciones internas de explotación. El tercer momento corresponde con la crítica posestructuralista y la aparición de las *teorías del sistema-mundo* y el cuarto momento se erige como una reacción a esta crítica posestructuralista en la forma de las teorías de la globalización (Escobar, 2002:18-19). Según Alvin So, la *teoría de la modernización* del desarrollo se inició gracias a tres fenómenos históricos tras la Segunda Guerra Mundial: el surgimiento en el escenario internacional de Estados Unidos como una potencia, la expansión de un movimiento comunista a nivel mundial y la desintegración de los antiguos imperios coloniales europeos en Asia, África y Latinoamérica (So, 1990:53). Tras el debilitamiento de otras

aspiraciones de una vida mejor. Y, en cooperación con otras naciones, debemos fomentar la inversión de capital en las áreas que necesitan desarrollo.” (Discurso de Truman, 1949. Traducción propia)

²³ La teoría de la dependencia cuestionó el desarrollo capitalista pero nunca el desarrollo en sí mismo, abogando por transformarlo hacia modelos más sociales, igualitarios y medioambientalistas.

potencias occidentales como Gran Bretaña, Francia y Alemania, Estados Unidos se convirtió en un líder mundial mediante la implementación del Plan Marshall para reconstruir la Europa occidental. Paralelamente, la ex Unión Soviética exportó su movimiento comunista no sólo a Europa Oriental, sino también a China y a Corea y la descomposición de los imperios coloniales europeos dieron lugar a nuevas naciones-estados en el Tercer Mundo que buscaron un modelo de desarrollo “para promover sus economías y aumentar su independencia política” (Chirot, 2003, citado en Reyes, 2009:120). Los supuestos de la teoría de la modernización²⁴ tratan de alcanzar la modernidad a través de un proceso de distintas fases paulatinas. En línea con la teoría del desarrollo económico de Rostow (1973), se suceden una serie de etapas en las que se producen ciertos cambios en los modos de producción y en los valores de sociedad en relación al ahorro, la inversión, la iniciativa y al avance tecnológico. Rostow agrupa las etapas del desarrollo en:

- 1) Sociedad Tradicional, donde la economía está caracterizada por una actividad de subsistencia, la producción está destinada al consumo, el comercio se realiza básicamente por trueque, existe una alta mano de obra empleada, un escaso capital invertido y la falta de conocimientos técnicos determina los métodos tradicionales de producción (Rostow, 1973:288).
- 2) Condiciones previas al impulso inicial, período en el que la sociedad tradicional puede utilizar los avances de la ciencia y la tecnología moderna, el Estado nacional se centraliza y se difunden la idea de progreso (Ibídem).
- 3) El impulso inicial o despegue, etapa en la que aumenta la tasa de ahorro, el desarrollo tecnológico se difunde, se generaliza la industrialización, la economía explota recursos naturales e incorpora procedimientos de producción avanzados (Rostow, 1973:289).
- 4) La marcha hacia la madurez, definida como “el periodo en que una sociedad ha aplicado eficazmente todas las posibilidades de la tecnología moderna al conjunto de sus recursos” (Rostow, 1973:290). De este modo, se caracteriza por una fase de

²⁴ Bellah (1985) examina el papel de la religión Tokugawa sobre el desarrollo económico de los japoneses en Asia Sur-Oriental con efectos en pueblos como Camboya, Laos y Burma; Lipset (1981 [1960]) discute el posible papel del desarrollo económico en la democratización de los países del Tercer Mundo, Inkeles y Smith (1974) discuten las consecuencias del proceso modernizador para las actitudes y comportamientos individuales.

progreso sostenido (aunque fluctuante en el corto plazo) y por el cambio en la estructura de la fuerza de trabajo (desplazamiento del sector agrícola al industrial, especialmente).

5) La era del alto consumo masivo, fase en la que los sectores principales se dirigen hacia los bienes y servicios de consumo, el Estado se configura como garante del bienestar y seguridad social y donde “el desarrollo requiere una inversión sustancial de capital” (Rostow, 1973:291).

No obstante, este modelo lineal de fases de desarrollo es muy criticado, ya que ignorar los diferentes modelos existentes, reduciéndolos solamente a uno, es un ejercicio homogeneizador de dominación: “la globalización debe ser vista en términos de la producción diferencias que no necesariamente se inscriben en esquemas jerárquicos y órdenes evolutivos [...] La diferencia se reinscribe en una jerarquía y ésta se introduce en un mecanismo de dominación cultural” (Escobar, 2002:23).

La modernización es un proceso homogeneizador: “a medida que pasa el tiempo, ellos y nosotros nos pareceremos cada vez más los unos a los otros ya que los patrones de modernización son tales que a medida que las sociedades se modernicen más, se parecerán más las unas a la otras” (Levy, 1967:207); es un proceso occidentalizador “en la literatura modernizadora, hay una actitud complaciente hacia Europa Occidental y hacia los Estados Unidos. Se tiene una concepción de que estos países poseen una prosperidad económica y estabilidad política imitable” (Reyes, 2009:121), irreversible, ya que el contacto con la modernidad se presenta imposible de resistir; es un proceso progresivo que “a largo plazo es no sólo inevitable sino deseable” y es, por último, un proceso largo que “tardará generaciones e incluso siglos para que culmine, y su impacto profundo sólo se sentirá a través del tiempo” (Ibídem). La teoría de la modernización ²⁵ dominó la escena política durante la década de 1950, pero fuertemente criticada en las dos décadas siguientes. Entre las detracciones más relevantes se encuentran la crítica hacia la unidireccionalidad (etnocentrismo), la

²⁵ Existen diferencias entre los estudios clásicos y los nuevos estudios de la escuela de modernización. En el enfoque clásico la tradición es considerada como una resistencia para el desarrollo, metodológicamente aplica una construcción teórica con un alto nivel de abstracción y su perspectiva unilineal no tiene consideración por los factores externos y los conflictos. Los nuevos estudios, por otra parte, otorgan a la tradición un papel protagonista en el desarrollo, en la metodología toma como referencia casos concretos dentro de un contexto histórico determinado y en su perspectiva multidireccional integra los factores externos y los conflictos.

exclusividad del modelo de desarrollo propuesto (EEUU) y la aniquilación de los valores tradicionales de los países *a desarrollar* en favor de los valores y principios de la modernidad.

A principios de los años 50 del siglo XX, surgen unas propuestas de la mano del teórico Raul Prebisch (1949) y de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) que sentarán las bases de la teoría de la dependencia. Entre los principales autores de la teoría de la dependencia encontramos a Andre Gunder Frank (1967); Edelberto Torres-Rivas (1971a, 1971b); Henrique Cardoso y Enzo Faletto (1977); Samir Amin (1989); Raul Prebisch (1991); Ruy Mauro Marini (1991) y Theotonio Dos Santos (2007). La teoría de la dependencia combina elementos neo-marxistas con la teoría económica keynesiana (ideas económicas liberales que surgieron en Estados Unidos y Europa como respuesta a la depresión de los años 20). A partir del enfoque económico de Keynes, la teoría de la dependencia está compuesta por cuatro puntos fundamentales:

a) desarrollar una considerable demanda interna efectiva en términos de mercados nacionales; b) reconocer que el sector industrial es importante para alcanzar mejores niveles de desarrollo nacional, especialmente porque este sector genera mayor valor agregado a los productos en comparación con el sector agrícola; c) incrementar los ingresos de los trabajadores como medio para generar mayor demanda agregada dentro de las condiciones del mercado nacional; d) promover un papel gubernamental más efectivo para reforzar las condiciones de desarrollo nacional y aumentar los estándares de vida del país. (Reyes, 2009:125)

Para las y los teóricos de la dependencia, las naciones periféricas experimentan un mayor desarrollo (especialmente económico) cuanto menor y más débiles sean sus relaciones con los países centro, aunque señalan que este desarrollo de los países del Tercer Mundo necesita tener un cierto grado de subordinación al centro para llevarse a cabo. Asimismo, sus ideas sostienen que en esta relación de dependencia, cuando los países del centro entran en una situación de crisis, los países periféricos se resienten en mayor o menor medida dependiendo del tipo de relaciones previas que mantengan²⁶

²⁶ Contradiciendo este postulado, podemos citar como ejemplo la crisis mundial que comenzó en el 2008 y que no ha afectado tan profundamente a los países periféricos como a los países del centro, habiendo permitido debilitar y/o quebrar algunos de estos vínculos de subordinación y posicionar a las potencias del sur como actores de relevancia en el panorama internacional.

(Baran, 1957; Hart-Landsberg y Burkett 2007). Sin embargo, en el momento que los países del centro se recuperan de su crisis y restablecen sus vínculos políticos, económicos y financieros, incorporan de nuevo al sistema a los países periféricos y el crecimiento y la industrialización de estos países se tiende a ver, otra vez, subordinada. Por último, la teoría de la dependencia²⁷ presenta la evidencia de que las naciones que continúan en los niveles más bajos de desarrollo (que operan todavía con sistemas tradicionales feudales) son aquellas que mantuvieron relaciones más próximas con el centro. Otros autores, como Theotonio Dos Santos (2007), argumentan, no obstante, que el origen de la dependencia de los países subdesarrollados se encuentra en la imposibilidad de generar una industrialización tecnológica de estos últimos, más que en la relación de vínculos financieros con los países del centro (Reyes, 2009:126-127). A partir de una crítica de esta posición más ortodoxa dentro de la teoría de la dependencia que no acepta la autonomía relativa de los gobiernos periféricos, surge una línea de nuevos autores/as que reconocen un margen de acción de dichos gobiernos para desarrollar su propia agenda. Esta línea de pensamiento incluye los trabajos de Cardoso y Falleto (1977) quienes consideraron las relaciones de los países a nivel interno y externo y cómo estas relaciones pueden ser aprovechadas positivamente en el desarrollo de las naciones periféricas; O' Donnell (1972) quién analizó la autonomía relativa entre elementos económicos y políticos en el contexto de los países de Asia Sur-Oriental; Evans (1996) quién, en este contexto, estudió las ventajas comparativas que presenta Brasil respecto al resto de países latinoamericanos y Gold (1993) quién profundizó en los elementos de dependencia que originaron potencial económico de Taiwán (Ibídem).

Las críticas inmediatas de la teoría de la dependencia señalaron como principales dificultades el alto nivel de abstracción que utiliza esta teoría en sus análisis y la escasez de evidencia empírica exhaustiva para justificar sus conclusiones. Asimismo, se centraron en la “demonización” de esta teoría sobre cualquier relación de los países periféricos con las multinacionales sin un análisis en profundidad de las transferencias positivas que estos vínculos podrían generar. Por otra parte, las críticas más actuales colocan a teoría de la dependencia en un nivel de análisis exclusivamente de los resultados en los Estados-nación, ignorando los lazos entre países y en postulados que

²⁷ A pesar de que las teorías del desarrollo ha sido (y son) ampliamente analizadas y discutidas, es necesario, para la articulación del texto, presentar, al menos, un resumen de estas teorías como parte del cuerpo teórico de sustento de la investigación ya que muestran claramente la dirección que el “sentido” y el “significado” del desarrollo toma en cada contexto histórico concreto.

dan por sentado que el modelo histórico-estructural origina el auge y la caída de los Estados-nación (Ibídem).

Al inicio de los años sesenta, un grupo de investigadores/as liderados por Immanuel Wallerstein observó el surgimiento de nuevos fenómenos en la economía capitalista mundial que no podían ser explicados en el marco de la teoría de la dependencia. Wallerstein visibilizó cómo los países del Tercer Mundo estaban desarrollando una serie de condiciones sobre las cuales poder elevar sus estándares de vida y mejorar sus condiciones sociales a partir de una influencia cada vez menor de los sistemas internacionales financieros y de intercambios (Wallerstein, 2006, citado en Reyes, 2009:127), siendo algunos de los aspectos más relevantes:

Asia oriental (Japón, Taiwán, Corea del Sur, Hong Kong, y Singapur) continuaron experimentando una alta tasa de crecimiento económico. Se hizo cada vez más difícil de caracterizar este milagro económico como un “imperialismo manufacturero”; hubo una crisis muy difundida dentro de los estados socialistas que incluyó la división chino-soviética, el fracaso de la Revolución Cultural, estancamiento económico de los estados socialistas, y la apertura gradual de los estados socialistas a las inversiones capitalistas. Esta crisis fue un signo que marcaría un proceso de caída de muchos puntos de la agenda del marxismo revolucionario; hubo una crisis en el capitalismo estadounidense que incluyó la Guerra de Vietnam, el abandono del patrón oro/dólar, la crisis de Watergate, las alzas del precio del petróleo en 1973 y en 1979, la combinación de estancamiento e inflación al final de la década de 1970, así como el surgimiento del sentimiento de proteccionismo, el déficit fiscal sin precedentes, y el ensanchamiento de la brecha comercial en la década de 1980; todo ello constituían señales del deterioro de la hegemonía americana en la economía mundial capitalista. (Reyes, 2009:128)

A partir del reconocimiento y el análisis de estos elementos, más allá del Estado-nación, surgió la teoría de los sistemas mundiales que confirmaba la existencia de unas fuerzas determinantes que operan a nivel mundial especialmente para países pequeños y subdesarrollados. Para Wallerstein y sus seguidores, las dinámicas supranacionales más relevantes en el desarrollo interno de países pequeños han sido “el nuevo sistema de comunicaciones mundiales, los nuevos mecanismos de comercio mundial, el sistema financiero internacional, y la transferencia de conocimientos y vínculos militares” (Reyes, 2009:128). El desarrollo se articula según Wallerstein como un continuo movimiento dialéctico entre un universalismo que plantea que todas las naciones pueden alcanzar el desarrollo y un etnocentrismo patriarcal que postula que si no se han desarrollado es porque hay algo en su cultura que pone trabas al desarrollo y que

es necesario eliminar. En este sentido, los principales supuestos de la teoría de los sistemas mundiales establecen que:

a) hay un fuerte nexo entre las ciencias sociales, especialmente entre la sociología y las disciplinas económicas y políticas. Esta escuela reconoce que generalmente se le da una mayor atención al desarrollo individual de cada una de estas disciplinas que a la interacción entre ellas, y cómo éstas interacciones afectan en términos reales las condiciones nacionales de una sociedad dada; b) en vez de dirigir el análisis a cada una de las variables, es necesario estudiar la realidad de los sistemas sociales; c) es necesario reconocer el nuevo carácter del sistema capitalista. (Reyes, 2009:129)

Para la escuela de los sistemas mundiales, las teorías tradicionales del desarrollo no pueden explicar completamente unas condiciones actuales en las que la estructura se conforma de una manera trimodal (centro, semi-periferia y periferia) en vez de bimodal (centro-periferia) y donde existen posibilidades de movilidad hacia arriba o hacia abajo dentro los márgenes de la economía mundial. De igual modo, el análisis central de esta teoría se focaliza en los sistemas sociales internos o externos de un país. Los sistemas más estudiados por esta teoría son aquellos relacionados con “la investigación, aplicación y transferencia de tecnología básica y productiva; los mecanismos financieros y las operaciones de comercio internacional (Reyes, 2009:130)

La etapa de la teoría del sistema-mundo es sucedida por una cuarta y última fase del desarrollo: la teoría de la globalización. Esta teoría pone el énfasis específicamente en la necesidad de conocer los vínculos culturales, económicos y de comunicación a escala mundial para poder (re)interpretar los procesos de desarrollo. Los principales aspectos de la teoría de la globalización reconoce que:

a) los sistemas de comunicaciones globales ganan cada vez más importancia, y a través de este proceso los países interactúan más frecuentemente y con mayor flexibilidad, no sólo a nivel gubernamental sino también a nivel de la población; b) Aunque los principales sistemas de comunicación operan dentro de países más desarrollados, estos mecanismos también se extienden a los países menos desarrollados. Este hecho incrementa la posibilidad de que grupos marginales en países pobres se puedan comunicar e interactuar dentro de un contexto global utilizando tecnología novedosa; c) Los sistemas de comunicación modernos implican modificaciones estructurales importantes en los patrones económicos, sociales y culturales de los países [...] Desde una perspectiva cultural, los nuevos productos de comunicación unifican patrones de intercambio alrededor del mundo, por los menos en términos de transacciones económicas conforme a condiciones actuales; d) Estos nuevos patrones de comunicación están afectando el nuevo concepto de minorías dentro de un país en particular. Aunque estas

minorías no están completamente integradas en el nuevo sistema mundial de comunicación, las empresas grandes y las élites políticas de cada país son parte de esta interacción alrededor del mundo. (Reyes, 2009:131)

De este modo, los elementos culturales (teniendo muy en cuenta las multinacionales y las élites políticas) conformarán el perfil de las estructuras socio-económicas en cada país, que no van a estar determinadas por el Estado-nación sino por una vinculación e interconexión a nivel mundial a través de una estandarización de los factores tecnológicos-económicos a los que cada vez tendrán más acceso los distintos sectores sociales.

En América latina estamos viviendo un período de fuerte crecimiento económico, que dispara los deseos de la mayor parte de la población de “incluirse” como consumidores en una sociedad que los margina. Conservadores y progresistas, gobiernos y pueblos, obreros y campesinos, trabajadores y desocupados, todas y todos quieren seguir consumiendo o esperan ingresar al círculo hasta ahora relativamente reducido de quienes creen ejercer su ciudadanía en supermercados y malls. (Zibecchi, 2010b:1)

Los trabajos más significativos dentro de este marco teórico responden a autores/as como Octavio Ianni (1965); Chakravarthi Raghavan (1996); Anthony Giddens (1999); Ulrich Beck (2002); Immanuel Wallerstein (2006) y Pablo Raúl Fernández Llerena (2009). Bajo las condiciones actuales, los principales aspectos que estudia el enfoque de la globalización son los siguientes:

a) conceptos, definiciones y evidencia empírica relacionados con las variables culturales y su cambio en el ámbito regional, nacional y global; b) maneras específicas de adaptar la “sociología comprensiva” y “expansiva” a la atmósfera actual de “aldea global”; c) interacciones entre los diferentes niveles de poder entre países, y desde ciertos sistemas sociales que funcionan en alrededor del mundo; d) determinación de los mecanismos y procesos mediante los cuales los patrones de comunicación afectan las minorías dentro de cada sociedad; e) el concepto de autonomía del estado enfrentado a la flexibilidad creciente de herramientas de comunicación y vínculos económicos que están haciendo obsoleta la efectividad previa de las decisiones económicas nacionales; y f) cómo está afectando la integración económica y social a los acuerdos regionales y multilaterales. (Reyes, 2009:134)

No obstante, esta teoría, al igual que la teoría de la modernización (aunque de una forma menos normativista), es criticada por afirmar que el eje del desarrollo debe provenir de las regiones del primer mundo (etnocentrismo) ya que los “principales

patrones de comunicación y las herramientas para lograr mejores estándares de vida se originaron en las regiones desarrolladas” y la influencia que se deriva de ello (incluso en el campo ideológico y económico) es una realidad que no puede ignorarse (Reyes, 2009:132). De este modo, a raíz de la implementación e institucionalización del desarrollo (atendiendo a las particularidades interrelacionadas de cada fase) 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, encargada 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]).

Quizás, tras las propuestas de algunos países, especialmente en Latinoamérica, sea necesario añadir una nueva etapa del desarrollo donde tengan cabida estos intentos de ruptura con los discursos y prácticas globalizadas del desarrollo y se erijan como protagonistas los lugares desde los que se produce. Una etapa donde, por primera vez, el eje articulador no esté posicionado en occidente y donde se analice el impacto y la influencia que estas propuestas de los países no incluidos en la categorización “occidental” están teniendo a nivel mundial: una etapa de translocalización.

En este complejo contexto, el desarrollo, como un discurso institucionalizado y profesionalizado (Escobar, 2007:86 [1995]) ha conformado unas representaciones sobre la identidad (especialmente la etnicidad indígena) 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) estas identidades. Parafraseando a Celia Amorós, se ha conseguido construir (e interiorizar) el espacio de las y los “idénticos” (Amorós, 1987) donde las personas indígenas son sustituibles y reemplazables unas por otras, donde sus identidades se clasifican en arcaicas, híbridas o asimiladas y donde las acciones de desarrollo operan con la misma

receta frente a lo que identifican como una problemática común a todas ellas²⁸: la necesidad de su ciudadanización, abogando por mantener unas tradiciones y elementos originarios determinados (los más adecuados), y su inclusión al consumo capitalista global.

Los debates en torno a la categoría identidad se han posicionado con fuerza en las últimas décadas en el ámbito de las ciencias sociales, especialmente, a partir de los procesos de globalización. Las primeras teorías que reflexionaron en torno a la identidad, la presentaban como un dato ya construido, esencialista, sin posibilidad de cambio y que adscribía todas las representaciones del “yo” (Barth, 1969; Stavenhagen, 1969). Seguidamente, posturas más estructuralistas interpretarían esta categoría como “un producto de las relaciones excluyentes de comparación y oposición con “lo otro”, “lo diferente” (Anderson, 1991; Turner, 1988 [1969]), en términos de posiciones estructurales antagónicas, fricciones de intereses o “lucha de clases” en el proceso de producción y reproducción social” (González Suarez, 2005:2). A través de la influencia de la dialéctica Hegeliana se repensó la identidad como un proceso en construcción donde el sujeto iba descubriendo tanto el mundo que le rodea como a sí mismo, en un sentido de “acción” lejos de un mero ejercicio de autoreconocimiento y de producción histórica. “A partir de la premisa de que todas las identidades son construidas, lo importante es saber cómo, dónde, desde qué, por qué y para qué se construye” (González Suarez, 2005:1). Siguiendo esta línea, corrientes teóricas europeas de los años sesenta que comienzan a interesarse por los movimientos sociales consideraron que ser consciente de la identidad es un atributo de individuo, que, curiosamente, era re(construido) desigualmente por el espacio social (González Suarez, 2005:2).

En el abordaje concreto de la(s) identidad(es) indígena(s), González Suarez (2005) destaca la necesidad de repensar y reflexionar, en primer lugar, acerca de ¿quién es indígena?, o ¿qué significa ser indígena?, al no explicar del todo, las definiciones existentes, el porqué de ser “indio” ni el porqué de una normatividad sociocultural diferente del resto. Siguiendo estas cuestiones, la autora hace una revisión de la literatura al respecto recogiendo los intentos de dar una explicación a las preguntas

²⁸ “Lo indígena” es representado de dos maneras principalmente: una romántica como sujeto/objeto receptor de una tradición ancestral y otra peyorativa como sujeto/objeto portador de pobreza, ignorancia y atraso.

planteadas sobre la identidad. En esta revisión, señala a la antropología “occidental, tradicional y colonialista” como la primera que intentó proporcionar respuestas a los interrogantes sobre la cuestión indígena con la intencionalidad de justificar y “racionalizar” tanto el proceso colonial como la dominación y explotación concomitante a la vez que pretendía conocer a las y los *nuevos* sujetos encontrados. De este modo, se crea la “identidad indígena”, algo inexistente previamente, homogeneizando, tras la conquista luso-española, a las y los indígenas en un grupo único y convirtiéndose, de esta forma, según González Suarez, en “sujetos de la historia occidental” (González Suarez, 2005:3). A partir de esto, la autora define como las estructuras políticas del poder colonial legitimaron su superioridad sobre la población indígena en base al derecho romano, el mundo griego y el humanismo cristiano.

Walter Mignolo, en su artículo “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad” (2003) analiza como la obra de Francisco de Vitoria *Relectio de Indis* sentó las bases, en el derecho internacional, de la categorización de las distintas poblaciones indígenas americanas como *indios* (clasificación racial) en su intencionalidad de situar al mismo nivel a estos pueblos originarios y a los españoles. A pesar de esta intencionalidad de amparar los pueblos indígenas con el *ius Gentium* (el derecho de gentes, o derechos de las naciones), Vitoria introdujo “la diferencia colonial (ontológica y epistémica). La diferencia colonial actúa convirtiendo las diferencias en valores y estableciendo una jerarquía de seres humanos, ontológicamente y epistémicamente. Ontológicamente, se presupone que hay seres humanos inferiores. Epistémicamente, se presupone que los seres humanos inferiores son deficientes tanto racional como estéticamente” (Mignolo, 2003:46). Así, quedada instituido y legitimado, a través del derecho internacional y el derecho natural, que las y los indígenas son seres humanos, pero que necesitan protección y guía para su correcto desarrollo. En este marco de legitimidad, la desobediencia o insubordinación por parte de las y los indígenas, justifica el empleo sobre ellos/as de las herramientas necesarias (uso de la fuerza, invasión o expropiación de tierras) con las lógicas de “por su propio bien o para su desarrollo” (Mignolo, 2003:46-47).

De este modo, las y los *indios* fueron representados como necesitados de *tutela permanente*, al ser categorizados como *infantes*, siendo despojados de todas sus posesiones y pertenencias, que pasarían a ser administradas por la Corona Española al igual que su fuerza de trabajo, “consolidando unas bases de caciquismo y un paternalismo como forma de control político, social y cultural de la sociedad blanco-

mestiza sobre los indios” (González Suarez, 2005:7). La forma de constitución de los Estado nacionales seguirá el patrón colonial hasta el siglo XIX, momento en el que el proceso de privatización territorial –con la anulación de los tradicionales derechos de propiedad comunal-, la derogación de las leyes de indios y la anulación del término indio de la legislación darán paso a la constitución de los nuevos Estado-nación donde este reconocimiento jurídico de la propiedad privada va a permitir el acceso a la categoría de ciudadano. Lo que resulta paradójico durante este periodo es que, a pesar de que el concepto de ciudadanía -siguiendo los preceptos de la Ilustración-, implicaba una extensión de universalidad de los derechos para todos²⁹, se conforma mediante un corte distintivo entre poblaciones indígenas y no indígenas (Guerrero, 1997:61). El colonialismo externo se sustituye por un endocolonialismo articulado no solo por un caciquismo blanco-mestizo, sino también por una oligarquía indígena que se situaba entre el poder del Estado y las comunidades ocasionando “la desaparición de la *indianidad* en la *ciudadanía*” y perdurando, en varias partes de Latinoamérica hasta mediados del siglo XX (González Suarez, 2005:9). En este contexto se definirán las formas de representación de lo indígena en las esferas público-estatal, asumiendo el Estado nuevas figuras de “tutoría” para las y los indígenas en los diferentes espacios geopolíticos.

A finales de la II Guerra Mundial, Europa comienza a perder atractivo para América del Sur, que comienza a volverse hacia el interior en una pretensión de recuperar y valorizar un pasado indígena que tomará un cariz político e ideológico identitario. A pesar de los diferentes postulados teóricos en los que se asentará los discursos del abordaje de la cuestión indígena (indigenismo-indianismo)³⁰, todos ellos armonizarán con las políticas estatales “integracionistas” que se inician a principios de la década de los cuarenta con la intención de favorecer el desarrollo y la integración económica de los pueblos originarios en los procesos de modernización pero manteniendo su diversidad cultural como elemento diferenciador. En la actualidad, lo indígena se erige como un proyecto de democracia plural y efectiva en los Estados democráticos de América Latina y sus autodenominados *socialismos del XXI*, pudiendo señalar dos ejemplos paradigmáticos en los casos de Ecuador y Bolivia donde el reconocimiento a

²⁹ Se habla en masculino por la no consideración de las mujeres en esta ciudadanía.

³⁰ Por indigenismo se define la reflexión criolla y mestiza sobre el pensamiento indígena. Por indianismo se conoce a la corriente desarrollada a partir de los años setenta que pretende ser la voz de las y los indios, desde ellos y ellas mismas -junto a individuos y colectividades afines- (González Suárez, 2005).

una plurinacionalidad que legitime los derechos de las diferentes etnias que habitan ambos países es parte de la carta magna de los dos Estados soberanos. No obstante, el reto se encuentra ahora en la capacidad de construir unas políticas públicas que sean capaces de implementar en los espacios socio-económicos y políticos instrumentos clave para el ejercicio real de esta plurinacionalidad y sean capaces, asimismo, de velar por el cumplimiento de los derechos indígenas legitimados en las normativas de cada Estado-nación (González Suarez, 2005:12-18) sin apropiarse de sus cosmovisiones, sin traducirlas y sin utilizarlas para beneficio propio.

En este escenario esbozado, modernidad, desarrollo e identidades indígenas presentan interrelaciones complejas en el contexto de construcción de los Estados en América Latina. Sin pretender una homogeneización que invisibilice la riqueza y diversidad de expresiones y experiencias que se han originado durante su evolución conjunta (e individual al mismo tiempo) y que han sido esquemáticamente delineadas previamente, se ha señalado como la modernidad anega las sociedades locales con tres de sus “mitos” más poderosos: por un lado, un mercado globalizado de consumo capitalista voraz que pretende articularse, siguiendo las teorías formalistas de la antropología, como algo aplicable a todas las sociedades bajo la premisa de una conducta económica semejante; por otro lado, un conocimiento científico construido como superior al saber popular local (Palenzuela, 2009:128-129); y, finalmente, una neutralidad (objetividad) ficticia que aboga por una condición de modernidad anhelada por todos y todas para alejarse del hastío del “buen salvaje” (Rousseau, 2012 [1762]). Sin embargo, a la vez que esta modernidad permea las distintas esferas de la vida, sólo es “alcanzable” para unas y unos pocos elegidos, conformando unas relaciones de poder desequilibradas entre los y las que se encuentran dentro del sistema (representado) y aquellos/as que se quedan fuera. Es una modernidad incompleta y falaz; incompleta porque no ha satisfecho las necesidades de las diferentes sociedades, y falaz, porque si realmente fuera una modernidad completa y las satisficiera con su modelo económico de acumulación de riqueza, su despotismo epistemológico (Grosfoguel, 2012) y su colonialidad sucinta (Mignolo, 2007), se revelaría su inoperancia, su arbitrariedad y su insostenibilidad.

Asimismo, el desarrollo³¹ se articula, dentro de este marco, como la última estratagema de una modernidad globalizada que ha permeado los imaginarios sociales con “lo que debe ser” y “cómo debe ser”, una herramienta sacralizada para alcanzar el “status” modernista occidental que utiliza los mismos patrones que la narrativa en la que se inserta: un sistema capitalista disfrazado de alternativismo económico y satisfacción de necesidades, un respeto por los conocimientos locales que se refleja en la imposición de una metodología específica y ferozmente institucionalizada que hay que seguir al pie de la letra para poder optar a “desarrollarse” y en una comprensión de las realidades locales “exenta” de colonialidad que se plasma en un diagnóstico de situación generalmente realizado desde el sillón de un despacho, válido para cualquier otro diagnóstico con un rápido y paternalista *copy-paste* (porque todos/as necesitan el mismo desarrollo, pero con matices locales): “el desarrollo, [...] debe ser visto como un régimen de representación, como una “invención” que resultó de la historia de la posguerra y que, desde sus inicios, moldeó ineluctablemente toda posible concepción de la realidad y la acción social de los países que desde entonces se conocen como subdesarrollados” (Escobar, 2007:14 [1995]).

De este modo, la modernidad, ahora global, contextualiza a un desarrollo progresivo e idéntico de todas las sociedades (la sobremodernidad de la que va a hablar Marc Augé (2000 [1992]) que se presenta como un modelo problemático e inapropiado, desde los países desarrollados y/o aquellos actualmente denominados emergentes (por ejemplo China, con su particular modelo desarrollista³²), y como una necesidad creada e institucionalizada en los países receptores de este desarrollo que origina más contradicciones, conflictos y enfrentamientos que cualquier verdadero desarrollo capaz

³¹ Según Heller, “se ha convertido en una necesidad social” (Heller 1986:166, citado en Palenzuela, 2006:5). Así, la idea de desarrollo en su conformación hegemónica actual, identificado como crecimiento económico y articulado occidentalmente como el único camino, “se convierte en un mitema, en un componente de la narrativa mitificadora de la modernidad [...] Pero la paradoja de los mitos es que, siendo falsos en su morfología, son verdaderos en el imaginario social y, por lo tanto, son reales” (Palenzuela, 2006:5).

³² La existencia o no de un modelo de desarrollo chino es una cuestión en debate en la actualidad. No obstante, las y los autores que defienden su existencia, definen este modelo como “La economía socialista de mercado” (Shicheng, 2012). Este modelo chino de desarrollo se conforma como “el conjunto del proceso y resultados de la formación y desarrollo de las concepciones, estrategias, políticas y prácticas del socialismo con características chinas”, cuyas principales características son: “la prioridad de la propiedad pública en un sistema de múltiples formas de propiedad, un sistema de distribución que equilibra la equidad y la eficacia en el desarrollo económico, priorizando el principio de “a cada cual según su trabajo” y un sistema económico de mercado de estructuras múltiples bajo la dirección del Estado” (Shicheng, 2012:20).

de mejorar las cosas teniendo en cuenta las diversidades socioculturales, políticas y económicas existentes. Por ello, resulta necesario buscar alternativas que se alejen de esta concepción “sacralizada” de alcanzar un estadio superior.

La “sacralización laica” de conceptos como progreso, libertad, razón, técnica, democracia, modernidad, etc., es una estrategia que los convierte en dogmas que se incorporan acríticamente a nuestros esquemas de pensamiento y orientan de forma decisiva nuestra visión del mundo, otorgando un determinado sentido a nuestras prácticas sociales. (Palenzuela, 2009:129)

En esta modernidad globalizada los territorios cobran una importancia cada vez mayor como factor de desarrollo para afrontar los grandes procesos de cambio en el orden social, económico y político ya que en los espacios locales se hace efectiva la interacción de dos esferas de difícil adecuación: lo local y lo global. Sin embargo, si estos lugares están profundamente occidentalizados (Mignolo, 2003) la pregunta que surge a continuación es cómo se puede salir de estas colonialidades existentes para construir ámbitos que no respondan a estas heterarquías de poder (Castro-Gómez, 2007). El reto se sitúa, de esta manera, en hacer un ejercicio de reflexión y diagnóstico de dónde y en qué grado aparece esta colonialidad y en la capacidad, a partir de ello, de establecer estrategias territoriales locales conscientes y responsables que tengan en cuenta las relaciones *transescalares* que se generan para enfrentar los efectos pretéritos, los requerimientos presentes y los desafíos futuros de un mundo local desigualmente globalizado.

II.2. El *Sumak Alli Kawsay* (Buen Vivir) y el *Suma Qamaña* (Convivir Bien) como alternativas a la modernidad, al desarrollo y a las categorías homogeneizadoras de la identidad indígena en el Estado-nación

Los cambios políticos que se registran en varios países latinoamericanos, a partir de la fuerte irrupción en la esfera política del mundo indígena, pusieron en entredicho las formas culturales en las que se desarrollaban las políticas hegemónicas (especialmente las desarrollistas) de los Estado-nación, iniciando un profundo debate sobre los caminos que deberían seguir estas sociedades para encontrar nuevas formas de gobierno que contemplaran e incluyeran a estas realidades indígenas hasta entonces minusvaloradas e invisibilizadas.

En Cochabamba, Bolivia, entre el 19 y el 22 de abril, coincidiendo con el décimo aniversario de la “guerra del agua”, se realizó la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra convocada pro el gobierno de Evo Morales. En enero se realizó en Quito el Encuentro Latinoamericano “Pachamama, Pueblos, Liberación y Sumak Kawsay”, organizado por la Fundación Pueblo Indio por el centenario del nacimiento de monseñor Leónidas Proaño, el “obispo de los indios”. Ese mismo mes la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas realizó en Lima el Foro Público “El Buen Vivir de los Pueblos Indígenas Andinos”. Son apenas tres eventos que destaco en una multiplicidad de encuentros, congresos y debates al más diverso nivel, pero con una sostenida participación de movimientos de base, en los que se debaten los caminos a seguir. (Zibechi, 2010b:3)

Como consecuencia de la potente irrupción de los movimientos y pueblos originarios en el ámbito sociopolítico, en los Estados de Ecuador y Bolivia se desarrollaron una serie de acciones y acontecimientos³³ que impulsaron el acceso a los puestos de poder,

³³ Algunos de los acontecimientos más relevantes en Ecuador fueron: “[...] la irrupción con fuerza del movimiento indígena ecuatoriano, como actor político de resistencia ante el neoliberalismo, y su articulación por medio de diferentes organizaciones (CONAIE, Pachakutik, ICCI, Amawtay Wasi...) [...] la emergencia de los movimientos sociales alternativos al neoliberalismo en el Ecuador durante dichos años noventa, y su coordinación en 2007 bajo el Movimiento Alianza PAÍS, en clara sintonía con el movimiento indígena que les llevó a alcanzar la Presidencia de la República desde 2007, el control de la Asamblea Constituyente en 2007 y el control de la Asamblea Legislativa desde 2009 [...] la redacción de la Constitución de Montecristi en 2007 y 2008 por medio de un proceso participativo, que incluyó al movimiento indígena (representado por asambleístas constituyentes de Acuerdo PAÍS y Pachakutik y por las actuaciones de la CONAIE en el marco de los debates constituyentes) y que permitió incluir en la misma el concepto del Buen Vivir, como traducción de la expresión kichwa Sumak Kawsay [...] la coincidencia temporal de los procesos constituyentes de Ecuador y Bolivia y la existencia de asesores legislativos comunes y que permitió el establecimiento de “vasos comunicantes” entre ambos procesos”. (Harnecker, 2011a, 2011c, 2011d; Cortez, 2010; Dávalos, 2012; Hidalgo-Capitán et ál., 2012, citados en Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila 2014:38-39).

En Bolivia, tras la revuelta popular de 1952, surgieron organizaciones de sindicatos campesinos ligados a la problemática del extractivismo minero a nivel local, regional y nacional (Aranzáes, 1992). Este sindicalismo campesino fue la forma de movilización y organización predominante y con más fuerza en Bolivia hasta la década de los ochenta, como ejemplo de esta fuerza puede citarse la organización Central Obrera Boliviana que estuvo al lado del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) en sus dos primeros años de gobierno (Dunkerley, 1984). A partir de este momento, el sindicalismo comienza a perder ímpetu como consecuencia de la confluencia de tres procesos: la migración del campo a la ciudad (Degregori, 1999), el fracaso de las demandas sindicales y la pérdida de la exclusividad en la representación del campesino indígena (Martí i Puig y Bastidas, 2012:21). Este debilitamiento de los sindicatos “llevó al surgimiento de nuevas organizaciones y movimientos indígenas, algunos negando explícitamente el sindicalismo y las identificaciones de clase, como la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), otros articulando el sindicalismo con las formas ‘originarias’ de organización social y política, como el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ)” (Guimarães, 2011:333, citado en Martí i Puig y Bastidas, 2012:21). A partir de estas nuevas formas de organización, el movimiento de protesta indígena boliviano se concentró en dos frentes de acción: la producción de coca (en este contexto resurgieron dos organizaciones campesinas y sindicales: la Confederación Nacional Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTB) y la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB) que acercaron posiciones con organizaciones de tipo comunitario indígena (Van Cott, 2005)) y “la guerra del agua” que protagonizó Cochabamba. Procesos que, según Hendel (2011) fueron cruciales para la llegada de Evo Morales al poder. (Martí i Puig y Bastidas, 2012:22)

de dos fuerzas políticas (Alianza País en Ecuador y MAS en Bolivia), en cuyos programas se reflejaba un acercamiento e inclusión de estos pueblos indígenas en la construcción de un nuevo Estado plurinacional y soberano con nuevas formas de concebir los conceptos de progreso y desarrollo. Estas subversivas concepciones se vieron legitimadas con la aprobación en el año 2008 en Ecuador y el 2009 en Bolivia de nuevas constituciones que ratificarán este novedoso proyecto latinoamericano cuya pretensión era, en un principio, abandonar las directrices económicas y políticas que rigen los sistemas mundiales en pos de un avance de sus sociedades basado en los paradigmas del *Sumak Alli Kawsay* (Buen Vivir) y el *Suma Qamaña* (Convivir Bien) donde se priman las relaciones armoniosas entre los seres humanos y sus interacciones sobre el medio (la naturaleza o *Pachamama*) en el que se asientan (Yampara, 2001).

En este sentido, la colocación del Sumak Kawsay en el centro del debate político ecuatoriano e, incluso, de las políticas públicas ecuatorianas (aunque esto último hay que tomarlo con ciertas reservas) puede considerarse como un gran logro del indigenismo, que, parafraseando a Dolores Cacuango ha sembrado la paja del páramo en la propia Constitución. Pero la reivindicación del Sumak Kawsay ancestral como proyecto político de futuro tiene también algo de idealización de las formas de vidas tradicionales de los indígenas ecuatorianos; una cierta nostalgia romántica (en términos occidentales) del paraíso perdido. De hecho a muchos intelectuales occidentales el Sumak Kawsay les recuerda al mito del buen salvaje. Así, parafraseando a Michel de Montaigne, podríamos afirmar que el Sumak Kawsay se rige por las leyes naturales (armonía con la naturaleza) y bajo él no debe haber ni ricos, ni pobres, ni se conocerían la mentira, el robo o la pereza (armonía con la comunidad). (Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila, 2014:17-18)

De este modo, el *Sumak Alli Kawsay* y, por extensión, el *Suma Qamaña*, se articulan en espacios y lugares donde se entremezclan el “ideal” de indígena y su entendimiento y relación con el mundo y la “realidad” de este indígena, suma de intelectualidad y praxis de diferentes experiencias cotidianas, académicas, políticas y movimientos sociales. En este sentido, *Sumak Alli Kawsay* y *Suma Qamaña* no pueden entenderse separados de sus respectivos Buen Vivir y Convivir bien, ya que según Alberto Acosta:

[...] siempre vino atado *Sumak Kawsay* y el Buen Vivir como su traducción, o el Vivir Bien como su traducción, o la vida en plenitud como su traducción. Para mí es imposible hacer esa separación, aunque se hace esa separación, ¿ya? Es un enorme riesgo forzar esa separación porque terminará por marginar el *Sumak*

Para ampliar información sobre estos procesos de movilización y protesta puede consultarse la obra de Sánchez (2007) en Ecuador y el trabajo de Domingo (2006) para el caso boliviano.

Kawsay a una visión indigenista, y permitirá que el buen vivir sea simplemente una herramienta de *marketing* político como sucede en la actualidad. Entonces, asumir como un dato, un hecho, esa separación es hacer un grave daño a ese proceso de construcción y reconstrucción de otras opciones de vida. (Entrevista a Alberto Acosta, Expresidente de la Asamblea Constituyente, Quito, Ecuador, 2014).

Sin embargo, estas conceptualizaciones tienen también un momento concreto y un espacio determinado en el que surgen, tomando, más tarde, algunas formas de pensamiento y líneas de actuación divergentes. El *Sumak Alli Kawsay* comenzó a ser utilizado por el antropólogo ecuatoriano Carlos Viteri Gualinga tras su trabajo de campo en la comunidad Sarayaku de la provincia de Pastaza en Ecuador³⁴. En su convivencia con esta etnia indígena, Viteri da nombre a la forma que esta etnia indígena del Amazonas tiene de entender, posicionarse y actuar en el mundo:

Súmak káusai es ‘buen vivir’ o ‘vida armónica’, (...) aquello que los sarayakuruna¹⁸ conciben como el sentido ideal de la vida. Es un concepto formado por dos palabras: súmak [que significa] lo bueno, lo bello, lo armónico, lo perfecto, lo ideal y káusai [que significa] vida, existencia. Esta expresión (...) alude a una condición ideal de existencia sin carencias o crisis (...) y a una práctica social orientada para evitar caer justamente en condiciones aberrantes de existencia. (Viteri, 2003:46-8, citado en Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila, 2014:33)

En este sentido, para muchos intelectuales del *Sumak Alli Kawsay*: “Viteri (2003) no construye, ni recrea de forma subjetiva, el *Sumak Kawsay*; tampoco lo describe, ni lo representa de forma objetiva; sino que lo “enactúa”, es decir, que por medio de un proceso de percepción lo hace emerger (o manifestarse ante nosotros) como fenómeno social objeto de conocimiento científico” (Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila, 2014:30). No obstante, a pesar de esta “enactuación”, es necesario no olvidar la ventriloquía (Guerrero, 1997) existente en todo proceso de observación y de transmisión oral exógena que en muchos casos se obvia, a raíz de la relevancia del fenómeno “enactuado”. Asimismo, es inevitable relacionar este momento de “enactuación” del *Sumaq Kawsay* con el auge de una nueva e influyente cualificación del desarrollo desde occidente: el desarrollo sostenible. Teniendo en cuenta lo anteriormente publicado

³⁴ Los trabajos de Viteri sobre el *Sumaq Kawsay* (o *Sumaq Kaúsai*, como él lo denomina), comienzan en el año 2000, sin embargo, en la biografía de su web puede leerse que fue un término propuesto por el autor en 1993 (Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila, 2014:30; Viteri, 2012:1).

sobre dichos conceptos, no es fácil sustraerse a la sensación de verbalización entre ambos. Si nos situamos en el contexto de las diversas propuestas que se han realizado históricamente para mejorar las condiciones de las poblaciones denominadas vulnerables, lo que ahora puede percibirse como Buen Vivir o Convivir Bien puede encontrarse, por ejemplo, en las ideas de Schumacher, “lo pequeño es hermoso” y “una economía como si los seres humanos importasen” (Schumacher, 1990 [1973]) o en los posicionamientos sobre un “desarrollo a escala humana” de Max-Neef (Max-Neef, 1993). A pesar de las diferencias, estos tres conceptos tienen evidentes elementos en común (Tortosa, 2009a:4). No obstante, lo novedoso del Buen Vivir y del Convivir Bien no radica tanto la originalidad de su contenido, como en el carácter político (al ser incluidos en las respectivas Constituciones de Ecuador y de Bolivia) que se le ha otorgado, aunque esto haya sido a costa de una operacionalización y ventriloquia (Guerrero, 1994) de las cosmovisiones indígenas.

A partir de la visibilización del *Sumak Alli Kawsay*, la difusión y uso del concepto se ha extendido rápidamente, siendo extrapolado y apropiado primero, por el pensamiento indígena y, posteriormente, por el pensamiento indigenista, viendo todas y todos ellos, una alternativa real a los procesos de desarrollo tradicional (occidental) en los que estaban inmersos.

Los primeros intelectuales que hicieron sus aportaciones al *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) fueron indígenas *kichwas* ecuatorianos, *aymaras* bolivianos y *quechuas* peruanos (Viteri, 2000; Yampara, 2001; Rengifo, 2002), pero desde entonces, y en particular desde 2008, otros muchos intelectuales, procedentes de diferentes países latinoamericanos y europeos y desde diferentes corrientes de pensamiento, han enriquecido la propuesta (Dávalos, 2008a; Tortosa, 2009^a, 2009b; Boff, 2009; Escobar, 2010; Macas, 2010a; Chancosa, 2010; Acosta, 2010a; Ramírez, 2010; Oviedo, 2011; Lajo, 2011; Coraggio, 2011; Quijano, 2011...). (Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila, 2014:30)

Las preguntas que surgen, a continuación, se dirigen a analizar la apropiación, interiorización y (re)producción de una cosmovisión local (Sarayaku) “enactuada” por una intelectualidad local aunque formada en universidades occidentalizadas, en un momento de cambio de enfoque global en las políticas desarrollistas a nivel internacional. Por este motivo: “el buen vivir ha sido objeto de críticas y desconanza sobre todo en cuanto a su legitimidad y su origen: no tiene precedentes en los vocabularios indígenas y aparece hoy como un neologismo acuñado por intelectuales y

activistas indígenas para contestar los modelos dominantes y rearmar unas alternativas en muchos ámbitos de la vida colectiva” (Belotti, 2013:44).

Asimismo, estas preguntas invitan a repensar sobre el “coste cultural” que la extrapolación de un esencializado *Sumak Alli Kawsay* o *Suma Qamaña* puede haber originado en las comunidades indígenas del país en pos de una construcción unitaria (y homogeneizada) de plurinacionalidad y alternatividad al desarrollo de cara, muchas veces, a la comunidad internacional³⁵.

Y puede ser verdad que ciertos intelectuales indigenistas están “recreando” el *Sumak Kawsay*, a modo de “tradición inventada” (Viola, 2011:272), a partir de ciertos restos de instituciones ancestrales indígenas que perviven en la actualidad; algo que sostiene también algún economista ecuatoriano al afirmar que la “noción del ‘Sumak Kawsay’ [...] ha sido retomada y recreada desde la confirmación de las vivencias ancestrales de los pueblos indígenas y de su forma de construir tanto su sociabilidad como su relación con la naturaleza”. (Dávalos, 2011a:201, citado en Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila, 2014:33)

En relación con el *Suma Qamaña*, fue el sociólogo boliviano Simón Yampara quién recreó esta expresión por primera vez en el año 2001 como objeto teórico y forma de desarrollo alternativo. Yampara señala como el sistema occidental ha creado, tradicionalmente, las políticas de Estado en el país boliviano, excluyendo al otro sistema con el que coexiste: el comunitario (*Suma Qamaña*). Para el autor, el sistema occidental solo pretende un crecimiento (desarrollo) material, olvidando lo biológico, lo espiritual y lo bioético, con lo que nunca podrá ser un sistema integral como, en cambio, sí es el *Suma Qamaña* (Yampara, 2004:1).

El origen de la palabra *qamaña* está escrita en el proceso del acto ceremonial de la *Jaqicha*/celebración matrimonial. Tiene que ver con la institucionalización de la familia andina - *jaqi* - *qamaña*. Allí, al participar los familiares más cercanos y alejadas hasta llegar a la participación comunaria del *ayllu-marka*, luego de hacer una serie de recomendaciones/reflexiones de “*jalla-iwja*” sobre lo que le tocará vivir en adelante a la nueva pareja/institución de la familia, como conclusión resumen manifiestan y expresan: “*Summaki qamapxat*” (van ha vivir Bien). De allí deducimos que corresponde al paradigma de vida del Pueblo *Aymara-qhichhwa*, que es la consubstanciación con la madre naturaleza - *Pachamama* - el

³⁵ Viola señala que no se encuentran referencias sobre el *Sumak Alli Kawsay* antes del año 2000 en la multitud de etnografías existentes sobre el mundo andino. Esto implica que entre esta “enactuación” de la cosmovisión andina y el Buen Vivir como operacionalización de los valores de esta cosmovisión se creó el imaginario de una “tradición ancestral” para legitimar una alternativa a la visión desarrollista estableciendo la continuidad entre ambas (Viola, 2014:63-64).

padre sol- *willka tata* - La biosfera cosmológica del *quqi* (genero de especies de la naturaleza). (Yampara, 2004:1)

Yampara sintetizó en este concepto de *Suma Qamaña* “el paradigma de vida de los pueblos Aymara y Ghichwa, el vivir bien, como un concepto más complejo y pertinente que el de desarrollo, para orientar y, sobre todo, dirigir las políticas públicas del Estado boliviano e incluso las de la cooperación internacional” (Saavedra, 2010:58). Este *Suma Qamaña* está orientado a buscar el bienestar integral del ser humano y el resto de los elementos vivos de su entorno. “La dinámica del *jaqi* (persona) en la *pacha* (tiempo espacio) es la base y el fundamento de la organización social y, en tal virtud, hace referencia a *qamaña pacha* (vivencia con armonía y paz integral)” (Ibídem). Esta armonía integral no implica solo vivir bien en sociedad sino que incluye los niveles “cosmogónico” y “eco-biótico”.

En todo caso, debemos estar conscientes de que hay una diferenciación entre la cultura de Occidente y la cultura de los pueblos andinos -principalmente aymara qhichwa- en considerar el territorio como meramente físico material y como un bien mercantil comercializable y en considerarlo (tanto) en su expresión material como espiritual y parte del sistema configurado de la comunidad biótica natural”. (Yampara, 2005:17)

Las contribuciones de Simón Yampara y otros intelectuales aymaras (Medina, 2002; Mamani, (2002), Layme, 2004) y no aymaras (Albó, 2009a, 2009b) han posibilitado la creación de una extensa obra teórico-política que no solo se inscribe en “la perspectiva de la reconstitución de una lógica convivial propia de los pueblos andinos: aymaras y quechuas sino también en la superación (histórica, política y cultural de las tradicionales relaciones de dominación colonial” (Saavedra, 2010:59). No obstante, es necesario tener en cuenta que: “no hay antecedentes históricos o arqueológicos ni es parte del lenguaje cotidiano o las representaciones locales de las comunidades” (Uzeda, 2010:5, citado en Belotti, 2013:44), aunque también es interesante preguntarse, como hacen Gudynas y Acosta, sobre las posibilidades que el diálogo entre las tradiciones indígenas y los “logros cognitivos de la modernidad” han abierto en los procesos constituyentes (Gudynas y Acosta, 2011b:106).

De este modo, el *Sumak Alli Kawsay* y el *Suma Qamaña* tienen una paradójica relevancia en el espacio simbólico. Las minorías, las subalternidades y los/as marginados/as por colonizadores, criollos y mestizos son quienes están compartiendo,

desde su cosmovisión, ideas y prácticas para paliar los problemas creados por aquellos en sus modelos globalizados de desarrollo. Ideas y prácticas, que no podemos olvidar, también se comparten en diversos espacios dentro del homogeneizado “occidente”.

En su cariz más político, la inclusión del *Sumak Alli Kawsay* (como Buen Vivir) en la Constitución del Ecuador en 2008³⁶, posibilitó un “enriquecimiento” de dichos conceptos para “tratar de convertirlo no sólo en el ideal de vida y en la práctica cotidiana de los Sarayakuruna, sino en el ideal de vida y en la práctica cotidiana del resto de los pueblos indígenas del Ecuador (y de otros países andinos)” (Hidalgo-Capitán et ál., 2012:17).

[...] en el año 2006 elaboramos el plan del gobierno de Movimiento País, de Alianza País, 2007-2011, un trabajo de más de 600 personas, cientos de representantes y organizaciones, donde muchas de estas ideas son recogidas; no era un grupo de iluminados académicos y académicas que ponían esto en el papel, sino que recogíamos estas y muchas otras propuestas. Entonces, ahí se comienza a configurar; y esto es el punto de partida para después trasladarlo a la constituyente. Y en la constituyente el debate es complejo; es un debate que no se dilucida con claridad. Tú tienes enormes tensiones. La tensión más grande está claramente identificada. Cuando tú tienes por un lado definiciones claras de buen vivir desde el inicio de la constitución, ¿ya?, desde el preámbulo, y muchos párrafos de derechos, pero tú tienes dos regímenes: un capítulo entero del régimen del desarrollo y otro del régimen del buen vivir. Y soy franco: esa duda... esa duda me acompaña a mí hasta terminada la Asamblea Constituyente, y uno de primeros artículos, uno de mis primeros libros que sacamos hablamos del buen vivir como camino del desarrollo. Pero en los textos ya encontrarás visiones claras que nos decían: “No, el Buen Vivir va más allá”. Y paulatinamente nos fuimos encontrando, aunque esto no solo era superar el neoliberalismo, nos daba herramientas, y nos daba luces, y nos daba oportunidades para superar el capitalismo, y por supuesto para echar abajo el desarrollo en tanto visión unilineal impuesta, imposible de alcanzar, el fantasma de que hablé hace un rato [...] y también la idea del progreso, sobre todo en su versión productivista, con lo cual echábamos abajo lo que han sido sesenta años de búsqueda del desarrollo y luego el discurso de Harry Truman en enero del 49 y, simultáneamente echábamos abajo quinientos años de civilización occidental sustentada en la búsqueda de progreso, sobre todo en América, esto tiene más tiempo, que es donde aparece esta visión dicotómica entre desarrollado, sub-desarrollado... civilizado, salvaje; la riqueza y la pobreza también encuentran un explicación de esta visiones; y para nosotros fue muy importante entonces recuperar el Buen Vivir y *Sumak Kawsay*. Y claro, comenzamos ya en todo este proceso con esta discusión amazónica [...] era una cuestión de varias personas de diversos países de la Amazonia, ya comenzamos a escuchar que también en Bolivia había *Sumak Kawsay*. Luego hay quien nos habló más tarde de *Suma Qamaña* que es mucho más nuevo, que es una construcción indígena, pero mucho más reciente. Y comenzaron a aparecer

³⁶ También del *Suma Qamaña* (Convivir Bien) en la Constitución de Bolivia de 2009.

términos en el Paraguay, y muchas otras partes del mundo. (Entrevista a Alberto Acosta, Expresidente de la Asamblea constituyente, Quito, Ecuador, 2014)

Sin embargo, este “enriquecimiento” y esta “discusión” pasa por una adaptación y una adecuación, desde el principio, a normativas nacionales herederas de la colonia, que impregnarán y condicionarán (operacionalización) tanto los ideales y prácticas “originarios” como los enriquecidos para su fijación estática y permanente en un documento de reconocimiento “valor” global. Una atribución conceptual esencialista de un ideal de vida y de prácticas cotidianas en continuo movimiento y la delimitación y construcción dentro de ello de la y del “verdadero” indígena.

Siguiendo esta línea de pensamiento, en la Constitución ecuatoriana de 2008³⁷, los derechos referidos a comunidades, pueblos y nacionalidades y los derechos del Buen Vivir, ocupan el mismo rango de preminencia que otros conjuntos de derechos tradicionalmente más arraigados, pudiendo además, ejercerse con carácter individual o colectivo ante las autoridades competentes³⁸. Así, en su Capítulo Cuarto “Derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades” la Constitución ecuatoriana garantiza que:

Art. 56.- Las comunidades, pueblos, y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano, el pueblo montubio y las comunas forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible. Art. 57.- Se reconoce y garantizará [...] los siguientes derechos colectivos: 1. Mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social. 2. No ser objeto de racismo y de ninguna forma de discriminación fundada en su origen, identidad étnica o cultural. 3. El reconocimiento, reparación y resarcimiento a las colectividades afectadas por racismo, xenofobia y otras formas conexas de intolerancia y discriminación. 4. Conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles [...] 5. Mantener la posesión de las tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita. 6. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras. 7. La consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten y recibir indemnizaciones por los perjuicios sociales, culturales y ambientales que les causen [...] 8. Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural [...]

³⁷ Aprobada el 28 de septiembre de 2008 por el 64% de las y los ecuatorianos en plebiscito popular.

³⁸ La Constitución ecuatoriana de 2008 rompe con la concepción clásica que daba prioridad a unos derechos sobre otros enfatizando el carácter integral de todos los derechos, al reconocerlos como interdependientes y de igual jerarquía (Art. 11, Constitución del Ecuador, 2008).

9. Conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social, y de generación y ejercicio de la autoridad, en sus territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral. 10. Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes. 11. No ser desplazados de sus tierras ancestrales. 12. Mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad; sus medicinas y prácticas de medicina tradicional [...] 13. Mantener, recuperar, proteger, desarrollar y preservar su patrimonio cultural e histórico como parte indivisible del patrimonio del Ecuador [...] 14. Desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe [...] 15. Construir y mantener organizaciones que los representen, en el marco del respeto al pluralismo y a la diversidad cultural, política y organizativa [...] 16. Participar mediante sus representantes en los organismos oficiales que determine la ley, en la definición de las políticas públicas que les conciernan, así como en el diseño y decisión de sus prioridades en los planes y proyectos del Estado. 17. Ser consultados antes de la adopción de una medida legislativa que pueda afectar cualquiera de sus derechos colectivos. 18. Mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación con otros pueblos, en particular los que estén divididos por fronteras internacionales. 19. Impulsar el uso de las vestimentas, los símbolos y los emblemas que los identifiquen. 20. La limitación de las actividades militares en sus territorios, de acuerdo con la ley. 21. Que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones se reflejen en la educación pública y en los medios de comunicación [...] Los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario son de posesión ancestral irreductible e intangible, y en ellos estará vedada todo tipo de actividad extractiva. [...] La violación de estos derechos constituirá delito de etnocidio, que será tipificado por la ley [...] Art. 60.- Los pueblos ancestrales, indígenas, afroecuatorianos y montubios podrán constituir circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura [...] (Capítulo Cuarto. Constitución del Ecuador, 2008)

Sin embargo, parece que, a pesar de conformar un capítulo completo de derechos inscritos en la Constitución, no resulta suficiente para garantizar el pleno ejercicio de los mismos, lo que lleva al Estado a adoptar “medidas de acción afirmativa que promuevan la igualdad real en favor de los titulares de derechos que se encuentren en situación de desigualdad” (Art. 11.2, Constitución del Ecuador, 2008). De este modo, el Estado ejercerá una tutela sobre aquellos grupos que considera vulnerables (citando como elementos de discriminación la pertenencia étnica y la discapacidad, pero sin definir en la Constitución estos grupos) a través de acciones especializadas que generen:

[...] las condiciones para la protección integral de sus habitantes a lo largo de sus vidas, que aseguren los derechos y principios reconocidos en la Constitución, en particular la igualdad en la diversidad y la no discriminación, y priorizará su acción hacia aquellos grupos que requieren consideración especial por la

persistencia de desigualdades, exclusión, discriminación o violencia, o en virtud de su condición etaria, de salud o de discapacidad”. (Art. 341, Constitución del Ecuador, 2008)

Esta tutela se hará efectiva a través de la conformación de unos consejos nacionales que tienen como objetivo alcanzar la equidad dentro del Estado Plurinacional³⁹ ecuatoriano: “los consejos nacionales de niñez y adolescencia, discapacidades, mujeres, pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianos y montubios, se constituirán en consejos nacionales para la igualdad, para lo que adecuarán su estructura y funciones a la Constitución” (Disposiciones Transitorias, SEXTA. Constitución del Ecuador, 2008). En este sentido, Rafael Polo Bonilla en su artículo “Ciudadanía y biopoder (Las sugerencias de Andrés Guerrero)” (2009), señala que las y los indígenas en Ecuador han estado sujetos a sucesivos sistemas tutelares -administración indígena según Andrés Guerrero (1993)- desde la época colonizadora, pasando de ser “sujetos-indios” a “ciudadanos étnicos” (Guerrero, 1993, citado en Polo Bonilla, 2009). Sin embargo, Polo Bonilla añade una apreciación a esta *administración indígena* de Guerrero incluyendo entre los mecanismos biopolíticos de poder (Foucault, 1979) -y la construcción de etnicidad que se deriva de ello- al aparato desarrollista de las últimas décadas.

[...] La participación de las ONG's y de las fundaciones en la gestación de una “conciencia étnica” y en la nueva “gestión multinacional” de las nacionalidades indígenas. Las ONG's establecen 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. Lo que sugiero, 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, 2009:138)

³⁹ Queda fuera, desde la perspectiva del Estado, el tema de la multiculturalidad, “manteniendo el de la plurinacionalidad mediante el artificio de incluir a todas las nacionalidades en la categoría de «indígena»”. De este modo fue posible atribuir a esta categoría “el mérito de haber contribuido con la visión originaria del *Sumak Kawsay*, operación que permite reconocer a las nacionalidades indígenas una dignidad negada durante siglos”, sin tener que reestructurar “el funcionamiento del Estado y de la sociedad para garantizar las mismas oportunidades a todos, proceso mucho más complejo que requiere una comprensión profunda de la diversidad social del país y una síntesis de todas las culturas existentes” (Domínguez y Caria, 2014:36-37).

Víctor Bretón en su libro *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo* (2001) presenta algunas reflexiones sobre las interrelaciones entre capital social, etnicidad y desarrollo en el contexto de la globalización y su importancia en el lineamiento de las políticas actuales de desarrollo y en un nuevo eje de dominación que llama “neoindigenismo etnófago” (Bretón, 2001). Este aparato del desarrollo y especialmente, su discurso, están presentes en la Carta Magna ecuatoriana y en sus sucesivos planes del Buen Vivir (y planes regionales y locales donde desarrollo aparece como un concepto ineludible). A pesar de la manifiesta intencionalidad de apartarse de los modelos hegemónicos de desarrollo, la continua solicitud de proyectos, planes y programas para el desarrollo -ya sea en un modelo bilateral, multilateral, reembolsable o no reembolsable, etc.-, obliga al país socio (receptor) a adaptar sus estrategias a las directrices del país socio (donante). Directrices socio-político-económicas que van a caracterizar y ratificar, en este caso, qué “tipo” de indígena tiene derecho a ser “desarrollado” y por qué. De esta manera, el discurso y la praxis del desarrollo occidental permea todos los espacios geopolíticos susceptibles de desarrollo en Ecuador, entrando, muchas veces, en una dialéctica de conflicto con estos mismos espacios en los que se inscriben los preceptos del Buen Vivir. Conflicto que muchas veces queda invisibilizado por compartir un discurso semejante y utilizar un lenguaje técnico y ecléctico similar, apropiado del discurso hegemónico.

El Preámbulo de la Constitución del Ecuador subraya: “NOSOTRAS Y NOSOTROS, el pueblo soberano del Ecuador [...] Decidimos construir, Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *Sumak Kawsay* [...]” (Constitución del Ecuador, 2008). Asimismo, en el Art. 280 se señala que “El Plan Nacional de Desarrollo es el instrumento al que se sujetarán las políticas, programas y proyectos públicos; la programación y ejecución del presupuesto del Estado; y la inversión y la asignación de los recursos públicos; y coordinar las competencias exclusivas entre el Estado central y los gobiernos autónomos descentralizados [...]” (Art. 280. Constitución del Ecuador, 2008). De este modo, la Carta Magna del país garantiza el desarrollo y cumplimiento del nuevo Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017 que pretende dar una continuidad al Plan Nacional anterior del Buen Vivir 2009-2013 en la necesidad de implementar “un nuevo paradigma económico [...] que promueva una estrategia económica incluyente, sustentable y democrática; es decir, que incorpore a los procesos de acumulación y re-

distribución a los actores que históricamente han sido excluidos [...] el Buen Vivir se construye también desde las reivindicaciones por la igualdad, y la justicia social, y desde el reconocimiento, la valoración y el diálogo de los pueblos y de sus culturas, saberes y modos de vida”. (Plan Nacional del Buen Vivir, 2009:10). En este sentido, el actual Plan Nacional del Buen Vivir (2013-2017), hace especial hincapié desde su capítulo de presentación en la necesidad de alejarse de modelos hegemónicos occidentales a los que señala como verdaderos fracasos, con el fin de construir un modelo propio “original” de desarrollo. A pesar de la intencionalidad reflejada en el documento y de la acertada crítica al modelo de desarrollo imperante, los planteamientos de este nuevo “régimen de desarrollo” (Acosta, 2008) no rompen claramente con el modelo hegemónico siendo incapaz de definir los “sujetos capaces de incidir en este vuelco que supone pasar de la ideología del progreso y del desarrollo al Buen Vivir” (Zibechi, 2010b:5).

América Latina y el Sur, como región, viven momentos decisivos en su historia. Más que actores somos ahora testigos de la crisis de los países del norte. Tiembla la vieja civilización, basada en el interés individual que predomina en la comunidad mundial que paradójicamente, por naturaleza, tiene un espíritu colectivo. El Sur no puede continuar siendo cómplice de un modelo de vida que hoy ha fracasado en el norte. El neoliberalismo ya fue experimentado en varios de nuestros países y, después de sus terribles golpes, aprendimos la lección. Hoy ya no estamos en el momento de imitar el fracaso. Allá se dirigen aquellos que se mantienen en esa ruta, recogiendo viejas recetas que, a fin de cuentas, terminan negando su propio futuro y deprimiendo a sus pueblos. América Latina y el Sur aspiran a mirarse en sus propios espejos. No vivimos una ilusión, sino la realidad que ahora mismo presenciamos, sin temor y con esperanza. Hoy nos sentimos orgullosos de ser ecuatorianos. Tenemos un Gobierno que ha alcanzado logros inéditos en la historia del Ecuador. El pasado neoliberal quedó atrás. Seguimos el ejemplo de la Revolución Alfariista y estamos consolidando nuestra revolución, con derechos, ideas, valores y obras. (Plan Nacional del Buen Vivir Ecuador 2013-2017:12).

Para ello, este Plan Nacional propone, a través de unas metas y políticas específicas, doce objetivos fundamentales para alcanzar el Buen Vivir. Objetivos en los que la planificación⁴⁰ se erige como el motor fundamental de su eficaz desarrollo y que se

⁴⁰ “El Buen Vivir se planifica, no se improvisa. El Buen Vivir es la forma de vida que permite la felicidad y la permanencia de la diversidad cultural y ambiental; es armonía, igualdad, equidad y solidaridad. No es buscar la opulencia ni el crecimiento económico infinito” (Plan Nacional del Buen Vivir Ecuador 2013-2017:11).

encuadran en el marco de tres grandes ejes: transformación económica y productiva, derechos y libertades para el Buen Vivir y poder popular y Estado:

Objetivo 1. Consolidar el Estado democrático y la construcción del poder popular. Objetivo 2. Auspiciar la igualdad, la cohesión, la inclusión y la equidad social y territorial en la diversidad. Objetivo 3. Mejorar la calidad de vida de la población. Objetivo 4. Fortalecer las capacidades y potencialidades de la ciudadanía. Objetivo 5. Construir espacios de encuentro común y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad. Objetivo 6. Consolidar la transformación de la justicia y fortalecer la seguridad integral, en estricto respeto a los derechos humanos. Objetivo 7. Garantizar los derechos de la naturaleza y promover la sostenibilidad ambiental territorial y global. Objetivo 8. Consolidar el sistema económico social y solidario, de forma sostenible. Objetivo 9. Garantizar el trabajo digno en todas sus formas. Objetivo 10. Impulsar la transformación de la matriz productiva. Objetivo 11. Asegurar la soberanía y eficiencia de los sectores estratégicos para la transformación industrial y tecnológica. Objetivo 12. Garantizar la soberanía y la paz, profundizar la inserción estratégica en el mundo y la integración latinoamericana. (Plan del Buen Vivir Ecuador, 2013:7-8)

Sin embargo, por otro lado, no podemos dejar de observar las problemáticas que estos objetivos –cuyo fin es alcanzar el Buen Vivir–, van a generar cuando se interrelacionen con los preceptos de un desarrollo que se asimila e identifica con el concepto tradicional de desarrollo occidental y sus discursos. En este Plan se articulan varios puntos de referencia sobre los que el sector público debe alinearse “en función de cumplir con su rol social de contribuir al desarrollo”⁴¹. Estos puntos son:

1. Revolución económica, productiva y del trabajo. 2. Revolución del conocimiento y de las capacidades. 3. Revolución social. 4. Revolución de la justicia, la seguridad y la convivencia. 5. Revolución cultural. 6. Revolución ética. 7. Revolución política y constitucional. 8. Revolución de la soberanía y la integración. 9. Revolución ecológica. 10. Revolución urbana.

Analizando estos planteamientos, son evidentes las controversias relacionadas con los derechos de los pueblos indígenas y la manera en la que “deben desarrollarse”. Un *deber ser* normativo que defiende la soberanía de la plurinacionalidad y la creación de espacios de diálogo en la toma de decisiones pero que, en el *hacer* adquiere una “ventriloquia” (Guerrero, 1997) supeditada a un bien común nacional. En el capítulo primero del Título VI, RÉGIMEN DE DESARROLLO, la Constitución señala en su

⁴¹ Cita extraída del Plan de Sociología de la universidad de Cuenca. Malla 2013.

art. 275 que “El Estado planificará el desarrollo del país para garantizar el ejercicio de los derechos, la consecución de los objetivos del régimen de desarrollo y los principios consagrados en la Constitución” (Art. 275. Constitución del Ecuador, 2008). De este modo, aunque en otras disposiciones se establezcan mecanismos de participación ciudadana⁴², es al Estado a quién le corresponde, finalmente, planificar el modelo de desarrollo “adecuado”. Un desarrollo “adecuado” a nivel nacional, que, sin embargo, puede resultar “no tan adecuado” a otros niveles transeculares. Asimismo, en el capítulo I del Título VII, RÉGIMEN DEL BUEN VIVIR, el art. 340 dispone que “El sistema nacional de inclusión y equidad social [...] se articulará al Plan Nacional de Desarrollo y al sistema nacional descentralizado de planificación participativa [...] El sistema se compone de los ámbitos de la educación, salud, seguridad social, gestión de riesgos, cultura física y deporte, hábitat y vivienda, cultura, comunicación e información, disfrute del tiempo libre, ciencia y tecnología, población, seguridad humana y transporte” (Art. 340. Constitución del Ecuador, 2008). Este sistema nacional descentralizado queda determinado por el lineamiento de los gobiernos provinciales y/o locales -coincidentes o no con el gobierno central-, existiendo arbitrariedades en el reparto de los presupuestos correspondientes y en el veto a diferentes proyectos presentados por el municipio o la provincia⁴³.

Dirigiendo la mirada más al sur, observamos que el *Convivir Bien* que se refleja en la normatividad existente en Bolivia, parece, a priori, un poco menos operacionalizado que en Ecuador. La nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia fue aprobada en referéndum por el pueblo boliviano el 25 de enero de 2009, con aproximadamente el 57% de votos a favor. Esta Constitución marca un punto de

⁴² En este mismo Título VI, el art. 278 señala, “Para la consecución del buen vivir, a las personas y a las colectividades, y sus diversas formas organizativas, les corresponde: 1. Participar en todas las fases y espacios de la gestión pública y de la planificación del desarrollo nacional y local, y en la ejecución y control del cumplimiento de los planes de desarrollo en todos sus niveles” (Art. 278. Constitución del Ecuador, 2008). Sin embargo, se dan situaciones en el espacio social ecuatoriano en el año 2014 donde se solicita, por ejemplo, al presidente Rafael Correa, una consulta popular a nivel nacional para la explotación del Yasuní, a la que está poniendo muchas trabas para llevarse a cabo o, concretamente en la ciudad de Cuenca, una remodelación en pos de una “modernización” y desarrollo de la plaza de San Francisco, en el centro de la ciudad, para convertir esta plaza de comercio tradicional y lugar de encuentro y selección diaria de jornaleros/as, en un espacio agradable para la migración americana jubilada de alto poder adquisitivo, relegando a las y los usuarios habituales del espacio a la concesión de unos locales en el subsuelo, en los niveles del parking.

⁴³ El gobierno provincial del Azuay, donde se asienta la ciudad de Cuenca como cabecera provincial, está dirigido por un político “opositor” a Rafael Correa, esto hace que su capacidad de acción provincial se vea limitada en algunas actuaciones, habiendo llegado a denunciar “maniobras poco limpias de desprestigio y boicot empresarial a un proyecto lácteo de desarrollo local creado por dicho gobierno provincial” (Entrevista a Carmen, técnica del Gobierno Provincial del Azuay, Cuenca, Ecuador, 2014).

inflexión en el marco político recogiendo el concepto de *Convivir Bien*⁴⁴. Las Bases Fundamentales del Estado se articulan bajo unos principios ético-morales que se alejan de los modelos hegemónicos y registran, sobre papel, su intencionalidad:

ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas débil, no seas mentiroso, no seas un ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble) y unos valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución. (Arkonada, 2009:1)

La Constitución boliviana de 2009 no presenta disposiciones especiales para las personas indígenas ni señala ningún otro tipo de acción positiva para grupos vulnerables⁴⁵, ya que según el censo de 2001, más de un 60% de la población es indígena, así que, según el gobierno boliviano, las acciones están articuladas “por la mayoría y para la mayoría”. Esto se refleja en los artículos 6 y 7 de su Título Primero, DERECHOS FUNDAMENTALES DE LAS PERSONAS, donde:

Art. 6. I. Todo ser humano tiene personalidad y capacidad jurídica, con arreglo a las leyes. Goza de los derechos, libertades y garantías reconocidos por esta Constitución, sin distinción de raza, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen, condición económica o social u otra cualquiera. II. La dignidad y la libertad de la persona son inviolables. Respetarlas y protegerlas es deber primordial del Estado. Art. 7. Toda persona tiene los siguientes derechos fundamentales, conforme a las leyes que reglamenten su ejercicio: a. A la vida, la salud y la seguridad; b. A emitir libremente sus ideas y opiniones por cualquier medio de difusión; c. A reunirse y asociarse para fines lícitos; d. A trabajar y dedicarse al comercio, la industria o a cualquier actividad lícita, en condiciones que no perjudiquen al bien colectivo; e. A recibir instrucción y adquirir cultura; f. A enseñar bajo la vigilancia del Estado; g. A ingresar, permanecer, transitar y salir del territorio nacional; h. A formular peticiones individual o colectivamente; i. A la propiedad privada, individual o colectivamente, siempre que cumpla una función social; j. A una remuneración justa por su trabajo que le asegure para sí y su familia una existencia digna del ser humano; k. A la seguridad social, en la forma determinada por esta Constitución y las leyes. (Constitución Bolivia, TÍTULO PRIMERO, 2009)

⁴⁴ Este concepto es mencionado en el Preámbulo “[...] Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del Convivir Bien [...]” y es desarrollado posteriormente en los artículos 8/80/306/313.

⁴⁵ Tan solo expone un apartado de “Derechos Fundamentales de las Personas” en su Título Primero.

No obstante, sí se han llevado a cabo cambios institucionales a partir del gobierno de Evo Morales como, por ejemplo, las reformas en el ámbito ejecutivo, legislativo y judicial que afectan a la población indígena:

En el ejecutivo, se producía la transformación del Instituto Indigenista Boliviano (IIB) por la Subsecretaría de Asuntos Étnicos. La entidad responsable de la política indígena hasta 1993 fue el IIB con toda la herencia de las políticas integracionistas y paternalistas que estuvieron de boga en las décadas de los cincuenta y sesenta, que se prolongaron hasta los años ochenta. El IIB, se transformó en la Subsecretaría de Asuntos Étnicos, manteniendo una poco precisa definición de “étnicos”, ante la que se resisten los propios pueblos indígenas. El actual Gobierno, ha creado el Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO), dentro del Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación. La denominación de este Viceministerio está enmarcada en la definición que otorga la Constitución y el Convenio 169 de la OIT. El Viceministerio es el responsable de las políticas en materia de pueblos indígenas y de velar por la transversalidad de lo multiétnico y pluricultural en las estructuras estatales. En cuanto al legislativo, en la Cámara de Diputados se ha creado el Comité de Pueblos Indígenas y Comunidades Originarias, como una instancia operativa y de investigación sobre lo concerniente al sector; es un nexo entre los pueblos indígenas y las organizaciones indígenas con el Poder Ejecutivo. En el Senado de la República funciona también el Comité de Comunidades Indígenas y campesinas, con este mismo fin. (Del Álamo, 2004:559)

Un tema fundamental de la reforma constitucional fueron las reformas judiciales. Se creó y designó el Tribunal Constitucional para proteger los derechos consagrados de los indígenas y permitir el desarrollo de las normas relativas a los pueblos indígenas; y la figura del Defensor del Pueblo, institución cuya competencia es velar por la protección de la naturaleza multiétnica y pluricultural del Estado boliviano y promover la defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas y originarios del país (Del Álamo, 2004:560). A pesar de los avances de este nuevo marco político frente a las estructuras coloniales, es necesario analizar la incidencia real que este nuevo paradigma -el Convivir Bien- está teniendo tanto en las comunidades como en las políticas públicas impulsadas por las instituciones. Al igual que sucede en la constitución ecuatoriana, en la constitución de Bolivia los derechos colectivos quedan supeditados y tutelados por el poder del Estado, por ejemplo, a pesar de que en el art. 132 del Título I RÉGIMEN ECONÓMICO Y FINANCIERO (REGÍMENES ESPECIALES) señale que: “La organización económica debe responder esencialmente a principios de justicia social que tiendan a asegurar para todos los habitantes, una existencia digna del ser humano” (Art. 132. Constitución de Bolivia, 2009), en los

artículos 136 y 137 del Título II BIENES NACIONALES (REGÍMENES ESPECIALES) se dispone que:

Art. 136. I. Son de dominio originario del Estado, además de los bienes a los que la ley les da esa calidad, el suelo y el subsuelo con todas sus riquezas naturales, las aguas lacustres, fluviales y medicinales, así como los elementos y fuerzas físicas susceptibles de aprovechamiento. II. La ley establecerá las condiciones de este dominio, así como las de su concesión y adjudicación a los particulares. Art. 137 Los bienes del patrimonio de la Nación constituyen propiedad pública, inviolable, siendo deber de todo habitante del territorio nacional respetarla y protegerla. (Art. 136-137, Constitución de Bolivia, 2009)

De este modo, el Estado, exclusivamente, queda a cargo de la explotación de los bienes y recursos del país, priorizando, una vez más, los derechos del Estado-nación, por muy plurinacional que sea, sobre los derechos colectivos. Asimismo, tampoco existe un apartado específico en la Constitución, respecto al *Convivir Bien*, operacionalización que se realizará en los Planes Nacionales de Desarrollo 2006-2010⁴⁶ y 2010-2015 donde se manifiesta una dura crítica a los modelos de desarrollo implementados históricamente en el país boliviano sobre el que señala que “corresponden a pautas civilizatorias occidentales, cuyo lenguaje esconde dispositivos de dominación y control social que refrendan las prácticas de poder y conocimiento colonial” en las cuales, “los pueblos indígenas y la diversidad multiétnica y pluricultural son intrascendentes porque no contribuyen al crecimiento económico, excepto como mano de obra barata o potencial consumidor. En esta lógica la comunidad y lo indígena fueron sentenciados a diluirse por el colonialismo y la globalización” (Plan Nacional de Desarrollo, Bolivia, 2006:9). Contra este desarrollo tradicional, Bolivia propone el *Convivir Bien* como el postulado a seguir para alcanzar un verdadero desarrollo integral, pluricultural y multiétnico, presentando esta concepción como “propia de las culturas originarias e indígenas de Bolivia” y siendo ratificada en el Plan Nacional de Desarrollo 2010-2015 en el que se expone que la propuesta del *Convivir Bien*:

[...] se basa en la concepción del Vivir Bien, propia de las culturas originarias e indígenas de Bolivia. A partir de los elementos comunitarios enraizados en los pueblos indígenas, en las comunidades agrarias, nómadas y urbanas de las tierras bajas y las tierras altas, postula una visión cosmocéntrica que supera los

⁴⁶ El Plan Nacional de Desarrollo “Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Convivir Bien”, 2006-2011.

contenidos etnocéntricos tradicionales del desarrollo. (Plan Nacional de Desarrollo, Bolivia, 2010:6)

Esta institucionalización del Buen Vivir y del Convivir Bien se ha concretado en varios logros notables. El primero es la visibilidad de los y las excluidas. La aparición de estadísticas, informes y otra literatura sobre las desventajas que enfrentan estas poblaciones junto a los movimientos sociales de protesta y la constitución de estos grupos como agentes políticos y sociales con voz propia, ha permitido conocer esta realidad asimétrica y empezar a elaborar herramientas (globallocales) para su eliminación. El segundo logro es el reconocimiento constitucional de la multiculturalidad y de la diversidad étnica. Sin embargo, a pesar de estas conquistas, no parece que la situación de desigualdad haya cambiado (Banco Mundial, 2010).

¿Por qué? Las principales causas radican en que las modificaciones constitucionales apenas se aplican en leyes (solo en los planes nacionales de desarrollo), mecanismos institucionales, jurisprudencia o prácticas concretas que favorezcan un cambio en la cotidianidad, e incluso, si así fuera, los prejuicios y la discriminación están demasiado interiorizados en las prácticas culturales para eliminarse con una norma jurídica. El compromiso gubernamental de conceder territorios a las comunidades indígenas se ha visto supeditado a los intereses de otros sectores que reclaman derechos sobre ellos⁴⁷ (Reygadas, 2004:98) y las intervenciones de la cooperación y de las organizaciones de derechos humanos están cada vez más limitadas en un contexto de crisis internacional y de obstáculos nacionales.

Estos procesos de exclusión social, se amparan, finalmente, en un relativismo cultural o una soberanía nacional desde la que se justifica el ejercicio de la discriminación. Una necesidad de “progreso” asimilada a una mayor capacidad de consumo de las poblaciones indígenas y una “falacia cultural” que considera a las culturas, en unos casos como estáticas y, en otros casos, como “mercancía politizable” en las que bajo los supuestos de la supervivencia de su “constructo cultural” o “ciudadanía” evita cualquier tipo de actuación para defender los derechos (universales y ratificados) de sus integrantes (sin su participación). Una soberanía plurinacional que, en ambos casos, niega, desde el poder, la capacidad de su población a decidir las condiciones de su *sobrevivencia*.

⁴⁷ Empresas madereras, mineras y petroleras especialmente.

En este sentido, tanto el Buen Vivir ecuatoriano como el Convivir Bien boliviano son presentados como patrones a seguir, opuestos a los modelos de desarrollo (hegemónicos) existentes siendo legitimados no solo por las Constituciones y los planes de desarrollo de cada país (de herencia occidental), sino también por el otorgamiento de un carácter esencialmente originario (ancestral) indiscutible por su presunción de idoneidad. Una idoneidad indígena, que convivirá, paradójicamente, en un nivel práctico, con una discriminación interna de herencia colonial frente a estos pueblos originarios, con la exportación y mitificación de las desigualdades económicas occidentales y con una construcción identitaria etnia-clase-género de base patriarcal dentro del Buen Vivir ecuatoriano y el Convivir Bien boliviano.

III. EL DESARROLLO, LA MODERNIDAD Y LA IDENTIDAD DESDE UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA: RETÓRICAS, PRÁCTICAS, DECONSTRUCCIONES Y DISYUNTIVAS

III.1. El *continuum* del discurso desarrollista como fragmento del constructo de la modernidad occidental a través de la mirada antropológica

La modernidad y su modelo desarrollista han construido una serie de discursos y prácticas que, a pesar de haber permeado todas las esferas de las sociedades, se visibilizan como representaciones altamente cuestionables y polémicas. En este proceso modernizador globalizado, las ciencias sociales se aproximaron, desde el inicio, al estudio del subdesarrollo y sus posibles soluciones (Quintero, 2012:136), erigiéndose la antropología, en este sentido, como una disciplina útil para el acercamiento y análisis de estos discursos y prácticas que se originan y se asimilan en el seno de las sociedades. Siguiendo los trabajos de Quintero (2006, 2012) podemos señalar que, a partir de situar el énfasis de las concepciones desarrollistas sobre los componentes culturales y humanos durante los años setenta del siglo XX, se posibilitó un acceso masivo de antropólogos/as al aparato del desarrollo y su participación y estudio en la creación de planes, programas y proyectos específicos del desarrollo. La antropología no era ajena a las teorías y prácticas de trabajo producidas por el marco internacional del desarrollo, habiendo heredado de la antropología -entre fines del siglo XIX y principios del XX-, los modelos del evolucionismo social presente en autores como Edward Tylor (1920), James Frazer (1951 [1911]), y Henry Morgan (1975). Por ello, conocía el modelo epistémico según el cual las sociedades:

Podían ser clasificadas, pensadas y estudiadas de acuerdo a sus diferentes grados de complejidad [...] La complejidad de las sociedades humanas medidas por el evolucionismo en términos de rasgos culturales o civilizatorios (lenguaje, tecnología, folclore, y un largo etcétera), fue una de las herencias que la antropología de la segunda mitad del siglo XX replicó, instalándola en términos de complejidad de las estructuras económicas, políticas y sociales. (Quintero, 2012:136)

Asimismo, el meticuloso trabajo de campo desarrollado por la antropología funcionalista (Malinowski, 1973 [1944]) ofrecía una herramienta metodológica sin igual para acercar los programas de desarrollo a las comunidades locales. En este marco,

la antropología aplicada fue el campo desde el que se realizaron los primeros trabajos de la participación antropológica en programas de desarrollo evolucionando desde unos inicios de “ayuda” a mediados del siglo XX a los “colonizados” hacia una resolución de “los problemas sociales, económicos y culturales ocasionados por la modernización en los países en vías de desarrollo” de los “subdesarrollados” (Foster, 1974). Durante la segunda mitad del siglo XX, tanto el número de antropólogos/as como la producción de literatura al respecto gozaban de una notable presencia internacional. La misión de esta antropología aplicada (de corte weberiano y parsoniano) era la de visibilizar la importancia de la antropología como herramienta para poder “introducir los cambios adecuados en las estructuras sociales de las comunidades a fin de amortiguar este choque, suponiendo que ese amortiguamiento le traería beneficios inestimables a las comunidades subdesarrolladas, acercándolas a la vez, al mundo industrializado” (Foster, 1964, citado en Quintero, 2012:137). No obstante, a pesar de este posicionamiento generalizado de la antropología aplicada, a finales de las décadas de los sesenta y setenta se trató de repensar esta corriente en distintos espacios epistémicos y políticos ya que comenzaba a hacerse muy visible la incapacidad de explicar los cambios que se iban generando en el denominado Tercer Mundo y la inoperancia misma del desarrollo y sus fracasos:

Algunas de estas tendencias conceptualizaron de manera distinta el choque cultural, recurriendo a la noción de aculturación y proponiendo una teoría de las regularidades del cambio cultural [...] Según estas tendencias, era posible que los intentos de la antropología aplicada “estuvieran manipulando a los individuos y a sus valores culturales” bajo la imposición de modelos forzados de desarrollo (Bastide, 1972). De tal manera, se procuró configurar una antropología aplicada que estuviera más cercana a las poblaciones subdesarrolladas y que considerara sus propias aspiraciones y problemas, democratizando las relaciones entre agentes y pacientes del desarrollo. (Bastide, 1972, citado en Quintero, 2012:137)

De este modo, se redirigió la anterior antropología aplicada hacia un “campo de enunciación y práctica investigativa más específico” que pondría su atención en el desarrollo como: “el motor de los cambios deseados en las sociedades estudiadas por los antropólogos” (Quintero, 2012:138), pasando de un paternalismo dadivoso a un mesianismo “antropocéntrico” cuyo motivo central de existencia estaba determinado por encontrar las soluciones para paliar el subdesarrollo. Esta nueva corriente -la antropología para el desarrollo-, a pesar de sus intentos de visibilizar la cuestión y la problemática humana subyacente en los procesos, ha sido ampliamente cuestionada

desde el inicio, por su pasividad en el cuestionamiento de los supuestos que imperan en la propia antropología y en el desarrollo y que invisibilizan la colonialidad sucinta en las consideraciones de las que parten ambos posicionamientos⁴⁸ (Cernea, 1995). Es decir, el planteamiento básico de la antropología para el desarrollo se centra en señalar la necesidad de que los planes, programas y proyectos de ayuda que llegan del exterior fomenten verdaderamente el desarrollo eliminando las barreras tradicionales que el propio desarrollo genera. Las transformaciones que inevitablemente se originan en las estructuras económicas y sociales preexistentes de las comunidades locales, hacen imprescindible una gestión profesional del cambio social a partir de una planificación exhaustiva de las acciones a llevar a cabo donde prevalezcan las personas como receptoras y beneficiarias del desarrollo (Escobar, 1999:28). Para esto, las y los antropólogos son los agentes adecuados, ya que pueden actuar como intermediarios entre quienes diseñan las políticas de desarrollo y las comunidades donde se implementan. El resultado obtenido es un desarrollo “con más beneficios y menos contrapartidas” (Cernea, 1995:9). Asimismo, esta vertiente de la antropología tiene una pretensión mayor, ya que su posición permite ofrecer una visión detallada tanto de las organizaciones que llevan a cabo los proyectos de desarrollo como de las comunidades locales convirtiéndose en actores muy útiles tanto en los procesos como en investigaciones a más largo plazo.

Sin embargo, a pesar de las contribuciones que este posicionamiento ha generado, no pone en cuestión las problemáticas que arrastra el desarrollo desde su concepción misma y, en su seguimiento de una epistemología realista, resuelven el “dilema” de la antropología de -implicarse o no implicarse- “en favor de la implicación, por motivos tanto prácticos como políticos” (Escobar, 1999:50). Algunos/as autores/as que han realizados trabajos en relación a la antropología para el desarrollo son: Hoben (1982); Grillo y Rew (1985); Bennet y Bowen (1988); Horowitz (1994); Cernea (1995) y Gardner y Lewis (2003 [1996]). Esta corriente continúa vigente en la actualidad

⁴⁸ Como ejemplo de trabajo dentro de la línea de la antropología para el desarrollo es necesario citar la publicación colectiva publicada bajo el título *Primero la gente. Variables sociológicas en el desarrollo rural*, coedición del Fondo de Cultura Económica con el Banco Mundial en 1995. En el primer capítulo de dicha obra, Michael Cernea plantea una premisa que vertebrará toda la antropología para el desarrollo: “El argumento del presente capítulo, y en realidad de todo este volumen, es que el modelo adoptado por los proyectos que no dan primacía a las personas entra en conflicto con el modelo intrínseco a los verdaderos procesos sociales del desarrollo, en cuyo centro se encuentran, simplemente, sus protagonistas. Este conflicto socava seriamente la efectividad de los proyectos que intentan inducir y acelerar el desarrollo”. (Cernea, 1995:33)

“generando investigaciones y estudios de caso, y participando en la planificación e implementación de proyectos de desarrollo y de solución a las condiciones económico-sociales que han sido asociadas tradicionalmente como problemas del subdesarrollo” (Quintero, 2012:139).

Mientras que el “aparato del desarrollo” buscaba legitimación a través de la adherencia de disciplinas acordes a sus intereses y discursos, se iban haciendo eco, paralelamente, voces que cuestionaban las bases del desarrollo y sus políticas. Estas voces lograrían elaborar desde América Latina (hija predilecta de programas y proyectos desarrollistas), una crítica profunda y sistemática al desarrollo que se conocería como la teoría de la dependencia, “popularizada por Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto (1969), pero concordada por un nutrido grupo de intelectuales latinoamericanos ligados a la primera experiencia de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en Chile (FLACSO) y luego a la Comisión Económica Para América Latina (CEPAL)” (Ibídem). La teoría de la dependencia consideraba al sistema capitalista y al imperialismo (y las relaciones de poder que conforman) como los responsables centrales de la condición subdesarrollada de los países periféricos que se generaba, principalmente, a través de la imposición de un intercambio económico desigual a nivel internacional (Amin, 1975). No obstante, a pesar de sus acertadas críticas, la teoría de la dependencia mitificó la idea de desarrollo como “una constante teleológica universal, sin llegar a cuestionar los basamentos de esta noción configurada por la modernidad occidental” (Quintero, 2012:140). Peter Worsley (1972), Georges Balandier (1973) y Claude Meillassoux (1977) serán los primeros en cuestionar “el aparato del desarrollo” sentando las bases de una antropología ya no “para” sino “del” desarrollo que solo a partir del posestructuralismo (Foucault, 1968, 1970) se conformará en un campo enunciativo de crítica⁴⁹. A diferencia de la antropología para el desarrollo, la antropología del desarrollo⁵⁰, cuestiona tanto la neutralidad como las bondades del desarrollo, argumentando que la antropología se erige como una herramienta capaz y comprometida en el análisis del “devenir histórico del desarrollo, sus perspectivas y fundamentos de autoridad y sus efectos en las localidades en las cuales ha actuado”

⁴⁹ Es necesario señalar que junto al posestructuralismo podemos situar, dentro de la propia disciplina antropológica, los intentos por antropologizar los procesos de colonización y descolonización de Balandier (1973), los ensayos de la antropología de la modernidad de Rabinow (1991) y algunos aportes de la antropología económica Polanyi (1992), Godelier (1976) y Sahlins, (1977) (Quintero, 2012:140).

⁵⁰ Vertiente de la antropología en la que se inserta el presente estudio.

(Escobar, 1999:32). Un referente importante para la conformación de la antropología del desarrollo lo encontramos en el texto de Tibor Mende (1974). Este texto se enmarca en una serie de textos clásicos de corte marxista que, junto a la teoría de la dependencia, sentarán las bases de esta corriente antropológica. En este texto, a pesar de que el autor no cuestiona el desarrollo como metarrelato de la modernidad, hace una crítica profunda del mismo como “parte de la estrategia de acumulación capitalista a escala global” (Quintero, 2012:142). Las aportaciones más relevantes de su trabajo radican en la conformación de un marco metodológico novedoso para el campo de la etnografía institucional. Mende (1974), sin poner en entredicho el desarrollo como verdad universal, profundiza, sin embargo, en el estudio de los organismos de desarrollo y ayuda internacional visibilizando los mecanismos de dominación que:

[...] Bajo el sistema capitalista, operan reproduciendo la desigualdad aún cuando manifiestan combatirla. Puntualiza que la intervención de las agencias de desarrollo y ayuda, tanto de los Estados Unidos como de la ya extinta Unión Soviética (URSS) y los organismos internacionales que bailan al son de ambos, son fachadas para asegurar –bajo el manto del altruismo global– y sostener a las economías de las potencias mundiales y a las nuevas formas de expansión capitalista. (Quintero, 2012:143)

A partir de este y otros trabajos comenzó a evidenciarse una relación entre desarrollo e imperialismo más allá de la relación desarrollo y sistema capitalista sobre la que empiezan a profundizar intelectuales como Ivan Illich (1974a, 1974b) y Ashis Nandy (1988). La sociología y la antropología fueron dos disciplinas que se sumaron con interés al “estudio del desarrollo como nueva modalidad de representar antiguas formas de dominación social” (Quintero, 2012:144). Muestra de este interés se plasmó en la aparición de una abundante literatura al respecto aunque en la mayoría de los casos, las obras realizadas respondían más a una ratificación de la idea de desarrollo que a un intento de deconstrucción del metarrelato:

En 1992 aparece publicado simultáneamente en inglés (por la Universidad de Witwatersrand, Sudáfrica) y en castellano (por el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, en el Perú) el *Diccionario del desarrollo* compilado por Wolfgang Sachs (1992); compilación que reúne a los intelectuales ligados a movimientos sociales del Tercer Mundo que reflexionan sobre los problemas traídos a esas latitudes por el desarrollo. Los artículos que aparecen en este trabajo colectivo, y que provienen de la pluma de gente como Gustavo Esteva (2000), Vandana Shiva (2003), Arturo Escobar (1999, 2005 y 2007 [1995]), Majid Rahnema (1997), y los ya nombrados Ivan Illich (1974a, 1974b) y Ashis Nandy (1988), entre otros,

procuran desfragmentar el discurso del desarrollo a través de la revisión de sus conceptos fundamentales, haciendo un mapa de sus recursos y sentidos representacionales. [...] Jonathan Crush (1995) reuniendo a un grupo de antropólogos y otros científicos sociales [...] forman un extraordinario conjunto de cuestionamientos profundos a la historia del desarrollo enfocando cómo el patriarcado, el eurocentrismo, el colonialismo y el imperialismo han sido parte de la fundación del desarrollo, siendo este último estudiado como una continuidad a estos sistemas de dominación social que ha ido articulándose muy eficazmente a través del tiempo [...] En castellano han aparecido en la última década dos textos colectivos que debaten desde la antropología la cuestión del desarrollo [...] El primero data de 1999 y es una edición de Bretón, García y Roca, bajo el título *Los límites del desarrollo*. El libro general tiene textos críticos muy reveladores sobre el desarrollo, pero a la vez contiene trabajos asentados en el liberalismo económico más cercanos a las tesis clásicas sobre las incapacidades culturales de las sociedades subdesarrolladas como impedimentos de la modernización [...] Otro trabajo de compilación, esta vez más parejo que el anterior y que ha tenido mayor difusión, es el coordinado por Andreu Viola (2000). Éste se posiciona ya desde una antropología del desarrollo en varias de sus vertientes y reúne trabajos que cuestionan al desarrollo tanto a nivel epistémico y representacional como a través de estudios de caso particulares en América Latina. No obstante, en el texto también se registran contribuciones como la del antropólogo norteamericano Conrad Phillip Kottak (2000) que se posiciona más bien desde una disciplinarización antropológica que apoya la idea general y las prácticas del desarrollo. (Quintero, 2012:144-146)

No obstante, Quintero (2012) señala como dos trabajos de corte posestructuralista se desmarcan de esta tendencia general presentando un análisis crítico del desarrollo como producto cultural. En primer lugar, *The Anti-Politics Machine: 'Development,' Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho* de James Ferguson (1990), que investiga los resultados socioculturales de la implementación de proyectos de desarrollo agrícola por parte del Banco Mundial en Lesoto para conocer cómo se teje la configuración del discurso del desarrollo desde el nivel global hasta el nivel local, impregnando todas las esferas de la cotidianidad. Ferguson (1990) visibiliza en este estudio en profundidad cómo los programas de desarrollo internacional impulsaron a las instituciones estatales como agentes de desarrollo (y a su aparato burocrático) en relación/dependencia con los agentes internacionales mientras anulaban los sistemas y dinámicas políticas, sociales y económicas de las comunidades a desarrollar (Quintero, 2012:147). En segundo lugar, influenciado por los trabajos de Ferguson (1990) y Foucault (1979), Quintero cita el libro *La invención del tercer mundo* de Arturo Escobar (2007 [1995]) como obra fundamental en la difusión de un análisis crítico del desarrollo y en la cimentación de las bases de la antropología del desarrollo por revelar a “la economía y lo económico como una formación discursiva de la modernidad que

configuró, desde la segunda mitad del siglo XX, el específico discurso cultural del desarrollo” (Quintero, 2012:147).

En la actualidad, la literatura al respecto se ha multiplicado vertiginosamente en todos los espacios y desde todas las disciplinas. Podemos señalar importantes trabajos de compilación como el de Víctor Bretón (2010) titulado simbólicamente *Saturno devora a sus hijos*, donde se recogen artículos que realizan una lectura crítica del desarrollo (límites, promesas, propuestas y alternativas) desde distintos enfoques y perspectivas. En este libro se analizan nociones como el Buen Vivir en su dimensión política (Arturo Escobar), la modernidad y sus interpretaciones (Pieter de Vries y Arturo Escobar) y se realiza una relectura de las relaciones e interacciones entre individuo/comunidad (Arturo Escobar y Susana Narotzky), del concepto de reciprocidad (Susana Narotzky) y del imaginario de la superpoblación (Gavin Smith).

Otros trabajos notables se han orientado hacia el análisis de los factores que facilitaron la expansión y asimilación del desarrollo como proceso y, a la vez, estado universal a alcanzar. Algunos son: “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad” (2005), “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad” (2009) o *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options* (2011) dentro de la extensa obra de Walter Mignolo; *Pensar decolonial* (2009) de Ramón Grosfoguel y José Romero; *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* de Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007) o *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento* (2006) de Catherine Walsh, Álvaro García Linera y Walter Mignolo. En estos estudios, la relación modernidad-desarrollo-colonialidad⁵¹ se erige como el eje articulador de discursos y praxis hegemónicas y globalizadas. Asimismo, es necesario citar trabajos como *Discursos “pachamamistas” versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes* (2014) de Andreu Viola, que se enfoca en la actual discusión sobre las complicadas interacciones entre desarrollo y alternativas al desarrollo en los países andinos. Finalmente, es necesario mencionar trabajos como *The aid effect: giving and governing in*

⁵¹ Las y los autores señalados/as pertenecen al grupo conocido como Modernidad/Colonialidad (M/C). Este proyecto agrupa a uno de los colectivos de pensamiento crítico más importante de América Latina. Entre sus pensadores/as más destacados/as se encuentran los sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander y Ramón Grosfoguel, los/as semiólogos/as Walter Mignolo y Zulma Palermo, los antropólogos Arturo Escobar y Fernando Coronil, la pedagoga Catherine Walsh y los/as filósofos/as Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones y Nelson Maldonado-Torres, entre otros/as (Pachón, 2008).

international development (2005) de David Mosse y David Lewis, “The Anthropology of International Development” (2013) y *Adventures In Aidland: The Anthropology of Professionals in International* (2013) de David Mosse, que profundizan en los impactos del desarrollo y, específicamente, de la ayuda al desarrollo, en espacios concretos de los llamados países subdesarrollados.

De esta manera, la antropología del desarrollo de corte postestructuralista⁵² ha tratado de deconstruir los discursos creados por el desarrollo y la modernidad (globalizada) y de visibilizar los imaginarios interiorizados sobre las poblaciones que “necesitan” dicho desarrollo, porque, como señala Ferguson: “Like “civilization” in the nineteenth century, “development” is the name not only for a value, but also for a dominant problematic or interpretive grid through which the impoverished regions of the world are known to us. Within this interpretive grid, a host of everyday observations are rendered intelligible and meaningful”⁵³ (Ferguson, 1990:13).

De igual modo, este posicionamiento ha pretendido mostrar -a pesar de las trampas que plantea el desarrollo como modelo de crecimiento alternativo al estar adscrito al paradigma de la modernidad hegemónica-, que: “el desarrollo como invención, como experiencia históricamente singular no fue ni natural ni inevitable, sino el producto de procesos históricos bien identificables [...] Si el desarrollo fue una invención, esto sugiere que puede desinventarse o reinventarse de modos muy distintos” (Escobar 1997:503). Realizando este esfuerzo de deconstrucción del concepto hegemónico de desarrollo alcanzaremos, según Escobar, la era del postdesarrollo, entendida como:

[...] posibilidad de disminuir el dominio de las representaciones del desarrollo, un intento de abrir espacios para otros pensamientos, para ver otras cosas, para escribir en otros lenguajes. El postdesarrollo se halla en construcción en todos y cada uno de los actos de resistencia cultural ante los discursos y prácticas impositivas dictadas por el desarrollo y la economía. (Escobar 2007:504 [1995])

Si el desarrollo puede desarticularse y repensarse de nuevo desde el cambio, como un sistema opuesto a las prácticas hegemónicas creando sistemas propios de avance que se relacionen en el mismo nivel de valorización y legitimidad con las fórmulas

⁵² Según el postestructuralismo, el lenguaje y el discurso se articulan como constituyentes de la realidad social, no como mero reflejo de la misma (Escobar 2007:504 [1995]).

⁵³ Cómo “civilización” en el siglo XIX, “desarrollo” es el nombre no sólo de un valor, sino también de una problemática dominante o una cuadrícula interpretativa a través de la cual se revelan las regiones empobrecidas del mundo. Dentro de esta cuadrícula interpretativa, el conjunto de observaciones cotidianas se vuelve inteligible y significativo (Traducción propia).

occidentales, resulta imprescindible que se aleje de postulados paternalistas y transgreda sus límites lineales y homogeneizadores de las diferentes realidades existentes (Said, 1979; Mudimbe, 1988; Ferguson, 1990; Apfel-Marglin y Marglin, 1990; Mohanty, 1991; Sachs, ed., 1992; Dahl y Rabo, eds., 1992; Escobar, 2007 [1995]).

En esta línea, la antropología del desarrollo comienza por poner en entredicho la idea misma de desarrollo para conocer “cómo ha sido entendido a lo largo de la historia, desde qué perspectivas, con qué principios de autoridad y con qué consecuencias para qué grupos de población en particular [...] ¿Su objetivo? Desestabilizar aquellas bases con el fin de modificar el orden social que regula el proceso de producción del lenguaje” (Escobar 1997:503):

Entramos en la era de los desarrollos “en partículas” para intentar conjurar mágicamente los efectos negativos de la empresa desarrollista. Hemos visto los desarrollos “autocentrados”, “endógenos”, “participativos”, “comunitarios”, “integrados”, “auténticos”, “autónomos y populares”, “equitativos”...por no hablar del desarrollo local, del microdesarrollo, del endodesarrollo, e incluso del ;etnodesarrollo! Al añadirle un adjetivo al concepto de desarrollo no se pone en cuestión realmente la acumulación capitalista. Como mucho se intenta incorporar un concepto social al crecimiento económico, como antes se le había podido añadir una dimensión cultural, y hoy un componente ecológico. (Latouche, 2007:25)

Este análisis facilitará la obtención de una cartografía de formas e instituciones del saber que articulan la producción de conocimiento y relaciones de poder para revelar “el punto central del análisis postestructuralista del discurso en general: la organización de la producción simultánea de conocimiento y poder. Tal como Ferguson (1990) lo formuló, cartografiar el aparato de conocimiento-poder permite la visibilización de aquellos que “llevaban a cabo el desarrollo” y su papel como productores de cultura (Escobar 1997:503). No obstante, aunque la antropología del desarrollo se sitúa dentro de una línea antropológica postestructural y postmoderna caracterizada por la intencionalidad de terminar con la condición moderna de los metarrelatos, los proyectos homogeneizadores y la concepción de la historia como un proceso progresivo, lineal y unitario (Vattimo, 1991; Lyotard, 1996a, 1996b), no ha conseguido, sin embargo, dejar atrás algunos matices etnocentristas y cierto posicionamiento ahistórico que consideran, por un lado, que el desbaratamiento de los metarrelatos occidentales conlleva un desbaratamiento de todos los metarrelatos, mientras que, por

otro, parecen ignorar la noción de explotación y de resistencia histórica de los pueblos en su base epistemológica (Lander, 1990; 2001; 2006). En esta antropología, las experiencias humanas aparecen supeditadas, frecuentemente, a la experiencia del o de la investigadora, donde la pretensión academicista prevalece sobre una preocupación real por los acontecimientos de las realidades sociales.

Este merodeo alrededor de la Otredad, el falocentrismo o los tropos eurocéntricos se ha convertido en el perezoso sustituto académico de un compromiso real con las historias y con la realidad presente detalladas de minorías raciales occidentales, de las mujeres blancas, o de cualquier población del Tercer Mundo [...] La antropología tiene el dudoso honor de “especializarse” en el más Otro, el Primitivo [...]. (Di Leonardo, 1990:530)

De esta forma es necesario preguntarse si esta vertiente de la disciplina puede realizar su ejercicio de análisis y deconstrucción desde una contextualidad multisituada y transescalar a través de los procesos, las dinámicas, las resistencias y las fronteras *locaglobales* y permitir, a su vez, a las identidades, abandonar su tipificación, renunciar a su “su(b)jetividad” y romper con su identificabilidad homogeneizadora en pos de un entendimiento propio y ajeno, racionalizado y disperso, individual y colectivo, público y privado de las relaciones conflictuales que conforma.

En este escenario de “articulación de modernidades” el desarrollo, a pesar de su linealidad, continua siendo resistido o negociado en los espacios en los que se implementa. Según Escobar, (2002) es, incluso, posible: “recuperar el desarrollo como un espacio importante para reelaborar y trabajar la modernidad, para convertirla en algo distinto” y de este modo: “está siempre el principio fenomenológico: toda intervención tiene que ser re trabajada por el sujeto de derechos, por el beneficiario, por el usuario [...] y que en este sentido siempre tenemos que personalizar e incorporar las prácticas a nuestro universo para que tengan significado dentro de ese universo” (Escobar, 2002:25). Asimismo, Latouche, señala que la alternativa al desarrollo no debe mirar hacia atrás para encontrar una guía de cómo debe ser, sino que tiene que tratar de buscar “modelos de plenitud colectiva” en los diferentes contextos en los que se inserta con la intencionalidad de “reconstruir nuevas culturas” (Latouche, 2007:65-66).

Un modelo bajo el nombre de desarrollo “alternativo” –añade-, exigiría un cambio completo del concepto de desarrollo, hasta el punto de quedar

irreconocible. Sería necesaria otra tecnología, otra economía, otro saber, otra concepción del progreso, otra concepción de la vida, otra concepción de la riqueza y la pobreza, otra concepción del espacio, de las relaciones, etc. Una alternativa al desarrollo realmente existente, mucho más que otro desarrollo. (Latouche, 2007:51)

No obstante, salirse de las estructuras del sistema no es algo sencillo, y estos “modelos de plenitud colectiva” que cita Latouche (2007), en la actualidad son más bien paradigmas utópicos en los debates académicos.

[...] (el Buen Vivir) es a menudo definido en términos de utopía, que debe orientar el camino hacia el «futuro utópico» (Ramírez 2010a: 135), o el oxímoron «utopía realista» (Ramírez 2010a: 128). El BV, «punto terminal ideológico» de Minogue, permite evocar la idea de complementariedad entre ideología y utopía y encarna los distintos tipos ideales de utopía del género de la tradición inventada del comunismo primitivo a cargo de ecologistas, intelectuales y asesores políticos, o, como señala Sánchez Parga (2011: 32), «en la manipulación de las tradiciones para arreglar el futuro». Un futuro que se dibuja con los perfiles de *Abundantia* (satisfacción de las necesidades), *Naturalia/Arcadia* (armonía con la Naturaleza), *Moralia* (creación de un ser humano virtuoso a través de un orden moral perfecto, mediante el proceso educativo) 26, *Millenium* (reivindicación de lo ancestral) y, en definitiva, *Utopia* (reforma de la sociedad mediante la acción del Estado, la Ciencia y el Derecho). Si «las sociedades requieren de ilusiones, no como engaños maquiavélicos, sino como proyecto de futuro que les permita cerciorarse de su presente fugaz» (Ramírez 2010a: 126), la ideología del BV, como en la dialéctica del amo-esclavo de Hegel, sirve para regular las expectativas remitiendo la liberación a la otra vida o, en la versión laica, al acto mismo de intentar su realización (de la Torre 2013: 38). Así, el PNBV 2013-17 inicia afirmando que «el Buen Vivir es nuestro horizonte» (SENPLADES 2013: 22), eco de la famosa frase de Eduardo Galeano de que «la utopía está en el horizonte», y, por tanto, sirve «para caminar». (Domínguez y Caria, 2014:35)

A pesar de todo, existen experiencias (no solo en Ecuador y Bolivia) de una Vida Buena o Buena Vida en diferentes países y regiones de las que se puede aprender, ampliar, trabajar en red y replicar. Los desafíos residen ahora, en visibilizar las problemáticas que encierran las alternativas y trabajar, en un nivel más práctico, en la articulación de sus relaciones e interacciones con el sistema hegemónico con el que, de momento, coexisten.

III.2. Los regímenes de representación, conocimiento y poder en los espacios de (re)producción social de la modernidad y el desarrollo en el Buen Vivir y el Vivir Bien.

Resulta necesario desvelar cuál es la realidad actual de un desarrollo, en “nuevos paradigmas” como el *Buen Vivir* ecuatoriano y el *Convivir Bien* boliviano, que sigue operando, sin, al parecer, replanteamientos profundos, siendo capaz de transformarse y adaptarse a “nuevas” formas de crecimiento que no encierran más que las viejas ideas hegemónicas maquilladas de sostenibilidad, apropiación y empoderamiento. Si realmente el desarrollo convencional ha dejado de tener sentido (Molina y Valenzuela, 2006:134), ¿lo adquiere al adornarse con matices o posicionamientos como *endo*, *etno*, *Buen Vivir* o *Convivir Bien*?, o ¿realmente puede configurarse como una ruptura epistemológica del sistema hacia un nuevo cambio social o transmodernidades?, ¿puede erigirse como un nuevo paradigma de desarrollo?

La(s) cultura(s) dominante(s) ha(n) 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.

Estas imágenes fabricadas 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. Este carácter se evidencia en la serie de transformaciones que ha sufrido la imaginería sobre los indígenas. Dichos discursos representacionales, tanto narrados como visuales, 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. (Muratorio, 1994:10, citado en Pequeño, 2007:15)

La fuerza y expansión de esta integración (asimilación, aculturación) ha ocasionado que muchos/as indígenas vayan incorporándose a estos patrones por una dinámica de supervivencia y por tener, de alguna manera, una voz. Sin embargo, coexisten, junto a esta asimilación cultural, infinidad de procesos heterogéneos de resistencia a la pérdida de sus respectivas identidades indígenas (Ortiz, 2009).

Históricamente en Ecuador, como en otros países de Latinoamérica, el sector social dominante ha tenido el poder de generar imágenes de los otros –y decodificar significados en ellas-. De hecho, hasta avanzado el siglo XX, las elites nacionales y el Estado definieron una imagen de nación y trataron de construir una identidad nacional, bajo la que el sector indígena aparecía como

sujeto de representación. Así, la constitución de la identidad individual blanco-mestiza y de la imagen nación ecuatoriana ha pasado por la incorporación de la diferencia en la representación “del Otro indio, exótico, aristócrata, bárbaro o idealizado buen salvaje”. (Konig, 1984; Hobsbawn, 1990, Muratorio, 1994:11, citados en Pequeño, 2007:15)

El contacto entre estas representaciones y resistencias va a conformar un abanico de interrelaciones e identidades en continua estrategia interna y externa. Para conocer estas relaciones conflictuales de estrategia es necesario adentrarnos en una reflexión en torno a las nociones y formas en que estos países y sus poblaciones eran concebidos y representados a través de la mirada de la modernidad con la intencionalidad de plantear en qué medida las resistencias enfrentadas en Ecuador y Bolivia tienen relación con “tradiciones de resistencia” ligadas a formas particulares en las que la modernidad fue impuesta en el medio cultural en el que llevo a cabo y sometiendo a una reflexión crítica “las posiciones que enfatizan la capacidad de elección y creación de los sujetos históricos en contextos dados” (Llanos, 2009:98).

La construcción de las representaciones e imágenes forman 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)

La imposición en América Latina de la modernidad en un *continuum* progresivo de civilización y desarrollo -con “éxitos” o “fracasos”-, permite comprender la larga duración de algunos de los procesos que han enfrentado estos Estados-nación y ver “los tipos de resistencia que se han planteado a la forma de modernidad impuesta” (Llanos, 2009:99). En este sentido, aunque Ecuador y Bolivia presentan realidades diversas y distintas, en ambos la modernidad fue implementada en el marco del “desarrollo de la división internacional del trabajo” presentándolo como la única alternativa frente a la “barbarie” colonial o indígena (Ibídem). “Este elemento común [...] en el marco del desarrollo capitalista internacional se conjuga con la relación con el imperialismo científico y cultural” (Ibídem). La expresión material de la modernidad capitalista se estableció, entonces, en el progreso de la industria y sus máquinas (alterando las formas de entender la temporalidad local indígena) transformando no solo las relaciones entre el individuo (en su dimensión económica y política) y el Estado, sino convirtiéndose en una forma de paradigma, al implicar “una forma de ver

tanto al individuo, como a su entorno, incluyendo, por supuesto, su pasado, presente y futuro y su relación con los otros” (Llanos, 2009:102).

En una perspectiva amplia, la modernidad y sus instrumentos de penetración durante el siglo XIX permitieron que las élites latinoamericanas encontraran los argumentos ideológicos y culturales para justificar el mantenimiento del status quo colonial y los cambios que le favorecieron, en lo que respecta al orden social. De ahí que esta modernidad del siglo XIX puede ser considerada una “Modernidad Oligárquica” que, a diferencia de la europea, se mostraba más reticente a otorgar concesiones a los sectores populares, debido a su distancia geográfica y política de los agitados meses de 1848 y de las lecciones políticas que estos dejaron a la burguesía europea”. (Llanos, 2009:102)

Retrocediendo en el tiempo y 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 Indios⁵⁴, 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, 1a figura es la de los “protectores de indios”, quienes representan a los indígenas, en lo jurídico y en lo político, frente a los funcionarios 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).

Discutir sobre el “indio” fue inscribirse en una posición al interior del campo de fuerzas -fundamentalmente de terratenientes-, sin embargo, todos ellos comparten una imagen generalizada sobre los indígenas: se los representó como “‘personas miserables’, gente que no está en condiciones de ejercer su derecho”, ignorantes e infelices. Su reconocimiento fue como tributarios, no como ciudadanos. (Polo Bonilla, 2009:132)

Una vez eliminado este 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

⁵⁴ 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).

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). Al carecer, la población indígena, de un discurso “dentro de los códigos del discurso de la ciudadanía del Estado nacional, tal como se va constituyendo en el siglo XIX” (Ibídem), necesita de esta red de intermediarios para poder ser representada. 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”, solo 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)

El Estado al suprimir el estatuto de “indígena tributario”, en 1857, extiende la noción de soberanía a todas las personas que habitan el territorio ecuatoriano. Esta abolición, sin embargo, significó para los indígenas el traslado de la “gestión estatal” a una “gestión privada”; a una modalidad más institucionalizada basada en los predicamentos del sentido común ciudadano, del habitus colonial. Este habitus se forma durante más de dos centenas por lo que aparece naturalizado, y por naturalizado, se hace invisible y atematisado, se convierte en algo que “simplemente es”. (Polo Bonilla, 2009:133)

La delegación de los/as indígenas a la administración privada significó ratificar el “micropoder hacendatario prevaleciente desde finales del siglo XVI”, esta vez, sin embargo, a través de nuevas figuras de autoridad pública, como el “teniente político” quien se erigirá como el articulador de “la nueva forma biopolítica del poder estatal”, de la hacienda y de las comunidades indígenas (Polo Bonilla, 2009:135). 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:

[...] aún continúan en la actualidad, a pesar del resquebrajamiento y de la desintegración de la dominación étnica desde la emergencia del movimiento indígena y del reconocimiento por parte del Estado de la pluriculturalidad del país, sin duda, con otros rasgos y con otro sistema de expectativas. Se ha dejado de ser “indígenas de la administración privada” y se busca ser ciudadanos e

individuos (La conquista de la individualidad es un camino trágico), sin embargo, las fronteras étnicas no se desvanecen ni se retiran, es un habitus que se lleva como una carga. Los indígenas que salen de sus comunidades, o que salieron de las antiguas haciendas, hacia las grandes ciudades (Quito o Guayaquil), despliega(ron) estrategias de inmersión en el mundo de la urbe. Las estrategias que se despliegan buscan evitar, en lo posible, formas de discriminación y exclusión sociales. Imponen a los comuneros inmigrantes un “travestismo físico” para “lograr una mimetización en las sombras del modelo ciudadano. De esta manera consigue mitigar la violencia ciudadana en los espacios públicos [...] pero permanece como indígena a la sombra de sí mismo. Estrategia de inmersión: vestirse como mestizos, urbanizarse, modificar las tonalidades de la voz, incluirse en alguna asociación, estudiar en universidades [...]. (Polo Bonilla, 2009:136)

Ni siquiera en los años sesenta, con la lucha de los huasipungeros⁵⁵, 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.

[...] si bien la población indígena irrumpe en lo público y cuestiona al Estado y al sistema político, ha pasado antes por un proceso tanto estructural como discursivo de adecuación al discurso de lo “estatal ciudadano”. Ha ocurrido todo un proceso social, económico, ideológico por el cual estas poblaciones, que tenían discursos mitológico-políticos, ahora hablan un discurso que es comprensible para el Estado nacional, siendo, paradójicamente, un discurso de diferencia. Pero es un discurso de diferencia dentro del mismo discurso de los ciudadanos. (Guerrero, 1997:63)

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 escuchados/as, es permanecer dentro del discurso y de las representaciones de la

⁵⁵ Huaspungu, n., porción de tierra que cultiva el indio en derredor de su choza. Huasipungueros/as; n., indígenas entregados/as en Encomienda, inicialmente (siglo XVI) o por costumbre establecida posteriormente e intercambiaban abastos por trabajo sin remuneración (Cordero Crespo, 2002 [1892]).

“noción ciudadana civilizatoria” (Guerrero, 1997). Este proceso civilizatorio ha construido a las y los indígenas a semejanza de la población blanco-mestiza y no hay una alternativa para operar fuera de él.

[...] El campo de la diferencia está dado por el campo de la ciudadanía que se ha construido, no podemos salir de este proceso histórico, no tenemos ni siquiera las nociones de una formación política distinta, que podría funcionar sin la idea de los ciudadanos libres iguales, fuera del sistema ciudadano. Hay estos dos elementos: efectivamente una ruptura de lo que ha sido el proceso de construcción del Estado nacional, y que reclama la integración de la diferencia en la ciudadanía; pero, sin embargo, ya la reivindicación ciudadana implica que se está en el universo discursivo de la ciudadanía. (Guerrero, 1997:64)

Aquí, Guerrero defiende que, lo que se pone en cuestión, solo es la formación histórica de una ciudadanía como resultado de una relación de conflicto con las poblaciones indígenas, pero no la noción misma de ciudadanía. Una ciudadanía que, como citaba anteriormente, en su pretensión de universalidad e igualdad, no reconoce a las y los indígenas como iguales. Para el autor, el sujeto indígena del pasado ya no existe, siendo otro sujeto diferente el que participa en la vida pública. Un nuevo sujeto indígena al que denomina ciudadano-étnico y que en sus lugares de (re)producción, construye significados de la diferencia (en una “clasificación binaria histórica” con el blanco-mestizo) en términos de inferioridad (Guerrero, 1997:64).

El problema está en que un sistema de dominación utiliza y crea la diferencia en términos de una inferioridad; por lo tanto, constituye al inferior y al superior. Aquí hay nuevamente un problema: al reivindicarse los indígenas como indígenas, paradójicamente, se insertan en un sistema clasificatorio que los ubica como inferiores. Entonces aparecería como si ellos estarían empujando aún más la diferencia como dominación. (Guerrero, 1997:65)

Finalmente, Polo Bonilla (2009) añade un sistema de representación a la clasificación que articula Guerrero sobre la población indígena argumentando que, en la actualidad, las y los indios han pasado de “ciudadanos-étnicos” a “sujetos-actores institucionales” a través de los mecanismos de la globalización y su aparato del desarrollo: “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)". Para el autor, es necesario tener en cuenta que:

[...] la participación de las ONG's y de las fundaciones en la gestación de una "conciencia étnica" y en la nueva "gestión multinacional" de las nacionalidades indígenas. Las ONG's establecen 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)

Por otro lado, asistimos en Bolivia, durante la segunda mitad del siglo XIX, a la generación de una amplia cartografía y estudios geográficos orientada 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 de occidente:

[...] durante la segunda mitad del siglo XIX se aprecian una serie de silencios o vacíos correspondientes a la no especificación cartográfica de los pueblos indígenas de las zonas interiores o los poblados no directamente integrados dentro de las redes entre ciudades, como tampoco se presenta con una simbología clara el tamaño de las ciudades o poblados. Estos silencios son un importante testimonio de la idea de tierras vacías, donde la ausencia (cartográfica, ergo "científica") de lo humano legitimaba la ocupación, la apropiación del espacio natural o el desprecio hacia éste. Los blancos silencios sobre la geografía boliviana, son apreciables en el fragmento de un mapa de Bolivia publicado en 1877 y como se puede ver, lo resaltado son las rutas y sus poblados... el resto desierto. Más aún los mapas donde aparecen los pueblos "atrasados", "salvajes" o "primitivos" constituyen la demarcación de los espacios por "civilizar". (Llanos, 2009:104)

Los estudios sobre el país boliviano pusieron énfasis 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).

Bolivia es un país con un excelente pasado, y, si es bien gobernado, probablemente un futuro próspero. Ningún otro Estado en Suramérica está dotado por la naturaleza con recursos iguales, y para utilizar esos posee una población numerosa de laboriosos Indios, cuya mano de obra en este momento no está aprovechada suficientemente, ni para ellos mismos, ni para su país. Tanto

los Quechuas como los Aymara bajo una buena administración resultarían invaluable o como cultivadores o como mineros [...] El secreto verdadero de la pobreza de Bolivia está en el espíritu revolucionario de su gente [...] El remedio para eso, de hecho el antídoto a la rebelión, está [...] en un aumento y mayor rapidez de los medios de comunicación, que también brindarían una ocupación para muchos holgazanes que están preparados de aprovechar cualquier oportunidad de mejorar su situación a través de la revolución. (Chaworth, 1877:215-216, citado en Llanos, 2009:106)

Como puede observarse, los indígenas son representados como “vagos”, “ociosos”, “indisciplinados”, “mano de obra” y, a la vez, como “rebeldes” y “revolucionarios”. Es preciso señalar cómo todos 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 economía⁵⁶:

Las dos razas [aymaras y quechuas] difieren en lengua y disposición; los Quechuas son una humilde, civil, si no serviles individuos, que beben su chicha y golpean a sus esposas en paz y tranquilidad, pero los Aymaras son más independientes, insolentes y sedientos de sangre y estos últimos son mucho más adictos al uso de licores ardientes. Sobre este aspecto vale la pena señalar que en ningún otro país fui testigo de tanto alcoholismo, especialmente en las clases bajas; ambos indios y mestizos, especialmente los últimos. Los indios son pequeños y delgados en físico, pero activos y capaces de soportar gran fatiga, especialmente en largas jornadas. (Chaworth, 1877:212, citado en Llanos, 2009:106-107)

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 relacionada con las actividades productivas artesanal y minera. Esta realidad dificultó a la élite boliviana aplicar políticas liberales que afectaban a las y los pequeños productores y que son “antecedente directo de las revueltas que apoyaban a Belzú” (Llanos, 2009:109). De este modo, para poder mantener el *status quo* que imponía la modernidad en los planos político-económico del desarrollo, esta élite boliviana construyó una “lógica marginalizante” donde las representaciones 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, 2009:109-110).

⁵⁶ De igual modo, es interesante observar como comienza una categorización de los pueblos originarios en dos etnias: quechuas y aymaras, invisibilizando al resto de las y los nativos.

Paralelamente a la imposición de esta modernidad y desarrollo, van a coexistir dos tradiciones de resistencia -una de base indígena y otra resultante de inequidades en procesos económicos, políticos, sociales e ideológicos contemporáneos- que se insertan en el proceso de integración del país al sistema capitalista mundial. Del mismo modo que en Ecuador las formas de resistencia han tendido a expresarse políticamente haciendo uso de elementos nacidos desde la propia modernidad contemporánea como partidos, sindicatos u organizaciones políticas, Bolivia sufre un proceso semejante. A pesar de que el peso de la población indígena constituyó una dura oposición a la modernidad, la necesidad de “hacerse entender” en sus demandas tuvo que formalizarse a través de una “ventriloquia” específica (Guerrero, 1997). En este proceso ventrílocuo 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 a una tradición de resistencia:

[...] la resistencia al *orden moderno y liberal* se expresó política y organizativamente en la “república artesanal del Tata Belzú” (1848-1855), consecuencia de una reacción de sectores mestizos e indios contra las políticas de Velasco y ligados a la producción artesanal, la agricultura y la minería que apoyaron al general Manuel Isidro Belzú, bautizado como el “Quijote mestizo”. En su gobierno la resistencia a la modernidad liberal se expresó en la intervención del Estado en la materia económica, pero al mismo tiempo no constituyó una cerrazón a la modernidad pues se buscó dejar atrás el peso colonial con una política de desarrollo de la educación y el desarrollo de oficios, profesiones y artes. Durante el siglo XX con una Bolivia inserta en la división internacional del trabajo, se aprecia que las tendencias críticas a la modernidad capitalista integraron básicamente una crítica nacionalista con elementos socialistas. La revolución de 1952 y el triunfo del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) marca un importante episodio dentro de las resistencias a la modernidad impuesta, pues movilizó a importantes sectores productivos, principalmente mineros que en muchas de sus propuestas políticas, como las Tesis de Llallagua, iban mucho más allá de lo pretendido por el MNR. Pero ya desde fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX se hacía presente la reflexión crítica a la “realidad” existente. (Llanos, 2009:213)

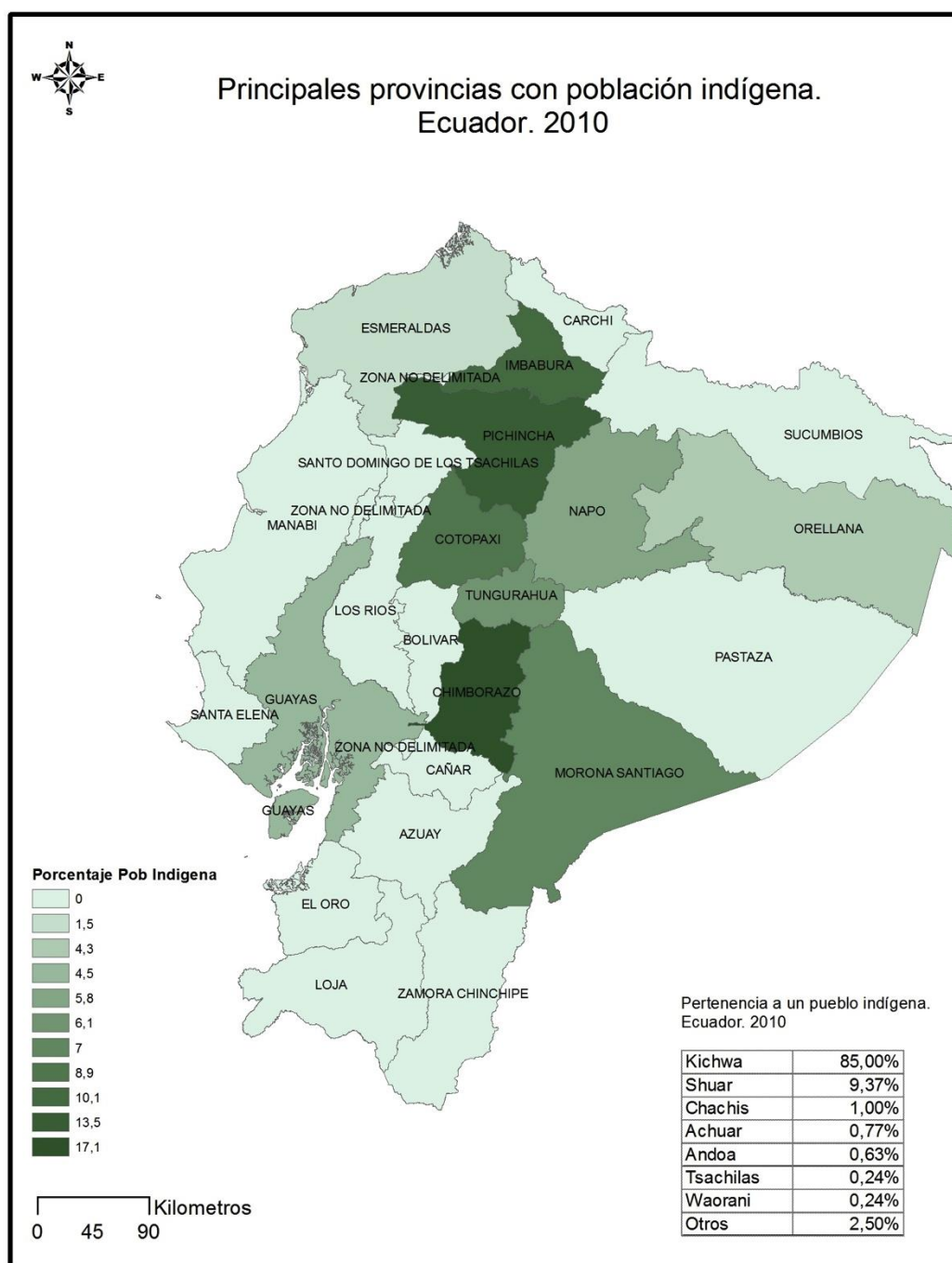
Derivado de lo anteriormente expuesto, se puede señalar que la modernidad (contemporánea) ha tenido un profundo calado tanto en Ecuador como en Bolivia, a pesar de haber enfrentado resistencias de diverso índole (especialmente una resistencia y lucha indígena). En este sentido, la modernidad no debe entenderse exclusivamente como la implantación de los “criterios y formas del sistema capitalista en sus manifestaciones más vulgares” (Llanos, 2009:116), es decir, como formas y medios de producción, sino que debe ser (re)pensado como un proceso más complejo que comprende formas específicas de ver y de “enfrentarse” al mundo que en cierta medida explica “la dependencia de los países para con las potencias que sirvió tanto para implementar e imponer la modernidad, como para resistirla y desafiarla” (Ibídem).

III.2.1. La politización de la identidad indígena

A través de la ventriloquía planteada por Andrés Guerrero, tanto en Ecuador como en Bolivia, la población indígena⁵⁷ ha logrado situar su condición socio-cultural política y económica en la esfera pública. Como consecuencia, en la actualidad, conceptos como *indígena*, *derechos colectivos*, *Sumak Alli Kawsay* o *Suma Qamaña*, están presentes en mayor o menor medida en las agendas políticas locales, nacionales e incluso en muchas internacionales:

⁵⁷ Del total de personas que viven en Ecuador, siete de cada cien (según los datos del INEC 2010) se autoidentifica como indígena (1.018.176 habitantes). Esta cifra presenta una diferencia significativa con la recogida en el censo de 2001, donde la población indígena se estimaba en 830.418 habitantes. En nueve años la población autodefinida como indígena se ha incrementado en un 22.6 % (187.758 habitantes). Este 1,018.176 está compuesto por un 50,9% (517.797) de mujeres y un 49,1% (500.379) de hombres que pertenecen a alguna nacionalidad (en porcentaje kichwa (85%), Shuar (9,37%), Chachis (1%), Achuar (0,77%), Andoa (0,63%), Awa (0,54%), Tsachilas (0,24%) y Waorani (0,24%)). En relación a su distribución, el mayor porcentaje de población indígena se sitúa en sierra ecuatoriana con un 68,2%, seguidamente en la región amazónica con un 24,1% y, por último, en la costa con un 7,6%. Profundizando en estas tres grandes regiones, podemos señalar que existen varias provincias con alta población indígena en la sierra ecuatoriana: Chimborazo (17,1%), Pichincha (13,5%), Imbabura (10,1%), Cotopaxi (8,9%) y Tungurahua (6,1%); en la región Oriental: Morona Santiago (7,0%), Napo (5,8%) y Orellana (4,3%) y en la zona costera: el Guayas (4,5%) y Esmeraldas (1,5%). Esta población indígena tiene una alta concentración en las zonas rurales (799.605 habitantes) en comparación con las zonas más urbanas del país (118.571 habitantes). La provincia con mayor población indígena rural es la provincia del Chimborazo (161.190 habitantes), seguido de las provincias de Imbabura, Cotopaxi, Napo, Tungurahua, Pichincha y Morona Santiago (INEC, 2001; INEC, 2010).

Mapa 1. Distribución de la población indígena por provincias. Ecuador, 2010



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del censo 2010 de Ecuador.

Sin embargo, este posicionamiento en el campo político no ha sido una cuestión sencilla, sino que es el fruto de un proceso inacabado de largas luchas y resistencias indígenas y campesinas en un primer momento, junto a otro tipo de movimientos

sociales incorporados paulatinamente (García Linera et al., 2005; Assies, 2006; Gutiérrez, 2008).

Ése es el debate actual en todo el planeta, los vientos nuevos que sopla el siglo XXI. ¿Y quiénes están aportando la “novedad” a las discusiones sobre el futuro de la amenazada especie humana? Los Pueblos Originarios, ni más ni menos. El proceso social, político y cultural que se desató en Bolivia en los últimos años y llevó al gobierno al primer presidente indígena de América así lo prueba. Como las Constituciones boliviana y ecuatoriana, fruto de un apasionado y realmente democrático transcurso de discusión de los distintos sectores sociales y políticos, hastadar forma a las primeras naciones multiculturales del continente. Y algo más fundamental aún: la boliviana habla dela suma kawsay, o “buen vivir” –el estado de armonía entre los hombres y la naturaleza– que viene acuñado a través de siglos de transmisión oral. La ecuatoriana va aún más allá y declara “los derechos de la naturaleza” frente a la depredación permanente que la civilización hegemónica ejerce sobre ella. (Férrandez, 2010 en Stavenhagen, 2010:6-7)

Como se ha señalado con anterioridad, durante los años noventa, en Ecuador y Bolivia se generó una concurrencia de movilizaciones y nuevos liderazgos sociales en un escenario de confrontación y lucha contra el Estado neoliberal y sus políticas. Según Van Cott (2005) y Martí i Puig (2008), el caso ecuatoriano se caracterizó por su organización unitaria y la existencia de una densa red de organizaciones como la Coordinadora de Movimientos Sociales y Organizaciones Sociales en 1995 y la CONAIE, mientras que el caso boliviano movilizaba una acción menos organizada aunque con mayor intensidad, continuidad y acción sociopolítica (Martí i Puig y Bastidas, 2012:21-22).

La protesta disruptiva y la toma de la capital –Quito– fueron el repertorio de acción colectiva principal de la CONAIE y lo que mayores logros generó en el Ecuador de los noventa. Después del mandato de Durán Ballén y de la crisis política con la que terminó su gobierno, el movimiento indígena en alianza con organizaciones urbanas, barriales y de género tuvo una gran capacidad de incidir en la vida política del país. El movimiento indígena, a mediados de la década de los noventa, se planteaba ingresar en la esfera política formal a través del partido político Pachakutik que se presentó a elecciones por primera vez en 1996 en alianza con el Partido Socialista y la Izquierda Democrática y logró alcanzar 75 puestos de representación popular. Otro hecho que demostraba su entrada en la democracia formal fue su activa participación en la Asamblea Constituyente de 1998 donde el movimiento logró el reconocimiento de las nacionalidades indígenas y una serie de derechos colectivos, así como la definición del Ecuador como Estado multicultural y pluriétnico. Sin embargo, el movimiento indígena, a pesar de su incursión en la vida política institucional, nunca abandonó la protesta en la calle. Es más, el ciclo de mayor intensidad en cuanto a movilizaciones

impulsadas por el movimiento indígena se dio a finales de los noventa y durante los primeros años de la década posterior. (Martí i Puig y Bastidas, 2012:23)

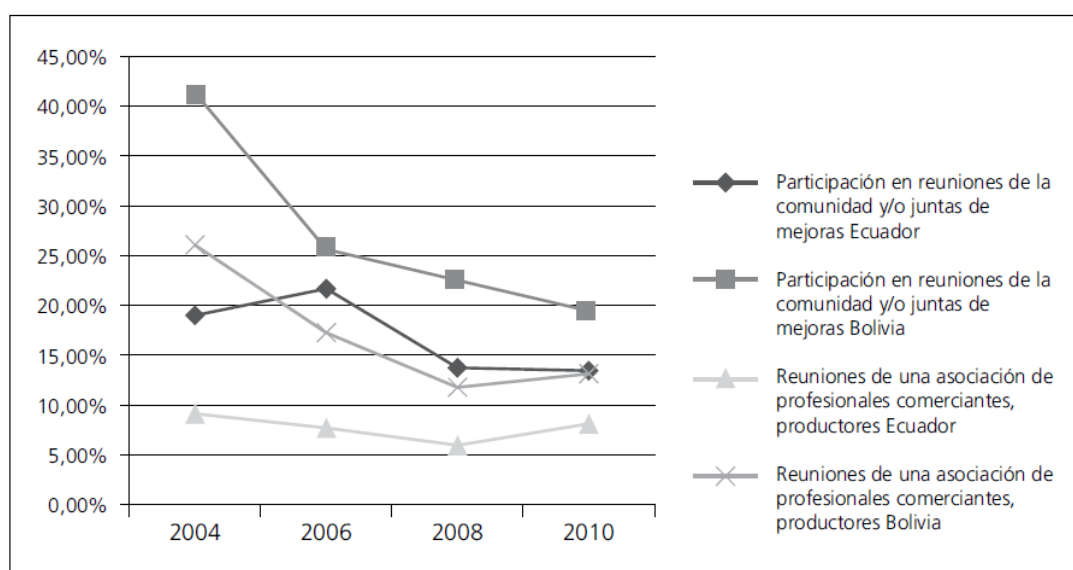
Los procesos de organización y movilización (intensificados durante la década de los noventa, pero de origen anterior) generaron a finales del siglo XX y a inicios del XXI un paulatino descrédito de los gobiernos neoliberales -que se habían gestado desde la transición a la democracia-, hasta conseguir su desaparición. Esta coyuntura política preparó el camino para la llegada al poder de dos proyectos políticos progresistas en Ecuador y Bolivia: Alianza País y Movimiento al Socialismo, ambos con un fuerte apoyo de bases sociales y con la intencionalidad de construir un Estado nacional de base popular (Panizza, 2009, citado en Martí i Puig y Bastidas, 2012:23). Martí i Puig y Bastidas (2012) señalan cómo a raíz de estos procesos de resistencia y movilización, el ascenso al poder de los gobiernos mayoritarios del MAS en Bolivia y de Alianza País en Ecuador “supuso un cambio crucial en la forma de ejercer el poder: se dio mayor énfasis a la presencia del Estado en el territorio, se pretendió acotar la discrecionalidad de actores privados nacionales y transnacionales, y se estableció una agenda inspirada en los reclamos populares del decenio anterior” (Martí i Puig y Bastidas, 2012:24). Como resultado, se intensificó la participación política de sectores que habían estado excluidos de las tomas de decisiones y que solo en raras ocasiones vieron representados sus intereses más allá de las luchas contra la pobreza. A raíz de estas políticas, se incrementó en la ciudadanía un clima de “mayor satisfacción, confianza y legitimidad respecto a la democracia⁵⁸” (Martí i Puig y Bastidas, 2012:24-25). No obstante, en el mismo período, se empieza a acusar un ligero descenso en la participación de las y los ciudadanos en reuniones comunitarias o en entornos asociativos, así como en movimientos de protesta. Martí i Puig y Bastidas (2012) recogen en dos gráficos de *The*

⁵⁸ El informe del Latinobarómetro del año 2011 muestra a Ecuador en el primer lugar de los países de América Latina, en confianza en el Gobierno, con una evaluación de un 62%. Aunque en Bolivia la cifra solo alcanza un 37%, supera en más de quince puntos la valoración de otros gobiernos anteriores al del 2006. Es necesario señalar que este nivel de confianza se ha visto, también influenciado por la “bonanza” económica derivada de la llegada de los gobiernos de Rafael Correa y Evo Morales en un ciclo de crecimiento económico regional. Desde 2003, en América Latina, el aumento del precio de las materias primas, la implementación de políticas con un notable énfasis en la lucha contra la pobreza y el saneamiento (relativo) de los sistemas financieros generaron un crecimiento notable. Asimismo, indicadores publicados por la CEPAL en el 2011 mostraron como Bolivia redujo la pobreza en un 12% desde el 2007 y como Ecuador era el tercer país con mayor crecimiento económico en América Latina (duplicó el promedio regional de crecimiento alcanzando un 8%) y había reducido, en el período 2006-2011, la relación del ingreso entre los más ricos y los más pobres en diez puntos (Martí i Puig y Bastidas, 2012:25).

Americas Barometer by the Latin American Public Opinion Project (LAPOP), varios ejemplos significativos del descenso de la participación de personas en reuniones comunitarias y organizaciones sociales y de la reducción de la participación en las protestas en los países de Ecuador y Bolivia. En el gráfico siguiente (gráfico 1) puede apreciarse el descenso existente en la participación ente los años 2004 y 2010 del porcentaje de personas que acuden, al menos una vez al mes, a los encuentros de carácter político señalados.

Según se muestra el gráfico 1, existe una tendencia hacia el descenso en la participación, que tan solo muestra un ligero repunte en el año 2010. El descenso más acusado lo encontramos en las reuniones de la comunidad y/o juntas de mejora en Bolivia cuyo nivel de participación en tan solo seis años se reduce a la mitad, de un 40% inicial en 2004 pasa a un 20% aproximadamente.

Gráfico 1. Participación en reuniones comunitarias y reuniones de asociaciones en Bolivia y Ecuador. Periodo 2004-2010



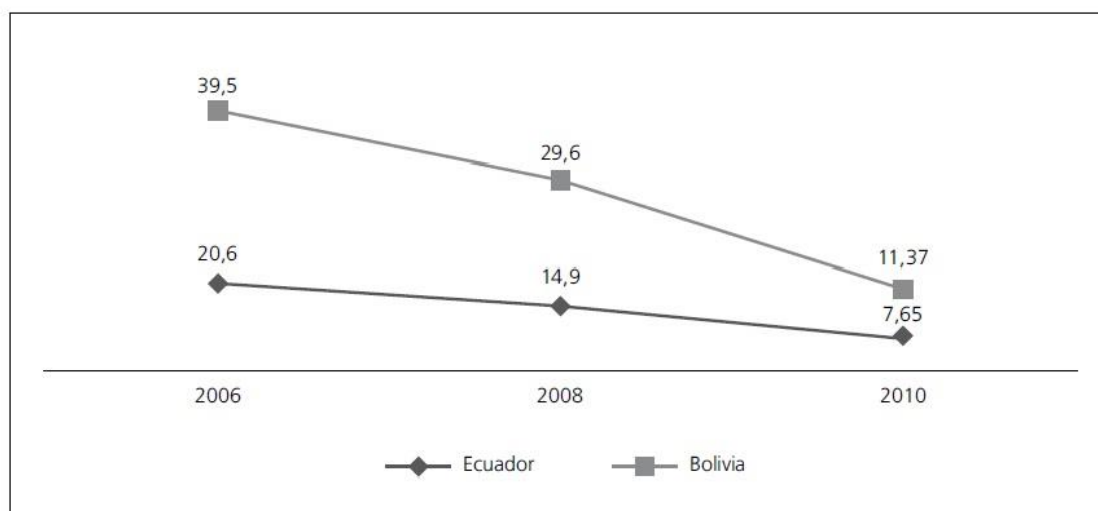
Fuente: The Americas Barometer by the Latin American Public Opinion Project (LAPOP). En (Martí i Puig y Bastidas, 2012:25).

Los casos señalados de reuniones de profesionales y/o comerciantes, a pesar de presentar, también, una reducción de sus niveles de participación, son mucho menos acusados que en los casos de participación comunitaria y de organizaciones sociales (el caso expuesto de Ecuador va de un 10% en el año 2004 a un 8% aproximadamente en

el año 2010. Asimismo, el caso de Bolivia pasa de un 26% en el año 2004 a un 13% aproximadamente en el año 2010).

En relación a los movimientos de protesta, se observa un comportamiento similar. En el último período, parece que este repertorio ha descendido en su intensidad, a pesar de tener, en ambos países, una articulación histórica de resistencia y de ser, estas protestas, uno de los elementos clave de la llegada al poder tanto de Rafael Correa en Ecuador como de Evo Morales en Bolivia (Pérez-Liñán, 2009). Para Martí i Puig y Bastidas (2012), una posible respuesta a estos dos procesos parte de la hipótesis de “la disipación del agravio” de quienes protestaban, como consecuencia de la asunción y respuesta de estos gobiernos a parte de las demandas planteadas, sin embargo, ambos autores/as coinciden en que la respuesta no es tan sencilla y entran en juego otros elementos y factores que es necesario analizar (Martí i Puig y Bastidas, 2012:26).

Gráfico 2. Participación en protestas en Bolivia y Ecuador. Periodo 2006-2008



Fuente: The Americas Barometer by the Latin American Public Opinion Project (LAPOP). En (Martí i Puig y Bastidas, 2012:26).

El gráfico anterior (gráfico 2) muestra el porcentaje de personas que han participado al menos una vez al año en protestas públicas entre el 2006 y el 2010 en Ecuador y Bolivia. Puede apreciarse que existe una clara dinámica descendente en ambos países, registrando una reducción en la participación de más de veinte puntos en Bolivia y sobre unos catorce puntos en Ecuador.

Buscando ampliar la respuesta que explique estos procesos, Martí i Puig y Bastidas se apoyan en las obras de Tarrow (1997) y de McAdam y Scott (2005) quienes defienden la hipótesis de que muchos actores políticos colectivos surgen gracias a la existencia de una estructura de oportunidades políticas (EOP) favorable en relación a: “la aparición de nuevos espacios institucionales, la presencia de inesperados aliados externos o el efecto de contagio de fenómenos internacionales que sitúen un tema determinado en el centro de la agenda política y se difunda” (Martí i Puig y Bastidas, 2012:26). De este modo, en la estructura de oportunidades políticas, la posibilidad de movilizarse va a depender más de las “oportunidades” que muestre el entorno que con otro tipo de factores sociales como los agravios, que son considerados una condición necesaria, pero no suficiente, para la surgimiento de movilizaciones (Ibídem). La nueva EOP que conformó el ascenso de MAS en Bolivia y de Alianza País en Ecuador generó tres elementos que incidieron directamente en la capacidad de movilización:

El primero apunta al reclutamiento por parte de los nuevos gobiernos, de una parte importante de sus cuadros, tanto líderes como militantes de las redes sociales que anteriormente se habían movilizado; por tanto, un sector de quienes organizaban la protesta ya no está en la calle sino en la gestión. El segundo elemento es el cambio o desaparición de aliados disponibles para la protesta debido a que los anteriores “promotores o protectores” de las movilizaciones se convirtieron en parte del Gobierno; al mismo tiempo, los nuevos actores disconformes con el Gobierno y dispuestos a protestar –en tanto que defensores del *statu quo* anterior– son poco atractivos para algunos sectores con larga tradición movilizadora (como es, por ejemplo, el movimiento indígena). El tercer y último elemento se refiere a la mayor permisividad por parte del contexto internacional -fruto del impacto del fenómeno de 11-S (Brysk y Shafir, 2007)- frente a las estrategias gubernamentales de contención de la protesta (léase mayor legitimidad para reprimir). (Martí i Puig y Bastidas, 2012:27)

Pese a la reducción en la participación organizativa y en los movimientos de protesta en estos dos países desde el año 2006 hasta el 2010, datos actuales revelan que existe un cambio en la dinámica de los procesos, habiendo aumentado el número de conflictos registrados por los medios y por otras organizaciones⁵⁹. La Fundación Unir en Bolivia y el Centro Andino de Acción Popular en Ecuador son las organizaciones que realizan un seguimiento a todos los conflictos registrados en los medios diariamente. Ambas fuentes manifiestan: “que gran parte de los conflictos están marcados por la oposición a

⁵⁹ Es necesario analizar esta información con cautela por las dificultades que puede generar la medición de conflictos en ambos países, donde la pugna entre los medios, las organizaciones y el Gobierno podría provocar una invisibilización o una sobredimensión de este proceso.

las políticas de cada uno de los gobiernos actuales y por la eclosión de conflictos de orden laboral, siendo los de orden laboral los fundamentales” (Martí i Puig y Bastidas, 2012:27).

En Bolivia, la conflictividad registrada hasta el 2009 en los medios se situó por debajo de la registrada en las décadas de los ochenta y de los noventa. A partir del año 2010, los niveles de conflictividad ascendieron hasta uno de los picos más altos registrados en su historia⁶⁰. De forma similar en Ecuador, según la revista *Ecuador Debate*, tanto 2010 como 2011 presentaron un fuerte repunte de la conflictividad⁶¹. Estas tendencias llevan a Martí y Puig y Bastidas (2012) a preguntarse si la alta conflictividad política actual que se vive en los dos países “puede ser el escenario de un nuevo ciclo de disputa política y de reconfiguración de la organización de las fuerzas sociales luego de un período de relativa calma” (Van Stekelenburg, Klandermans y Dijk, 2009, citado en Martí y Puig y Bastidas 2012:28).

En el marco de lo anteriormente señalado, pueden comprenderse los porqués de los descensos de las movilizaciones tras la llegada de MAS y Alianza País al gobierno de sus respectivos países. Sin embargo, resulta necesario profundizar un poco más en las razones del aumento y el carácter de la conflictividad que surge a partir del 2010 en Ecuador y Bolivia. Siguiendo el trabajo de investigación de Martí y Puig y Bastidas (2012), las razones de este cambio en la conflictividad pueden estar relacionadas con “la tensión entre *universalidad* y *particularismo* presente en las agendas políticas de los nuevos gobiernos” (Martí y Puig y Bastidas 2012:28). En este sentido, existe un problema en aunar las agendas globales (universales) de desarrollo y políticas públicas (financiadas a través de las *comodities* y al modelo neo-extractivista), con las agendas más particulares que critican abiertamente este modelo de desarrollo:

Es necesario recordar que un reto fundamental para estos dos gobiernos fue reconfigurar el Estado en su capacidad de responder al interés general. Es posible, por tanto, que el proceso de redefinición del Estado en su dimensión general universalista haya provocado nuevas tensiones y malestar en organizaciones y colectivos con demandas de tipo más particular. Así por ejemplo, puede haber ocurrido que el énfasis en las políticas de redistribución y justicia económica (de carácter más universalista) haya entrado en conflicto con otras demandas

⁶⁰ La Fundación Unir señala que el año 2011 registró el número más alto de conflictos en los últimos cuarenta y dos años en Bolivia con un total de 1300 casos de conflictividad recogidos.

⁶¹ La revista *Ecuador Debate*, recoge en el 2011 más de 300 conflictos, igualando así los picos más altos de los últimos treinta años.

vinculadas al reconocimiento identitario, a la diferencia de género o a la protección de determinados ecosistemas. (Martí y Puig y Bastidas 2012:28-29)

Para Fraser (2006) una de las problemáticas que enfrentan las democracias contemporáneas es la disociación entre las demandas de justicia social que apelan a la justicia redistributiva, por un lado, y las demandas de reconocimiento político de la diferencia por otro. Esto ha provocado tensiones entre actores que luchan por una mayor democratización y justicia y quienes luchan por una equidad y un reconocimiento de la diferencia⁶² (Martí y Puig y Bastidas 2012:29). Según Fernando Mayorga (2006):

En medio de crecientes dificultades, el gobierno de Evo Morales lidera un proceso de cambio caracterizado por la fuerza política de su partido y la indefinición de su proyecto de reforma estatal, que mezcla nacionalismo e indigenismo. Combinando una retórica radical con decisiones moderadas, el Movimiento al Socialismo decretó la nacionalización de los hidrocarburos, pero no estableció una ruptura total con las empresas extranjeras. Del mismo modo, aún no ha resuelto cómo definirá en la Asamblea Constituyente el conflicto entre las demandas de autonomías departamentales y las reivindicaciones de los sectores campesinos e indígenas. Para no sucumbir ante la polarización, el gobierno debe articular lo nacional-popular, lo cívico-regional y lo étnico-cultural en un nuevo proyecto hegemónico. (Mayorga, 2006:4)

En Ecuador, la necesidad de construir un Estado nacional ha chocado con la necesidad de conformar un Estado plurinacional⁶³. El débil impulso que se ha dado a los Consejos de Igualdad y a la articulación del 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

⁶² La movilización de sectores indígenas en Bolivia ha llamado la atención porque en el inicio de la administración de Morales la mayor parte de estas organizaciones estaba a su lado. “Cuando durante el mes de agosto de 2011, centenares de indígenas de las etnias moxeño, chimá y yuracaré iniciaron una larga marcha para exigir que el Gobierno parara la construcción de una carretera vinculada a un “megaproyecto” cuyo trazado pasa por el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS) muchos se sorprendieron” (Martí y Puig y Bastidas, 2009:29).

⁶³ En Ecuador, las protestas de los movimientos indígenas contra el gobierno de Correa fueron más esperadas: en primer lugar, Alianza País nunca tuvo una relación muy próxima con los movimientos indígenas y, en segundo lugar, no hubo un entendimiento entre Correa y ciertos sectores que defendían demandas indígenas y ambientales particulares desde el mismo proceso constituyente (Martí y Puig y Bastidas, 2012:29).

coyuntura actual de ambos países, la propuesta indígena “se debilita como alternativa al neoliberalismo” y es rebasada por el proyecto nacionalista actual de 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” (Ibídem).

En este contexto, los gobiernos de MAS en Bolivia y de Alianza País en Ecuador han tratado de dar respuesta a un tipo de demandas universalistas supeditando aquellas de corte más particularista. Estas acciones han generado nuevas protestas en movimientos “caracterizados por defender una identidad social específica” que dan respuesta, por un parte, al aumento de la conflictividad a partir del año 2010 y que caracteriza, por otra, a estas protestas actuales, como incapaces, por su propia definición de especificidad, de tener capacidad para convertirse en “grandes olas de movilización unitaria”, como los movimientos de los años noventa y los inicios de siglo XXI:

Así, a pesar del repunte movilizador, la dificultad de generar grandes movilizaciones retadoras puede radicar en tres elementos. Primero, la misma particularidad de los reclamos de los movimientos impide crear grandes redes y coaliciones; segundo, el cambio de la estructura de oportunidades políticas que se ha descrito en la sección anterior; y tercero, la durabilidad del éxito del modelo económico neodesarrollista, acompañada de una política social, económica y fiscal, con el que los gobiernos de Morales y Correa pueden satisfacer reclamos universalistas y extender la presencia del Estado a lo largo del territorio nacional [...] El nuevo escenario de disputa que se presenta en un futuro inmediato va a caracterizar la formación discursiva y organizativa de los colectivos y movimientos sociales en estos dos países. Esta definición será fruto de la nueva estructura de poder del Estado y de los recursos que éste consiga obtener para dar respuesta a los reclamos de la ciudadanía. (Martí y Puig y Bastidas, 2012:30-31)

Siguiendo esta línea, es necesario analizar cómo está compuesta esta “especificidad” identitaria y cuáles son los mecanismos que reproduce en el contexto actual, para no poder generar un movimiento articulado de protesta representativo y de impacto generalizado.

III.2.2. La construcción identitaria etnia-clase-género en el Buen Vivir y el Convivir Bien: la exportación y mitificación de las desigualdades occidentales en el contexto desarrollista de Ecuador y Bolivia

Al hablar de representaciones e imaginarios sobre lo indígena, no podemos ignorar su interrelación con otras construcciones que también lo “definen”, pero que, muchas veces quedan invisibilizadas en un discurso generalista y homogeneizador de unas realidades que no son tan “reales” ni tan “iguales”. En esta línea, la construcción tripartita etnia-clase-género se presenta como un punto de partida de análisis mucho más adecuado para profundizar en el conocimiento de la conformación de las identidades en los contextos ecuatoriano y boliviano.

Cuando hablamos de etnia nos referimos, fundamentalmente, a comunidades cuyos integrantes poseen unas costumbres, una religión, una lengua y unas tradiciones comunes, con una concepción de solidaridad colectiva y una cultura propia. En palabras de Guillermo Bonfil: “La memoria histórica es consustancial a la identidad étnica y a su expresión política: la etnicidad. La conciencia étnica [...] reclama el derecho a la diferencia y a la supresión de la desigualdad. La conciencia histórica, entonces, no sólo debe dar cuenta del origen de la diferencia sino también del origen y desarrollo de la desigualdad” (Bonfil, 1984:238). En Ecuador, la asambleísta del partido político Pachacutik, Lourdes Tibán, define como población indígena a las “colectividades originarias, conformadas por comunidades o centros con identidades culturales que les distinguen de otros sectores de la sociedad ecuatoriana, regidos por sistemas propios de organización social, económico, político y legal” (Tibán, 2001:35). Es un concepto en continua construcción que se mueve en la frontera de lo indígena y lo mestizo sin encontrar una definición ni unos límites precisos, sin embargo, la identidad se percibe a través de las prácticas y vivencias cotidianas, mediante la autodefinición, en los lazos comunitarios, en la organización social, en su interacción con la naturaleza: “vivir para la tierra, no vivir de la tierra” (Ibídem).

Por otro lado, al intentar precisar el concepto de clases sociales en América Latina, es necesario comprender que, dichas clases sociales, se conforman a través de diferentes procesos de lucha de clases. Clase, conciencia de clase y lucha de clases forman parte de un conjunto indisociable. Las clases sociales constituyen el núcleo que explica el trasfondo de los proyectos políticos, de las manifestaciones culturales, de la ideología y

del modo de vida. “Las clases sociales constituyen las infraestructuras de las visiones del mundo” (Goldmann, 1983:100).

Finalmente, por género entendemos la construcción social y cultural que define las diferentes características emocionales, afectivas, intelectuales, así como los comportamientos que cada sociedad asigna como propios y naturales de hombres o de mujeres (Gamba, 2008). El género, como categoría relacional, incluye las interacciones de los dos sexos, confiriéndoles el mismo valor, independientemente del sexo. En el caso de las poblaciones indígenas identificamos las relaciones de género como el comportamiento culturalmente apropiado para cada sexo (resultado de una construcción cultural propia) que se encuentra, a su vez, supeditado a una apropiación de comportamientos impuestos por las sociedades denominadas hegemónicas.

Estas tres categorías articulan, en gran medida (aunque no exclusivamente), la identidad de los pueblos ecuatorianos y bolivianos y conforman muchas de las desigualdades existentes. Sin embargo, su interrelación no es simétrica ni está exenta de disputa. Como hemos visto anteriormente, la autoidentificación indígena tiene un gran peso, al igual que va a tenerlo la clase social, y las interacciones de género, a su vez, van a determinar una posición, aún más concreta, de hombres y mujeres en los distintos espacios de la sociedad y la cultura.

En Ecuador y Bolivia, a pesar de la relevancia de este trinomio, (explotación colonial, discriminación étnica y dominación masculina), existen otras asimetrías que van a complementar los procesos de discriminación como son: el acceso desigual a tierras y propiedades, a los recursos y a las oportunidades educativas y laborales. Estas asimetrías, aunque interrelacionadas (y derivadas) con la clase, la etnia y el género, pueden resistir incluso cuando se elimine el trato discriminatorio. A través de un proceso histórico complejo, campesinos/as, indígenas y mujeres poseen un menor nivel de estudios (o estudios de menor calidad), poseen las peores tierras y viven en las regiones más inhóspitas. Es decir, que estas personas, están en desventaja porque, además de tener que enfrentarse con la exclusión directa que sufren por etnia, clase o género, tienen que luchar contra los obstáculos derivados y acumulados históricamente. Además, dichos obstáculos son menos visibles y es más difícil actuar sobre ellos porque no se trata de una relación de discriminación directa, donde están claros los mecanismos de exclusión, sino más bien, de una ausencia de oportunidades, de una suma de acciones por omisión sin un responsable directo.

Aunque a lo largo de la historia, estos dos mecanismos de exclusión se han retroalimentado y relacionado, en Ecuador y Bolivia (y en el resto del mundo), parecen haber tomado protagonismo estas formas de discriminación “indirectas”. El avance a través de los sistemas democráticos y la protección de los derechos humanos ha permitido eliminar muchas situaciones de exclusión directa por motivo de etnia, clase o género, pero enfrentarse a mecanismos que no pueden paliarse con medidas jurídicas, sino mediante instituciones eficientes, con la inversión de grandes recursos y la puesta en marcha de programas sociales de larga duración, es aún una asignatura pendiente de los Estados boliviano⁶⁴ y ecuatoriano (Reygadas, 2004:92).

A pesar de la interrelación de todos estos procesos y mecanismos de exclusión, es necesario analizar más profundamente aquel que crea siempre, una subalternidad más, es decir, una discriminación añadida. Este mecanismo se llama dominación masculina y la *subalternidad* que conforma es la de *mujeres*. En el acceso a recursos y oportunidades, las mujeres ocupan una posición de desventaja, por el hecho de ser mujeres. Podemos observar el resto de mecanismos de discriminación y siempre podemos agregarle un añadido más: mujeres. En las estadísticas son las más pobres, las que carecen de estudios, de propiedades, incluso las que tienen más hijos (curiosamente, debe ser que los hombres no participan de esto) y perpetúan con todo ello, esa condición de desventaja.

Sin embargo, a pesar de los planteamientos que posicionan a las mujeres como meros sujetos pasivos o como víctimas sin capacidad de acción, existe una realidad que nos muestra cómo las mujeres son cruciales en el proceso de resistencia étnica indígena, tanto contra el discurso dominante que niega esta identidad como contra la subordinación de género. Ellas son la otredad de la otredad, pero tienen mucho que decir. A pesar de que las narrativas y categorías de análisis patriarcales han enterrado buena parte de la participación de las mujeres, esta puede visibilizarse (pasado y presente) a través de la recolección y análisis de la historia oral y la memoria personal y colectiva sobre eventos, tradiciones, movimientos y cotidianeidad en la comunidad o en la sociedad. Su importancia la observamos en la reproducción biológica y cultural

⁶⁴ El desarrollo de prolongadas políticas neoliberales en Bolivia son también causa y efecto de sus desigualdades. Causa, porque las características de esas políticas contribuyeron a acrecentar esta desigualdad de ingresos y efecto porque sólo en sociedades tan desiguales, donde las élites ejercen tanto poder sobre el Estado, se podían desarrollar estas políticas durante tanto tiempo.

del grupo étnico, jugando roles destacados en ciertas formas de culto a los/as antepasados/as, liderazgos políticos, en la producción de comida tradicional (aspectos claves en el mantenimiento de la identidad indígena) y en la vital participación de las mujeres en la lucha por la recuperación de las tierras ancestrales (Torres, 2004:2).

Existen muchos trabajos sobre las formas de resistencia a la asimilación estatal, pero muy pocos tienen en consideración la participación específica de las mujeres en este lucha (también en la de clase). Del mismo modo, encontramos muchos estudios sobre la subordinación de las mujeres, pero muy pocos ponen en tela de juicio la opresión de género dentro de los grupos étnicos. Pareciera que visibilizar esa subordinación minara la validez de la lucha étnica en su conjunto. Cuando “las mujeres hablan” el punto de referencia de la lucha cambia (Mallón, 1996:178). El sesgo androcentrista en las ciencias sociales ha ocasionado la incapacidad de los investigadores e investigadoras sociales para reconocer la participación de las mujeres en las movilizaciones sociales, no porque no participen, sino porque las formas en las que lo hacen no les parecen importantes.⁶⁵ En otras ocasiones se silencian las voces de las mujeres al tratarlas como prolongaciones (consortes) del sujeto social masculino (Mallón, 1996:180). Esta problemática se ve acentuada cuando no se presta atención a cómo las expectativas patriarcales -en relación a comportamientos apropiados de género-, afectan el desempeño social de las personas. El resultado final es que estas teorías y metodologías de análisis contribuyen a la marginación de las mujeres a través de la negación de su protagonismo.

En numerosas sociedades indígenas la diferenciación entre sexos es claramente visible (en roles, vestimenta, tareas y actividades definidas como femeninas y masculinas). No obstante, se aprecia un cambio lento y paulatino en las relaciones de género (derivado de cambios en el acceso y control de los recursos y de transformaciones socioeconómicas). Las mujeres indígenas tratan de articular ciertos tipos de autonomía y autorepresentación, intentan configurar espacios propios de poder y prueban accesos a recursos y tecnologías hasta ahora fuera de su alcance. ¿Dónde quedan aquí los principios de reciprocidad y complementariedad? La entrada de las mujeres indígenas en la esfera pública internacional ha acelerado el proceso de reconocimiento y valoración (aunque sigue pareciendo que sin salir del ámbito doméstico no hay nada),

⁶⁵ Un ejemplo de esto lo encontramos en las resistencias que plantean las mujeres de vestirse o no con ropa étnica y/o en hablar o no la lengua étnica.

venciendo el imaginario de pobreza e invisibilidad como actora en el desarrollo. Esta inclusión (llamada avance) les ocasiona duras críticas de sus homólogos indígenas masculinos, de sus propias congéneres y, en el caso de tener familia, una jornada laboral que se amplía a catorce horas diarias entre la esfera pública que han alcanzado y el ámbito doméstico que nunca han abandonado.

En Ecuador, las condiciones de exclusión y marginalidad se concentran sobre la población indígena por conformar históricamente el segmento de la población que fue (y es) considerado como “menor de edad” o “raza inferior” y sin participación en el Estado-nación en calidad de ciudadanos/as (Chisaguano, 2006), de igual modo, el problema de la inequidad social que enfrentan las mujeres indígenas en el interior del propio grupo en relación “con arraigadas construcciones culturales y sociales, que atribuyen lugares y valores jerárquicamente definidos en la sociedad” (OIT, 2003:86) es indiscutible. Los roles que asumen las mujeres están marcados por costumbres e ideales “ancestrales” que han construido procesos de: “diferenciación de la esfera pública y privada [...] porque el ejercicio del poder y el prestigio están asociados con el varón, si la mujer se arriesga a invadir el espacio público, corre el riesgo de convertirse en eso justamente, en una mujer pública” (Ruiz Pérez, 1997:10). De este modo, los espacios públicos están reservados a los hombres, mientras que los privados siguen siendo designados para las mujeres. A pesar de participar, de igual modo que los varones, en las luchas por la reivindicación de sus derechos, en la práctica se enfrentan a resistencias culturales que las excluyen en sus propias comunidades, limitando su accionar a lo privado. La mayor parte de las veces se encuentran al margen de la toma de decisiones en su propio beneficio, adscritas a espacios comunitarios con roles estrictamente de mantenimiento del hogar o de suma al ingreso familiar (INEC, 2010). Incluso mujeres lideresas, con un status particular dentro de la comunidad, se enfrentan a enormes retos para conseguir equilibrar y conciliar las diferentes escalas de participación política y las atribuciones que corresponden a sus roles como mujeres.

A través del análisis de los datos recogidos en el Censo de Población y Vivienda 2010 y mediante la pregunta específica: “¿Cómo se identifican según su Cultura y Costumbres?” (INEC, 2010), se observa que, de cada 1.000 mujeres ecuatorianas 726 se identifican como Mestizas, 71 como Indias, 68 como Montubias, 61 como Blancas y resto como Afroecuatorianas, Mulatas y Negras (ver tabla 1). Específicamente, del total de personas que viven en Ecuador, siete de cada cien (según los datos del INEC) se autoidentifica como indígena (1,018.176 habitantes). Esta cifra presenta una

diferencia significativa con la recogida en el censo de 2001, donde la población indígena se estimaba en 830.418 habitantes. En nueve años la población autodefinida como indígena se ha incrementado en un 22.6 % (187.758 habitantes).

Tabla 1. Autoidentificación étnica, mujeres. Ecuador. Tabla de frecuencias⁶⁶.

AUTODEFINICIÓN	PROPORCIÓN
Indígena	0,071
Afroecuatoriana	0,042
Negra	0,009
Mulata	0,019
Montubia	0,068
Mestiza	0,726
Blanca	0,061
Otra	0,003
Total	1,000

Fuente: Elaborado por E. Camacho. INEC Ecuador. Censo 2010

Este 1,018.176 está compuesto por un 50,9% (517.797) de mujeres⁶⁷ y un 49,1% (500.379) de hombres que pertenecen a alguna nacionalidad (en porcentaje kichwa (85%), Shuar (9,37%), Chachis (1%), Achuar (0,77%), Andoa (0,63%), Awa (0,54%), Tsachilas (0,24%) y Waorani (0,24%)). En relación a su distribución, el mayor porcentaje de población indígena se sitúa en sierra ecuatoriana con un 68,2%, seguidamente en la región amazónica con un 24,1% y, por último, en la costa con un 7,6% (INEC, 2001; INEC, 2010).

En contextos de inserción social y laboral, existen tres factores que van a influir directamente en el grado en que estas mujeres indígenas van a interaccionar en estos dos ámbitos: el acceso a la educación, el nivel de instrucción y el uso del español (INEC, 2006). Al analizar los datos de las condiciones de empleo según grupo ocupacional por sexo, se observa que las mujeres ocupan mayoritariamente puestos de trabajo menos cualificados o sin cualificación como trabajadoras de los servicios; los

⁶⁶ No ha sido posible realizar un análisis comparado con censos anteriores ya que en el censo de Ecuador de 2001, no existen datos sobre adscripción a pueblos originarios desagregados por sexo y en el censo de 1990 no existe la categoría “autodeterminación”. Esta situación imposibilita una comparación precisa.

⁶⁷ La mayor parte de los datos existentes no hacen un análisis desagregado por sexo más allá de la autoidentificación y cuando lo hacen es muy complicado cruzar los datos en la base del Censo 2010.

trabajos más “duros” son ejercidos por los hombres como operadores de instalaciones y maquinaria, como oficiales, operarios y artesanos de artes mecánicas y de otros oficios (INEC, 2007:18). Los datos de ENEMDUDdic2006 muestran una situación muy desfavorable de las mujeres indígenas con respecto a los hombres de su mismo grupo étnico, situación relacionada con su bajo nivel educativo (ver tablas 2 y 3) y un tradicional acceso a empleos precarios, no siempre remunerados, y a una escasez de acciones llevadas a cabo para paliar esta inequidad. Aunque el promedio de analfabetismo en Ecuador se sitúa en el 6,8%, la población indígena alcanza un 20,4%. Al desagregar estos datos por sexo, el analfabetismo en mujeres indígenas llega al 26,7%, concentrándose en mujeres de más de 50 años de edad (INEC, 2010).

Los mayores porcentajes de las mujeres indígenas se encuentran en condiciones de subempleadas visible e invisibles en el sector agrícola o en el informal dedicadas al comercio y la agricultura, lo que acrecienta la precariedad de su trabajo, debido al factor educación, considerando que la educación se ha constituido en un medio de consecución de un empleo adecuado, que termina adjudicando los cargos de jerarquía a quienes si han logrado superar un nivel de educación óptimo, aunque tengan las mismas capacidades profesionales que los hombres. El alto porcentaje de las mujeres que se dedican al trabajo familiar no remunerado, especialmente en el sector rural, perennizan la dependencia de éstas hacia los hombres, sin posibilidad alguna de que puedan reivindicar el derecho a un empleo digno que le ayude combatir su situación de pobreza y marginación”. (INEC, 2007:18)

Asimismo, la marginación que soportan las mujeres al hablar solo su lengua indígena, ha impulsado a las mismas a optar por un bilingüismo donde el uso del español facilita el acceso a la educación y a un empleo digno, reduciendo la exclusión por un lado, pero socavando la preservación de una lengua indígena que queda reducida a espacios privados, por otro. En relación al acceso a la educación, en la tabla 2 podemos apreciar, a través de los datos que ofrece ENEMDUDic2006⁶⁸ que, del total de población masculina y femenina representada como analfabeta (las mujeres doblan a los hombres en cifras). Sin embargo, es necesario señalar que, la tendencia de la muestra en los

⁶⁸ Se han utilizado complementariamente los datos de la ENEMDU de diciembre de 2006 (a pesar de no ser unos datos recientes) ante la dificultad de procesar la información desagregada del censo 2010 en relación a las mujeres indígenas (los datos generales de población por sexo no coinciden con los datos de autodeterminación). Asimismo, los datos del Sistema de Indicadores de las Nacionalidades y Pueblos indígenas del Ministerio de Coordinación Social y los datos de la Comisión Nacional de Estadísticas para los Pueblos Indígenas, Afroecuatoriano y Montubio (CONEPIA), están, también, obsoletos y no desagregados, la mayor parte de las veces, por sexo.

grupos de edad más bajos, el porcentaje femenino de analfabetismo se sitúa, por debajo del masculino ([15-20) mujeres 6, hombres 7; ([20-25) mujeres 9, hombres 10; ([25-30) mujeres 12, hombres 13). Tabla 2). Este descenso de los niveles de analfabetismo puede interpretarse, a partir de las políticas públicas implementadas en Ecuador en lineamiento con los Objetivos del Milenio, como un éxito de estas políticas en posibilitar un creciente acceso de las mujeres a todos los niveles educativos. No obstante, las mujeres mayores siguen presentando niveles muy altos de analfabetismo. Aunque el mayor porcentaje de este analfabetismo se concentra en el rango de edad de más de 30 años, -representando, en el caso de las mujeres un 93.1%, y un 91.1% para los hombres- los datos señalan que las personas del grupo de 65 años y más de edad, son las más afectadas, representando el 45.7% de hombres y el 30.4% de mujeres (un dato femenino que llama la atención al ser bastante más bajo que el masculino. Sin embargo, es necesario recordar que los datos de población absoluta de población analfabeta de las mujeres duplica a la cifra de los hombres).

Tabla 2. Población indígena analfabeta según grupo de edad y sexo. Ecuador

Edades	Analfabetismo femenino	Analfabetismo masculino	Edades	Analfabetismo femenino	Analfabetismo Masculino
[15-20)	6	7	[60-65)	101	64
[20-25)	9	10	[65-70)	131	82
[25-30)	12	13	[70-75)	157	108
[30-35)	15	15	[75-80)	184	120
[35-40)	1	17	[80-85)	204	129
[40-45)	27	21	[85-90)	223	129
[45-50)	39	27	[90-95)	244	133
[50-55)	57	36	(95-99)	275	131
[55-60)	73	47	100 y más	320	138

Fuente: Elaborado por ENEMDUDic2006.

La ENEMDUDic2006 profundiza en el análisis de estos datos señalando que, del total de la población indígena analfabeta, el 15.5% (25.752 casos) pertenece al grupo de quienes no saben leer ni escribir, pero que, sin embargo, aprobaron algún nivel de

instrucción (analfabetismo funcional). Las mujeres “contribuyen con mayor porcentaje (67.8%) a este tipo de analfabetismo, son las que generalmente residen en las comunidades rurales dedicadas a tareas domésticas y agrícolas, mientras que los hombres representan un porcentaje menor (32.2%), por su temprana integración al ámbito urbano por efectos de la migración” (INEC, 2007:8).

Esta situación visibiliza las deficiencias técnicas y pedagógicas presentes en los sistemas de educación, que priman el aprendizaje del alfabeto sobre el hábito de la lectura y la transmisión oral (tradicionalmente mantenida por las mujeres), acentuando, de este modo, las dificultades a la hora de leer y escribir.

Tabla 3. Mayor nivel educativo alcanzado, autodeterminación indígena, por sexo. Ecuador

	Mujeres	Hombres
Superior	1,9	2,8
Secundaria	17,9	24,8
Primaria	52,3	57,7
Ninguno	26,9	14,7

Fuente: Elaborado por INEC Ecuador. Censo 2010

Como puede observarse en la tabla 3, el nivel de instrucción alcanzado por las mujeres indígenas es inferior en cualquiera de los tramos educativos (primaria, secundaria y superior) al de los hombres, siendo esta situación especialmente evidente en la categoría “ninguno” donde las mujeres indígenas se sitúan por delante de los hombres con un 26,9%. Este menor acceso a la educación va a ser determinante en su incorporación al mercado laboral, quedando adscritas a trabajos (ocupación) con una mayor precariedad que sus compañeros indígenas varones. En relación a esta ocupación, el Censo 2010 (tabla 4) nos muestra cómo el sector mayoritario donde se inscriben las mujeres se encuentra en el ámbito privado, con un 31,1%. Le sigue, en orden de relevancia, las mujeres que trabajan por cuenta propia con un 29,8% y aquellas que trabajan en el sector público con un 12,9% (INEC, 2010). Aunque las categorías utilizadas invisibilizan los datos de la calidad ocupacional (agrupando una multitud de trabajos precarios en “sector privado”, por ejemplo), la tabla 4 presenta en

una tabla de frecuencias, algunos datos sobre las ocupaciones de las mujeres indígenas en Ecuador.

Tabla 4. Ocupación de la Población Femenina. Tabla de frecuencias. Ecuador

Ocupación	Proporción
Empleada del Estado	0,129
Empleada del sector privado	0,311
Jornalera o peonas	0,036
Patrona	0,033
Socia	0,010
Cuenta propia	0,298
Trabajadora no remunerada	0,018
Empleada doméstica	0,099
No declarado	0,065
Total	1,000

Fuente: Elaborado por INEC Ecuador. Censo 2010

Sumado al tiempo de ocupación remunerado de las mujeres, observamos otros usos del tiempo, que van a conformar la cotidianidad de una larga jornada de trabajo productivo y reproductivo femenino. Esta carga de trabajo reproductivo añadido, como puede apreciarse en la tabla 5, es bastante mayor que la carga masculina, llegando a reflejar una diferencia de 16 horas a la semana entre unas y otros. Aunque el tiempo empleado a la semana en lo personal es similar (100 horas los hombres, 96 horas las mujeres), el tiempo reproductivo en el hogar es muy desigual (7 horas los hombres, 23 horas las mujeres). A pesar de que las mujeres en Ecuador se han incorporado al mercado laboral –principalmente remunerado-, y tienen jornadas completas de trabajo fuera de casa, siguen siendo las que se ocupan, casi exclusivamente, de los trabajos reproductivos en el hogar, en especial con lo que tiene relación con el cuidado de personas (niños/as y ancianos/as), esto sigue impactando en las horas “libres” de estas mujeres, contabilizando jornadas de trabajo -productivo y reproductivo de más de 14 horas al día-, (Paredes, 2008).

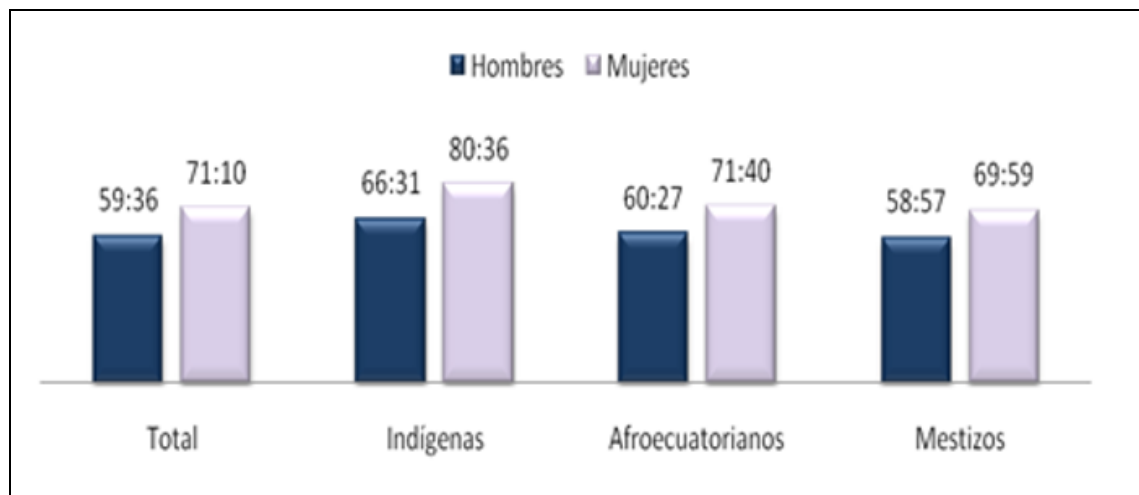
Tabla 5. Uso del tiempo por semana de los hombres y las mujeres en Ecuador

	Actividades	Hombres	Mujeres
Tiempo reproductivo	Arreglo del hogar	2	4
	Compra	1	2
	Arreglo de ropa	1	4
	Preparación de alimentos	2	10
	Cuidado de niños/as y/o ancianos	1	3
	Ayuda en las tareas escolares	0	1
Total		7	23
Tiempo personal	Dormir	56	56
	Tiempo libre	23	21
	Cuidado personal	16	16
	Desplazamiento al trabajo o escuela	5	3
Total		100	96

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleo. Marzo 2012.

Estas dieciséis horas más de trabajo femenino en Ecuador no se distribuyen de una forma “homogénea”, sino que, una vez más, las mujeres indígenas (en un binomio “género y etnia” muy relacionado con la falta de recursos), van a soportar el mayor peso de la carga global de trabajo. En el siguiente gráfico (gráfico 3) pueden apreciarse claramente estos datos. Las mujeres indígenas superan en aproximadamente 10 horas semanales la carga de trabajo sobre mujeres afrodescendientes y mestizas (80:36, 71:40 y 69:59 respectivamente). En este sentido, la occidentalización de la sociedad ecuatoriana y la incorporación de las mujeres (principalmente mestizas) al trabajo asalariado, hace que las mujeres indígenas asuman gran parte del trabajo reproductivo de estas mujeres mestizas, asumiendo las jornadas laborales (productivas y reproductivas) más largas y duras (Paredes, 2008).

Gráfico 3. Carga global de trabajo semanal por autoidentificación étnica



Fuente: Elaborado por la Unidad de Procesamiento de la Encuesta Nacional Uso del Tiempo. INEC 2010.

Esta tercera jornada de trabajo que, en el caso de las mujeres indígenas, la mayor parte del tiempo tiene muy baja remuneración o no tiene remuneración alguna, está convirtiendo la cotidianidad en un esfuerzo y agotamiento continuo que no recibe ningún tipo de consideración, valoración o intención de cambio. No obstante, las mujeres van adquiriendo y ratificando espacios de poder mediante su participación en el espacio público y su retroalimentación en el espacio privado mientras comienzan a exigir que el trabajo reproductivo sea compartido con los hombres (Chisaguano, 2006). Siguiendo los planteamientos expuestos en el caso ecuatoriano, en Bolivia, cada sujeto (colectivo o individual) del imaginario indígena boliviano se ha construido en oposición, omisión o rechazo a la modernidad hegemónica. ¿Cómo ha afectado esto a las mujeres, particularmente? Podemos señalar un ejemplo etnográfico de la evolución de su situación en el espacio andino: en esta región se ha documentado “un sistema de género en el que las mujeres tenían derechos públicos y familiares más equilibrados con sus pares varones, los que comienzan a ser trastrocados tan sólo en décadas recientes” (Rivera Cusicanqui, 2004:3).

Los sistemas de parentesco del tiempo incaico eran bilaterales, había una esfera masculina y una esfera femenina del poder, también del estatal”. Esto era “una simetría basada en asimetrías complementarias, lo cual indica que el equilibrio de género es un ideal, no una realidad [...] La esfera paralela de la ritualidad femenina es la que más ha sobrevivido porque los más controlados en la época

colonial eran los varones. Además, la visión patriarcal de los colonizadores, justamente al hacer invisible a la mujer y al pensar que sólo hay un representante de la familia, de algún modo dejó que las mujeres hagan sus cosas. De ahí que hubo una capacidad de resistir al patriarcado mediante esta idea de complementariedad. Ahora, eso se ha ido deteriorando paulatinamente. Yo creo que el sindicalismo y las visiones territorialistas de la cuestión indígena son las que están reforzando esa estructura patriarcal. Las mujeres se casan dentro de la unidad del patrilinaje y salen de su comunidad. (Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga boliviana, nota en prensa, Diagonal⁶⁹, España, 2011)

En el *ayllu Qaqachaka*, el concepto de modernidad introducido en los años setenta a través de los “clubes de madres”, contribuyó a crear una imagen maternalizada de las mujeres, menospreciando sus saberes como pastoras, tejedoras y ritualistas. La práctica y ratificación de este imaginario ha tenido, como efecto, que las/los *Qaqa* se casen en edades más tempranas, y las mujeres busquen, mediante la maternidad, el reconocimiento social que han perdido con el abandono de sus actividades anteriores. Asimismo, como consecuencia del impacto de la emigración, una estrategia “patriarcal” de los migrantes *Qaqa* a las ciudades o al Chapare consiste en dejar embarazadas cada año a sus parejas para controlar su fertilidad (Arnold y Yapita, 1996, citado en Rivera Cusicanqui, 2004:3). Estas prácticas muestran la compleja asimilación del modelo hegemónico de familia (occidental) en el tejido de las comunidades indígenas y el cambio de conductas que han experimentado en los últimos cincuenta años por su inserción parcial en la modernidad boliviana.

Es más fácil ser indio que ser mujer. Está mucho más internalizado en las organizaciones populares el machismo, en las juntas vecinales, en los sindicatos, en la propia organización indígena. Tú puedes ser dirigente sólo en cuanto eres esposa de un dirigente. Para las mujeres solas no hay lugar, cosa que sí existe en las comunidades. Al nivel de la base hay mujeres que ocupan el cargo de mallku, el cargo de máxima autoridad, pero en las cúpulas eso ya no se produce. El patriarcado es profundo, muy vinculado con el colonialismo. La descolonización tiene que ver con repensar todas las relaciones, también las de jerarquía y opresión de las mujeres por los hombres, que es una de las más profundas y de mayor duración. (Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga boliviana, nota en prensa, Diagonal, España, 2011)

A pesar de todo, las mujeres no han renunciado a conservar un pequeño espacio de poder a través del desempeño en actividades productivas, políticas y ritualistas dentro del *Ayllu*, espacio que la modernidad boliviana amenaza con desarticular hasta sus

⁶⁹ <https://www.diagonalperiodico.net/global/evo-se-ha-visto-con-su-limite-se-acabo-la-luna-miel.html>

cimientos. La acentuación del patriarcado de estas sociedades, que habitan entre marcos legales y orientaciones normativas superpuestas degrada constantemente las condiciones económicas cuyas principales afectadas son las mujeres (*feminización e indigeneización* de la pobreza).

Sin embargo, ninguna acción normativa legal de derechos indígenas recoge los problemas de esta situación laboral, falta de oportunidades y frustraciones que experimentan las sociedades indígenas como exclusión, y (especialmente las mujeres) como subalternidad. Las instituciones encargadas de velar por el cumplimiento de las normativas existentes están conformadas, en mayor parte, por mestizos/as varones que reproducen y ratifican formas de dominación sobre las poblaciones indígenas y, especialmente hacia sus mujeres, impidiendo una adecuada implementación y avance de mecanismos realmente efectivos para eliminar definitivamente su exclusión. A pesar de la fuerte presencia de la población indígena en Bolivia (aunque es necesario tener en cuenta que los datos mostraban un 62% en el censo de 2001 frente a un 42% en el censo de 2012. Mapas 2-3-4-5), su peso real (a pesar de los intentos constitucionales y de los planes del Convivir Bien) en la participación, construcción y toma de decisiones en el espacio público, aún vive una intensa lucha entre lo local y lo global:

Hay más resistencia, más capacidad de oponerse a ese maltrato cotidiano: las trabajadoras del hogar se han organizado, hay muchísimas empresas comunitarias, campesinas, exportadores de quinua, lana, alpaca, que son ‘comunarios’ indígenas [...] Éste momento es un paraguas que nos protege de la lluvia ácida neoliberal y permite que cada quien haga lo suyo. Hay mucha práctica de la micropolítica, colectivos contraculturales de todo tipo, publicaciones, hip hop, reciclado, cantidades de pequeñas iniciativas autogestionarias, populares, que son lo que más vale de este proceso que estamos viviendo. Antes eso era poco menos que trabajar en la clandestinidad. Hoy día puedes también protestar, hacer cambiar un ‘gasolinazo’. Hay un sentido de que hay un poder en nuestras manos, que es el de la sociedad sobre el Estado”. No obstante estos avances, “el colonialismo económico está rampante, porque las trasnacionales hacen lo que les da la gana” en la nación andina. (Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga boliviana, nota en prensa, Diagonal, España, 2011)

Los datos recopilados en el censo 2012 en relación a la población indígena ha impactado en la sociedad boliviana, donde, la fuerza de ser mayoría, ha posibilitado una visibilización y un reconocimiento político ratificado en la Constitución boliviana.

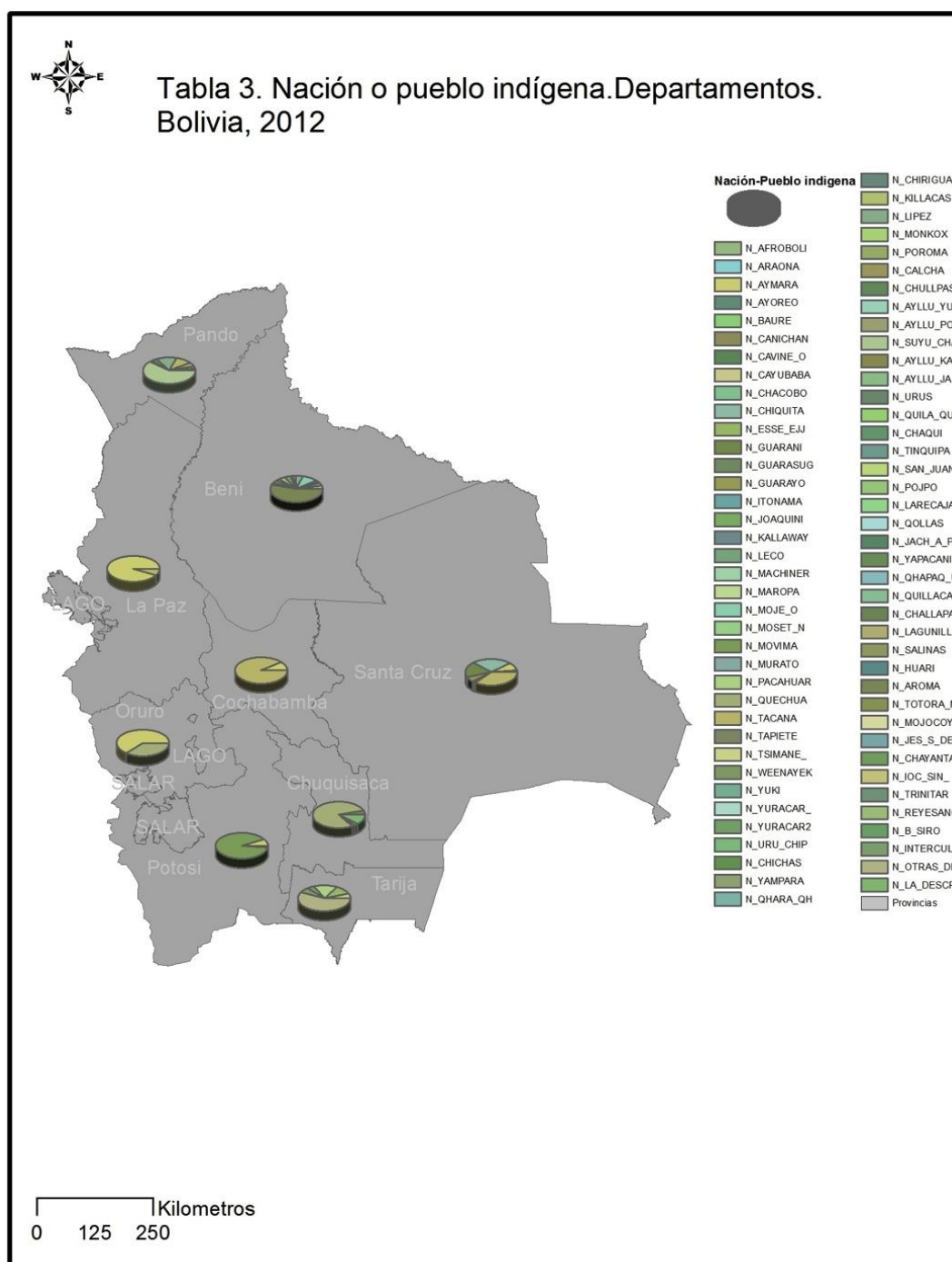
No obstante, ante la disminución de la población autodenominada indígena, ni el gobierno ni la población tiene una respuesta clara para el futuro impacto de las

políticas implementadas en los últimos años con el gobierno “indígena” y denominado “proindígena” de Evo Morales. Como puede observarse en la tabla siguiente (tabla 6), las dos etnias con mayor población son la aymara (1.191.352 personas) y la quechua (1.281.116 personas), con una diferencia muy notable respecto a las etnias siguientes: la chiquitano (87.885 personas) y la mojeño (31.078 personas). Como se explicará posteriormente, esta gran diferencia de aymaras y quechuas (urbanos en su mayoría) respecto al resto de las treinta y seis etnias bolivianas va a generar unas relaciones de poder jerarquizadas dentro de los propios pueblos originarios.

[...] explícitamente, el gobierno tiene hoy un discurso antiindígena. Entonces su imagen interna es distinta de su imagen internacional [...] No reconoce a las organizaciones indígenas autónomas. Se les están iniciando juicios, se las ha reprimido, y el proyecto del gobierno básicamente consiste en apropiarse de territorios indígenas para concesiones de explotación de bosques, explotación petrolera, minera y proyectos como carreteras y represas [...] Desde el inicio del gobierno surgió un discurso de respeto a la Pachamama y el “vivir bien” para legitimar el nuevo plan de desarrollo nacional, pero en los últimos años el proyecto del gobierno ha sido básicamente de desarrollismo extractivista, relacionado con la megaminería, el agronegocio y la ampliación de la exportación de hidrocarburos. No hay nada sobre economía comunitaria. Entonces el mismo gobierno ha abandonado el discurso del “vivir bien” porque ya no es verosímil [...] En Bolivia hay tensiones y contradicciones, porque la Constitución reconoce en el artículo 2 los territorios de 36 pueblos y culturas diferentes, además de su lengua y sus formas de autogobierno. Pero luego el gobierno no incluyó en la legislación la consulta vinculante a las comunidades sobre el uso de los territorios indígenas, por lo que es el Ejecutivo el que decide para qué usarlos. Ha entrado en contradicción con los pueblos indígenas de manera bien frontal. Una contradicción entre lo que dice la Constitución y lo que hace el gobierno, montado sobre vacíos de la propia Constitución. (Luis Tapia, doctor en ciencias políticas, nota en web, CETRI, Bélgica, 2013)

Ser parte de una de las etnias minoritaria va a implicar, en muchas ocasiones una invisibilidad política, económica y social a todos los niveles, situación que estos pueblos originarios llevan mucho tiempo denunciando. No obstante, la asimilación de estas y estos indígenas dentro de un *Suma Qamaña* o Buen Convivir común ha homogeneizado e ignorado las demandas de estos pueblos nativos minoritarios en pos de una mayoría aymara y quechua a quienes están supeditados.

Mapa 2. Pertenencia a alguna nación o pueblo indígena. Por departamentos Bolivia 2012.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del censo 2012 de Bolivia

Sin embargo, las que siguen soportando la peor parte de todo esto, siguen siendo las mujeres. De un modo similar a lo que ocurre en Ecuador, la etnicidad en Bolivia se relaciona muy estrechamente con la clase y con el género, dando lugar a unas prácticas en la cotidianidad donde las mujeres ocupan (mayoritariamente) los espacios productivos y/o reproductivos peor remunerados y menor valorados. En varios estudios se ha analizado como el trabajo *invisible* de las mujeres contribuye a reproducir la

etnicidad, incluso en contextos urbanos y mercantiles, donde construyen un amplio tejido social que permite la supervivencia de los hogares y los negocios de las familias migrantes.

Es esta su “tercera jornada” social -en la que cumple aynis, alimenta relaciones de parentesco y compadrazgo, organiza empresas o talleres en base a circuitos de reciprocidad- la que permite no sólo la sobrevivencia económica, también la reproducción cultural y aún la prosperidad empresarial de estos negocios y familias [...] En todos estos contextos, la labor productiva y empresarial femenina no suele ser reconocida, y se subsume a los avatares de la aventura migratoria del varón. (Albó, Greaves y Sandoval 1981, citado en Rivera Cusicanqui, 2004:4)

Otro ejemplo de etnicidad segregada y excluida en la región andina lo observamos en el servicio doméstico remunerado (trabajo del hogar), caracterizador de la estructura del empleo urbano del país. Según un informe publicado por el CEDLA,⁷⁰

Esta población ha aumentado su contribución a la PEA urbana, del 5.0% en 1985 al 6.2% en 1991, alcanzando a 47.909 personas en este año. De ellas, 90% eran mujeres y 70% eran migrantes, es decir, mujeres “indígenas”, hablantes de un idioma nativo y nacidas en comunidades rurales. Uno de los pocos espacios de inserción laboral para las mujeres indígenas migrantes en las ciudades, es el trabajo doméstico, cuyo nivel salarial no alcanza ni al 50% del salario mínimo normativo. (Rivera Cusicanqui, 2004:4)

Las mujeres rurales indígenas se hacen cargo de la jornada doméstica de mujeres de mayor poder económico y distinto origen cultural eximiendo indefinidamente a los varones de una co-responsabilidad paterna y doméstica que ratifica la imagen de que dichas ocupaciones corresponden *naturalmente* al sexo femenino. Deconstruir esta naturalización resulta una tarea compleja en Bolivia en relación con la labor invisible de las trabajadoras domésticas. Estas situaciones, afectan tanto a las comunidades indígenas rurales como a las y los migrantes urbanos.

Del mismo que en Ecuador, la educación va a jugar un papel relevante en su acceso al mercado de trabajo y al espacio público, conformando las interacciones que surgirán en los diferentes ámbitos. La tasa de alfabetismo en Bolivia es de un 94,98% (6.552.853 personas que saben leer y escribir). Esta tasa ha reflejado un ascenso considerable en los tres últimos censos realizados en 1992, 2001 y 2012 (tabla 6). Si desagregamos

⁷⁰ Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario.

estos datos por sexo, podemos observar que este ascenso es mucho más pronunciado en el caso de las mujeres incrementándose de un 72,31% a un 80,65% de 1992 a 2001 y alcanzando un 92,54% en el año 2012 (INE, 1992, 2001 y 2012).

Tabla 6. Población de 15 años o más edad y tasa de alfabetismo por sexo según censo y grupo de edad. Bolivia.

CENSO Y GRUPO DE EDAD	TOTAL			TASA DE ANALFABETISMO			DIFERENCIA HOMBRE-MUJER
		HOMBRES	MUJERES	TOTAL	HOMBRES	MUJERES	
CENSO 1992	3.722.699	1.804.336	1.918.363	79,99	88,16	72,31	15,85
Adolescentes (15-18)	546.920	272.040	274.880	94,61	98,54	92,70	3,84
Jóvenes (19-25)	764.885	369.688	395.197	92,80	95,88	89,91	5,97
Adultos (26-44)	1.433.312	696.371	736.941	84,10	92,12	76,52	15,60
Adultos (45-64)	707.775	342.583	365.192	61,63	77,30	46,93	30,37
Adultos mayores (65 o más)	269.807	123.654	146.153	40,41	54,37	28,59	25,78
CENSO 2001	5.047.139	2.469.749	2.577.390	86,72	93,06	80,65	12,41
Adolescentes (15-18)	708.379	357.265	351.114	98,00	98,77	97,21	1,56
Jóvenes (19-25)	1.077.831	528.424	549.407	96,58	96,25	94,97	3,28
Adultos (26-44)	1.866.180	910.998	955.182	91,71	96,43	87,21	9,22
Adultos (45-64)	985.608	488.419	497.189	74,44	87,39	61,73	25,66
Adultos mayores (65 o más)	409.141	184.643	224.498	48,08	65,51	33,74	31,77
CENSO 2012	6.899.378	3.398.339	3.501.039	94,98	97,49	92,54	4,94
Adolescentes (15-18)	858.054	436.633	421.421	99,43	99,48	99,37	0,11
Jóvenes (19-25)	1.365.098	681.578	683.520	99,24	99,44	99,04	0,40
Adultos (26-44)	2.592.922	1.266.812	1.326.110	97,89	98,96	96,86	2,10
Adultos (45-64)	1.471.290	725.995	745.295	91,54	96,29	86,92	9,36
Adultos mayores (65 o más)	612.014	287.321	324.693	75,18	86,36	65,29	21,07

Fuente: Elaborado por INE Bolivia. Censo 1992, 2001, 2012.

En relación al empleo femenino en Bolivia, el acceso a trabajos en condiciones no precarias de las mujeres es muy limitado en comparación con los hombres, presentando una diferencia de acceso entre ambos (tabla 7) de más de seiscientos mil personas. Asimismo, puede observarse como las mujeres están claramente adscritas a sus roles tradicionales en el hogar (69.704 mujeres por 2.084 hombres), y en el trabajo no

remunerado (80.297 mujeres por 95.235 hombres). No obstante, también se observa una fuerte presencia de las mujeres como trabajadoras por cuenta ajena (944.043 mujeres por 1,184.084 hombres) y como obreras/empleadas (587.230 mujeres por 1.057.602 hombres) (INE, 2012). Aunque no es posible conocer las condiciones de estos trabajos, es muy visible la incorporación de las mujeres indígenas bolivianas a la esfera pública, sin embargo, al igual que en Ecuador, esta salida de las mujeres no ha conllevado una entrada de los hombres a la esfera privada⁷¹.

Tabla 7. Categoría de empleo por sexo por adscripción a pueblos originarios. Bolivia.

Categoría en el empleo	Mujer	Hombre	Total
Obrero/a-Empleado/a	587.230	1.057.602	1.644.832
Trabajador/a por cuenta propia	944.043	1.184.084	2.128.127
Empleador/a social	46.996	83.102	130.098
Trabajador/a familiar o aprendiz sin remuneración	80.297	95.235	175.532
Trabajador/a del hogar	69.704	2.084	71.788
Cooperativista de producción-Servicios	1.125	8.214	9.339
Sin especificar	195.742	254.161	449.903
Total	1.925.137	2.684.482	4.609.619

Fuente: Elaborado por INE Bolivia. Censo 2012.

Las mujeres indígenas de Ecuador y Bolivia han visto (y ven) cómo su lucha por la igualdad y la equidad se ha supeditado a la lucha de clases, a los conflictos indígenas y a toda una serie de procesos socio-económico-políticos que las siguen relegando al espacio de la “otredad de la otredad”. Sus demandas siempre pueden esperar un poco más en pos de algo “más importante” y que va a “beneficiarlas ampliamente” a *todos*. A pesar de que la igualdad y la equidad están expresamente reconocidas en la actuales Constituciones de 2008 (Ecuador) y 2009 (Bolivia) y en sus respectivos planes de

⁷¹ No existe actualmente una encuesta de uso del tiempo en Bolivia. Tras hacer una primera prueba piloto en el año 2010, su aplicación ha quedado pospuesta.

desarrollo, su implementación en la praxis sobre una pluralidad de contextos, urbanos y rurales se presenta difícil, sobre todo cuando son tratadas como una cuestión “secundaria” que se diluye en su propio transversalismo al existir conflictos entendidos como más importantes (etnicidad y lucha de clases) a los que hacer frente. Mientras no se refleje tanto en las acciones del Estado como en las prácticas de las organizaciones indígenas, una “política de la etnicidad” (Rivera Cusicanqui, 2004:12) y una lucha de clases (y de igualdad de oportunidades) que incluya opciones y alternativas para las mujeres, el desarrollo sostenible, igualitario y equilibrado prometido tanto por el Buen Vivir como por el Convivir Bien en las constituciones y en otras medidas complementarias, quedarán como simple retórica sin ningún tipo de alternatividad.

III.3. Las instituciones del Estado como constructoras de la identidad indígena

Las relaciones entre Estado y pueblos originarios han sido abordadas por numerosos/as autores/as a través, principalmente, del método etnográfico (Bengoa, 1985; Giddens, 1994; Mitchell, 1999; Pinto, 2000; Stavenhagen, 2001; Sieder, 2002; Gundermann, Foerster y Vergara, 2003; Tanaka, 2005; Lagos y Calla, 2007; Das y Poole, 2008; Hernández, 2009). Este interés por conocer las relaciones e interacciones que se producen entre el Estado y los pueblos indígenas reside en visibilizar cómo se desarrollan las lógicas institucionales y las lógicas de los usuarios en un contexto local, cuando la categoría “etnicidad” es un factor a considerar. El Estado, entendido como una construcción cultural, va a imponer su influencia en la sociedad a través de diferentes estrategias y mecanismos de interacción en los que va a (re)crear diferentes representaciones sobre la identidad y el comportamiento, siendo parte de estas representaciones, los discursos sobre los pueblos indígenas (Gupta, 1995, 2005; Hansen y Stepputat, 2001; Joseph y Nugent, 2002; Das y Poole 2004; Sharma y Gupta 2006; Wanderley 2009; De la Maza, 2012). Asimismo, es preciso señalar que estas representaciones están insertas en unas relaciones de poder que se mueven entre la cordialidad, la tensión y el conflicto en las interacciones cotidianas, convirtiéndose las instituciones del Estado, a través del funcionariado, en las implementadoras de las políticas públicas en los espacios locales, es decir, donde se sitúa “el poder al momento

de pasar del discurso a la acción” (PNUD Bolivia 2007:278, citado en De la Maza, 2012:87).

Siguiendo esta línea, Cruces, Díaz de Rada et al. (2003) sostienen que la etnografía ya no puede limitarse a describir la identidad de los sujetos que estudia 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. (Cruces, Díaz de Rada et al., 2003:77). De este modo, resulta imprescindible acercarse al estudio de la identidad teniendo en cuenta que, actualmente, esta identidad está estrechamente ligada a “los sistemas de provisión de servicios de los que dependen” (Cruces, Díaz de Rada et al., 2003:78). Las numerosas instituciones existentes nos ofrecen y proveen de casi cualquier cosa. De una forma relativamente sencilla⁷², obtenemos un carnet que dice que somos ciudadanos/as de un determinado país, conseguimos asistencia médica en un centro de salud u hospital, logramos un título académico que demuestra nuestra experticia, adquirimos un crédito que nos permite comprar una casa, un automóvil o irnos de vacaciones en los periodos estipulados en nuestros contratos de trabajo, etc. “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 donde ha sido necesario trabajar y construir las relaciones e interacciones cotidianas. Este trabajo se ha llevado a cabo desde una labor de experticia, asesorías e intermediaciones en la que se ha ido gestionando los puntos de interés común, las necesidades, los derechos y las obligaciones de unos/as respecto a otros/as. Un sistema experto (Giddens, 1994), que recae, principalmente, del lado institucional y que solo 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

⁷² Es necesario no perder de vista la contextualización de este trabajo: Ecuador y Bolivia, países donde el acceso a las instituciones mencionadas es posible (aunque no con las mismas facilidades) para casi la totalidad de la población.

cuales se interacciona y se ejerce “el poder” de control (Foucault, 1979) de las situaciones y de los comportamientos.

En las instituciones de 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” (Weber, 1944, citado en 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 ellos/as. 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). No obstante, este régimen cultural de la modernidad ha sufrido adaptaciones. De una eficiente despersonalización de expedientes, números y turnos, las instituciones han pasado a una cordial cercanía en la resolución “colaborativa” de conflictos en las que se ven inmersas, aunque en algunas ocasiones:

[...] dejen ver su lado kafkiano, en general son entidades fundamentalmente sonrientes, caracterizadas por su cultivo de los intangibles de la imagen, por sus buenos modos, por la incorporación de conceptos de “calidad”, “orientación al cliente”, “cercanía al ciudadano”, “satisfacción” y “buen trato”. En otras palabras, gran parte de la lógica institucional se desarrolla hoy en un diálogo permanente con las variadas lógicas de los usuarios en su contexto local. (Cruces, Díaz de Rada et al., 2003:78)

Esto no significa que hayan cambiado, sino que se han percatado de su deficiencia relacional con el sujeto indígena actual y han asumido una representación de sí mismas “más pronta a maquillarlo y a justificarlo y, en consecuencia, más capaz de prever y paliar (en la medida de su alcance) sus consecuencias indeseadas” (Ibídem). Es decir, intentar establecer un tácito contrato social de colaboración y comportamiento esperado que conforma un “doble código de vinculación” entre los sujetos y los sistemas institucionales. En este contrato, se establecen los límites de interacción y relación para tratar de “maximizar la eficacia en la provisión de servicios a un público anónimo, impersonal, considerado en bloque como objeto pasivo de la intervención técnica del sistema” (Ibídem). De este modo, en un determinado momento, una

funcionaria puede resolver que los documentos presentados para solicitar la cédula de identidad no tienen la validez necesaria porque el sello del notario está ligeramente borroso u otro servidor público puede comunicar a una organización local que existe una convocatoria europea de desarrollo para aquellas organizaciones que tengan más de un 40% de indígenas y más de tres mujeres indígenas estén en puestos de poder y que, además, trabajen como artesanos/as; que están interesados en presentarse a la convocatoria y necesitan una asociación local de estas características para recibir la ayuda.

En estas dos situaciones, la praxis institucional se integra claramente dentro de los principios de racionalidad instrumental de Weber (1944) donde se supedita lo particular a “un sentido general de eficacia sistémica” (Cruces, Díaz de Rada et al., 2003:80). No obstante, por otro lado, se pone de manifiesto la diversidad de formas que las instituciones actuales proponen para reforzar sus vínculos con los sujetos. Siguiendo con los ejemplos anteriores, si el sello del notario no está perfectamente claro, la funcionaria ofrecerá “volver mañana” a la persona que realiza los trámites y atenderla “con preferencia”. De igual modo, la organización local cuenta con todo el apoyo técnico y económico del gobierno provincial para realizar el proyecto tras un pequeño reajuste en la organización. Así, en línea con las observaciones de Cruces, Díaz de Rada et al., se muestra como:

[...] las instituciones contemporáneas tienden a repersonalizar sus vínculos con los sujetos usuarios. Oficinas de atención al cliente, al viajero, al vecino, al ciudadano; espacios de participación, de animación, de reclamación; formas de atención personalizada, individualizada, preferente; estrategias institucionales de imagen, de calidad, de satisfacción... Todos estos elementos se orientan a recomponer en términos renovados el vínculo entre ambos mundos y a convertir al inicial objeto de intervención en un partícipe activo. El ayuntamiento educa a sus empleados para que sonrían frente al público, y espera de éste que intervenga activamente en sus órganos consultivos. El banco elimina las barreras clásicas entre dentro y fuera mediante la transformación del típico espacio de ventanilla en un ambiente más acogedor e intimista [...] La administración regional proclama la transparencia como su valor fundamental. Todos parecen abocados a esta tarea de volverse “más cercanos”. (Cruces, Díaz de Rada et al., 2003:80-81)

De esta manera, la existencia cotidiana indígena se encuentra irrupida por una rutina institucional que no permite elección alguna (Luhmann, 1979) ya que apenas existe posibilidad, en la actual modernidad, de situarse fuera del sistema, especialmente con una historia de tradición y lucha, como poseen los pueblos originarios, por conseguir lo

contrario: ser reconocidos como parte de este sistema y acceder a los bienes y servicios de los que habían sido excluidos. Esta necesidad relacional entre instituciones y pueblos indígenas, está imbuida de unas representaciones y expectativas entre los dos grupos que conforman las interacciones. En este sentido, y siguiendo la línea planteada con anterioridad sobre la ventriloquía de lo indígena y su continua tutela desde la colonia en diferentes espacios de poder (Guerrero, 1994), las interacciones van a estar marcadas por estas huellas de colonialidad aún existentes en unas instituciones herederas de muchas formas de hacer y de pensar tradicionales. Estas huellas coloniales son apreciables en las interacciones “cara a cara” en el momento en el que las personas indígenas deben articular sus recursos personales para realizar los trámites correspondientes. Aquí, la valoración de su aspecto, su vestimenta y su “educación occidentalizada” va a influir en el desarrollo de la interacción:

Los “recursos” con los que cuentan los individuos para transitar con éxito por esta oficina son comprendidos como “capacidades personales”; las cuales, por un lado, reflejan suposición socio-económica y cultural y, por el otro, estructuran las negociaciones in situ para lograr grados relativos de respeto por parte de los policías. Es así que estar bien vestido, saber expresarse en castellano, saber leer e interpretar las informaciones desplegadas en las paredes (también en castellano), tener familiaridad con los ambientes burocráticos o contar con un pariente, amigo o conocido son las claves para sentirse “más igual” y “más incluido” y, concretamente, para salir con el documento oficial. (Wanderley, 2009:70)

Asimismo, la propia idiosincrasia de las ciudades donde están insertas estas instituciones va a condicionar aún más este trato cotidiano. En Ecuador y Bolivia esta interacción con los pueblos originarios se realiza, generalmente, entre personas funcionarias mestizas o blancas y usuarios/as indígenas⁷³, y, cuando hay servidores/as públicos indígenas, generalmente atienden “cuestiones indígenas” casi exclusivamente (Wanderley, 2008; De la Maza, 2012; Cruces, Díaz de Rada et al., 2003). Estas y estos funcionarios son quienes difieren, a las prácticas cotidianas, el poder del Estado a través de la aplicación de las políticas públicas.

Las políticas públicas –en particular la política indígena– son diseñadas en diferentes niveles del Estado, dependiendo de los espacios de disputa de poder entre los gobernantes, y llegan a los ciudadanos concretos por medio de programas particulares. A nivel de discurso y de lineamientos de la política pública, estas mismas representan o forman parte de los imaginarios del Estado,

⁷³ En Bolivia es más habitual que en Ecuador ver a servidores/as públicos/as indígenas.

de la mirada política y económica de la sociedad y de los modos de intervención. Así, dan cuenta de las prioridades estatales y de los mecanismos de relación con la sociedad. (De la Maza, 2012:87)

De este modo, los discursos del Estado se hacen praxis y se asientan en el imaginario social. Si, como se ha señalado anteriormente, los Estados de Ecuador y de Bolivia se mueven entre un desarrollismo (muy cercano al capitalismo de consumo) maquillado de alternatividad mediante el Buen Vivir y el Convivir Bien, la lógica de las interacciones y las representaciones institucionales, van a reflejar esta dualidad en la que, aunque las personas de los pueblos originarios sean titulares de unos derechos específicos que preservan su “condición” de indígenas, es necesario que se desarrollen en el significado occidental del concepto. Como podrá observarse en los capítulos siguientes, las dos partes de esta dualidad están imbuidas de un paternalismo y de una colonialidad que han construido (y construyen) una idea peyorativa de lo indígena, que es reproducida en la mayor parte de las interacciones que se generan (Guerrero, 1994).

III.4. Las prácticas desarrollistas que se (re)producen y regulan la vida en las sociedades del Buen Vivir y del Convivir Bien: ¿qué y quiénes se desarrollan?

Cuando en un mismo lugar se desarrollan dos lógicas diferentes, pero con gran capacidad de (re)producción discursiva y práctica, ¿qué tipo de prácticas concretas se originan a partir de las representaciones que conforma? ¿A qué lógica cultural responden estas representaciones y estas prácticas? ¿Cómo las y los actores sociales de estos lugares responden a estas prácticas?, ¿las adoptan, se resisten, las transforman? ¿Cómo se interrelacionan las diferentes lógicas, discursos y prácticas? (Escobar, 1996:15).

Las propuestas del Buen Vivir ecuatoriano y del Convivir Bien boliviano son procesos interesantes para realizar un análisis que intente dar respuesta a las preguntas planteadas. En este sentido, en ambos países la idea de modernidad y de desarrollo convencional está presente en la sociedad (con sus especificidades), pero, al mismo tiempo coexiste una idea muy intensa de otro desarrollo (Buen Vivir y Convivir Bien) que es opuesto a la modernidad tradicional. Estas dos modernidades conviven interrelacionadamente en las diferentes esferas a pesar de ser intrínsecamente opuestas.

Según el economista ecuatoriano Pablo Dávalos (2008a), el Buen Vivir no debe ser una política del Estado-nación sino que debe articularse como algo diferente. Algo que se origine en y desde las propias comunidades con un carácter pre estatal y que se constituya asimismo, como la base de la necesaria “institución pos estatal” que debe ser creada. Para Dávalos, los discursos hegemónicos del desarrollo y del crecimiento económico han provocado cinco cesuras, o cortes, que caracterizan a las sociedades actuales y que las aleja de esta concepción (incluso operacionalizada) del Buen Vivir de manera que:

[...] Fragmenta y rompe la relación del ser humano con la naturaleza; rechaza la ética por incompatible con el crecimiento que es, en realidad, acumulación de capital; vacía de contenido las historias y culturas de los pueblos, por ser obstáculos que se deben “modernizar”; [...] convierte la ciencia económica en políticas de la escasez, porque la pobreza es inherente al desarrollo; y, finalmente, produce una colonización epistémica que neutraliza la capacidad de pensar alternativas. (Dávalos, 2008a:2)

Estas cesuras, que impregnan los modelos macro de desarrollo, no deberían tener cabida en una verdadera alternativa de desarrollo, como pretender ser la propuesta del Buen Vivir. En esta línea, Ecuador ha protagonizado, en el inicio de la implementación de su *revolución ciudadana* y su socialismo del siglo XXI, unos planteamientos y posicionamientos en continuidad con la decisión de alejarse de estándares económico-políticos globalmente impuestos con decisiones como no explotar el petróleo existente en el Parque Nacional del Yasuní, en el año 2007, a pesar de albergar la cuarta parte de las reservas del país (Zibechi, 2010b), proyecto que no solo se perfilaba como la contribución de Ecuador a la lucha contra el cambio climático, sino que se erigía como una acción de respeto y legitimidad hacia los derechos de tercera generación de los pueblos originarios existentes en la zona. Sin embargo, siete años después, en el año 2014, el propio gobierno de Rafael Correa contradice esta acción presentando su explotación como la única manera posible de desarrollo para todo el país, presentando en los medios una campaña publicitaria a favor de la explotación petrolera con el eslogan: “sólo un 1% de intervención, bastará para que el 99% restante del país sobreviva”⁷⁴ y ratificando este posicionamiento a través de las sabatinas (espacio de “rendición de cuentas” de Rafael Correa los sábados por la mañana) mediante un

⁷⁴ Eslogan de la campaña publicitaria a favor de la explotación del Yasuní que se ha emitido en los medios de comunicación durante el periodo 2013-2014.

discurso recurrente que señala que este modelo de desarrollo es el que necesita Ecuador y que pone énfasis en la premisa de que es un modelo “distinto” al del resto del mundo neoliberal capitalista:

¿Cuál es el objetivo del sector productivo? Diversificación de la matriz productiva [...] somos el tercer país que más crece en América Latina, y las tasas de crecimiento en nuestro periodo han sido bastante altas en el sector industrial, sacando el año 2009 de crisis ha crecido como al 8%, algo impresionante que no se veía desde el boom petrolero de los años 70. Pero básicamente son las mismas industrias [...] no tenemos nuevos sectores productivos. Ese es el desafío: diversificar la matriz productiva. Parte de esta diversificación es la matriz energética, la electricidad, y estamos generando, vamos a generar electricidad hidráulica [...] pero se requiere mucho más, por ejemplo, desarrollar agresivamente el sector forestal, ya tenemos el plan [...] aquí también entran algunas industrias estratégicas para el desarrollo. Créame que conocemos algo de aquello. Revisen ustedes la historia del desarrollo, sin ciertas industrias no ha habido desarrollo. ¿Cuáles han sido esas industrias?: petroquímica, siderúrgica, ¡qué no tenemos hierro! Pregunten si Corea tenía hierro [...] además que, con las exploraciones en nuestro territorio podemos encontrar yacimientos de hierro [...] procesamiento del cobre. Para eos se necesita una masa crítica del cobre, no es suficiente con el primer contrato que hemos firmado, que es una mina de cobre a cielo abierto, que es la que menos me gusta, ¡a nadie le gusta eso!, pero son cosas, son recursos necesarios para el desarrollo [...] (Rafael Correa, enlace ciudadano n°286, agosto 2012, Ecuador)

Sin embargo, esta apuesta de Correa a favor de una política marcada por la explotación a ultranza de los recursos naturales (petrolera y minera a cielo abierto), ha levantado una fuerte oposición del movimiento indígena y ciertos sectores sociales que denuncian los viejos modelos económicos neoliberales a favor de las y los beneficiarios de siempre pero maquillados, ahora, de un Buen Vivir: “Ahora todo vale, todo entra dentro del Buen Vivir, todo es Buen Vivir” (Entrevista a Alberto Acosta, expresidente de la Asamblea Constituyente, Quito, Ecuador, 2014).

Desde esta perspectiva, el caso Yasuní ITT tiene una importancia simbólica. Así como su propuesta inicial fue emblemática de una nueva concepción de la Naturaleza como sujeto de derechos, la decisión del Gobierno de Correa de explotar el bloque, ratificada por la Asamblea Nacional en 2013, también es reveladora del modelo de desarrollo que se quiere perseguir. A pesar de la aparente convicción con la que Correa defendió la Iniciativa Yasuní en 2012 en la «Conferencia de Rio + 20» (Correa y Falconí 2012: 268-270), ya en enero de 2010 el Presidente había manifestado la intención de explotar el Yasuní, por considerar «vergonzosas» las condiciones que se estaban negociando para el manejo del fideicomiso de parte del PNUD. (Arsel y Angel, 2012:220, citado en Domínguez y Caria, 2014:31)

Esta contradicción responde, según Zibechi a la interrelación de dos modelos de vida: el de la acumulación y el del Buen Vivir, revelando la propuesta de este último como “aún frágil y no pasa de ser una declaración de intenciones, salvo para un reducido sector de comunidades rurales y de dirigentes e intelectuales indios” (Zibechi, 2010b:5). Este patrón de acumulación al que se refiere Zibechi responde a un intento de cubrir las necesidades actuales de organización económica y social de Ecuador a través de la adecuación de las estructuras y de los procesos económicos al modelo de desarrollo actual en el que se inscribe⁷⁵. En esta línea, Domínguez y Caria (2014) señalan que:

Dos contradicciones emergen claramente del proceso de construcción y sucesiva cancelación de la propuesta de dejar el petróleo bajo tierra en la zona del Parque Nacional Yasuní. La primera es entre actores: inicialmente la propuesta surgió de un proceso histórico de resistencia indígena y ambientalista, que operó como arma ofensiva gramsciana de hegemonía para movilizar la oposición a la explotación del petróleo en la Amazonía. Con el ascenso de Correa la iniciativa logró ganar un amplio consenso en la sociedad civil, se convirtió en uno de los símbolos de la renovada democracia en Ecuador y fue asumida y apropiada por el Estado. Luego, desde el momento en que se convirtió en política de Estado las acciones y procedimientos que adoptó el Gobierno para su implementación terminaron –quizás no intencionalmente– por excluir y marginalizar a los mismos grupos que habían abogado por la propuesta desde el inicio (Arsel y Angel 2012: 218). La

⁷⁵Algunos datos de este modelo de acumulación ecuatoriano:

En el año 2013, el crecimiento del PIB fue de un 4,2% según el Ministerio de Finanzas de Ecuador (2014), de un 4,9% según el Banco Mundial (2014a). El petróleo (los últimos 5 años) ha generado un 60% de ganancias de las exportadoras y 40% de ganancias del Estado. El país tiene, actualmente, el nivel más bajo de inversión extranjera en su historia (políticas de Correa). Las exportaciones ascienden a 25.48 mil millones de dólares (petróleo, banano, flores, camarones, cacao, café). El socio más grande (exportaciones) es EEUU con el 37,3% de las exportaciones. Las importaciones ascienden a 26.22 mil millones (materiales industriales, combustibles y lubricantes, productos perecederos para consumidores). El socio más grande (importaciones) es EEUU con un 28,4% y el segundo China con un 11,35%. En diciembre de 2008 Rafael Correa incumplió la deuda soberana pero ahora, en 2014, ha vuelto solicitar un préstamo al Banco Mundial. La deuda con China asciende a 9,9 mil millones de dólares (diciembre 2013). El déficit comercial en el año 2013 asciende a mil millones de dólares. Hay más barreras arancelarias al comercio exterior (proteccionismo). El PIB *per capita* es, en la actualidad, de \$10.600. El PIB (de cada sector) se sitúa en: a) agricultura=5,9%, b) Industria=35,15% y c) Servicios=59%. El desempleo alcanza un 4,2% de la población activa. La pobreza se estima en un 25,65% de la población total (CIA, 2014b). La Deuda Pública (interna/externa) se sitúa en 24.006.000.000 (25,6% del PIB), Externa = 12.930.400.000 (13,8% del PIB), Interna = 11.075.600.000 (11,8% del PIB). Los acreedores de la deuda externa son: el Club de París con 410.500.000 \$ y China con 4.715.300.000 (36,5% de la deuda externa) (Ministerio de Finanzas, 2014). El déficit fiscal es muy alto como consecuencia del alto gasto del Estado (es difícil financiar la deuda, los precios de petróleo fluctúan). El gasto y la inversión del sector público se han incrementado del 21% del PIB en 2006 a casi el 41% en 2012 (mayoritariamente para infraestructura y sectores sociales). La pobreza se ha reducido de un 37,6% en el 2006 a un 25,5% en el 2013. La pobreza extrema se ha reducido de un 16,9% en 2006 a un 8,6% en el 2013. El índice de Gini ha pasado de un .54 en 2006 a un .485 en 2013. La clase media creció de un 20% en el 2006 a un 26% en el 2009 (Banco Mundial, 2014a).

segunda contradicción es entre medios y fines en un país donde «el Estado tiene que jugar simultáneamente tanto el papel de promotor del desarrollo como el de defensor de la naturaleza» (Arsel y Angel 2012: 223), porque «los medios para adquirir un desarrollo post-neoliberal (intensificar la extracción de recursos naturales no renovables) minan sus fines (respetar la integridad de la naturaleza)» (Arsel y Angel 2012: 211; y en el mismo sentido Sánchez Parga 2011: 37; y North 2013: 124). (Domínguez y Caria, 2014:31)

En este sentido, en el país ecuatoriano el liberalismo económico se ha conformado como el modelo a seguir: “ha estructurado un modelo de acumulación mercantil basado, no precisamente en el desarrollo de tal o cual sector productivo, sino en una suma de negocios lucrativos organizados de acuerdo a una demanda concentrada más en el consumo superfluo que en el consumo básico de masas” (Pacheco, 2008:8). Sin embargo, dicho modelo ha generado una serie de problemáticas socioeconómicas principalmente sobre las estructuras de producción, de circulación, de distribución y de consumo donde se advierten:

a) profundas desigualdades en el desarrollo entre sus diversos sectores, por atrofas en los sectores productivos e hipertrofias en los sectores comercial y financiero, que dejan consecuencias negativas en la disponibilidad de bienes y servicios para satisfacer la demanda interna de la población; b) desarticulación de actividades, de manera especial entre agricultura y manufactura, debido a la dependencia de la economía externa; c) persistente inestabilidad económica pese a la relativa estabilidad de los precios; d) desocupación y subocupación de la fuerza de trabajo; e) ocupación irracional y despilfarro de los recursos naturales y del capital; f) baja productividad y baja competitividad; g) degradación del medio ambiente. (Pacheco, 2008:8)

Estos problemas se reflejan en el sistema económico actual en aspectos como la concentración de la producción, la concentración de la propiedad y el abuso en la intermediación comercial y financiera que impiden, por un lado, el encauzamiento de un desarrollo económico más equitativo, la conformación de una organización social basada, fundamentalmente, en la asociación de consumidores y de productores, lejos de lucros mono/oligopólicos o y la definición del tipo de mercado interno y los sectores productivos que han de constituirse en los ejes de la acumulación -por ejemplo, la agricultura, la manufactura, los servicios básicos, una industria sostenible, etc.- (Pacheco, 2008:9). Asimismo, en el ámbito político queda de manifiesto que la estructura y el funcionamiento del Estado ya no responden a los desafíos actuales, padeciendo, el sistema de representación, una notable crisis de legitimidad derivada de

su poco peso y debilidad en los procesos económicos del conjunto nacional y de las decisiones públicas que han respondido a una serie de intereses privados, unilateralmente, por encima de la opinión y participación de la ciudadanía (Pacheco, 2008:10).

Mientras se habla de desmercantilizar a la Naturaleza se propone a la comunidad internacional el pago por servicios ambientales o la deuda ecológica con un programa de emisiones netas evitadas (Correa y Falconí 2012), alternativo al plan B que es la pura y simple explotación de los recursos. Así, la «falsa conciencia» de la armonía con la Naturaleza encubre la conciencia verdadera, la de los «mendigos sentados en un saco de oro», que, a su vez, reintroduce (como se infiere de su campo semántico) no sólo la visión utilitarista e instrumental de la *Pachamama*, sino también su valoración monetaria. De manera paralela, la valoración y el respeto por los pueblos ancestrales, se torna en la crítica de los «ecologistas infantiles», que, en la tradición leninista, obstaculizan el progreso de la nación. La Naturaleza, como madre «símbolo de la liberación de la necesidad», es reapropiada por el Presidente, como padre símbolo de «la dominación, la sublimación y la resignación», tal y como había apuntado Marcuse. (Domínguez y Caria, 2014:32)

En línea con lo que ocurre en los campos económico y político, las problemáticas del modelo de acumulación se manifiestan, también, en los ámbitos sociales y culturales a través de una serie de procesos que deben ser tenidos en cuenta. En los espacios sociales (co)existen brechas considerables en la disposición de la propiedad y del ingreso, se conforma una estructura de clases y facciones sociales que se aprovecha de los beneficios privados obtenidos y se articula una sociedad “inestable” donde las migraciones, la desigualdad y la violencia se erigen como elementos caracterizadores de la cotidianidad. Finalmente, en el campo cultural, la ostentación y defensa de unos privilegios por parte de ciertos sectores sociales sobre los derechos del resto, la colonialidad existente en un modelo de desarrollo importado globalmente y las interacciones que de todo ello se generan y la pérdida de valores que llevan a una desinformación (propia y ajena), a un conformismo, resignación y reducción de las protestas que favorecen la corrupción, la impunidad y la violencia, son parte de las consecuencias de este proceso de acumulación en Ecuador (Ibídem).

En relación al modelo de vida del Buen Vivir, Patricio Carpio señala que es un concepto en construcción, desde su origen; un paradigma que “no está absolutamente elaborado” y que bebe de diversas fuentes “originarias”: el pensamiento indígena del *Sumak Alli Kawsay*, el desarrollo alternativo -y su crítica al desarrollo clásico entendido

como crecimiento- y el posdesarrollo (Entrevista a Patricio Carpio, sociólogo ecuatoriano participante en la conformación de la Constitución ecuatoriana del 2008, Cuenca, 2014). Para Carpio, estas tres fuentes son las que van articulando el Buen Vivir poniendo énfasis en algunos temas que cuestionan la economía como única forma de abordar el desarrollo y señalando que debe mirarse hacia otras variables que deben entrar en la medición del desarrollo (Carpio, 2008). Cuando estas tres fuentes confluyen, se construye una propuesta de Buen Vivir. Esta propuesta le otorga viabilidad y le aleja de postulados abstractos o estrictamente epistemológicos inviables en las condiciones actuales como son el pensamiento indígena o el desarrollo alternativo que, a pesar de ser discursos muy seductores y muy interesantes, son totalmente irrealizables. En palabras de Patricio Carpio:

[...] Los propios dirigentes indígenas y los filósofos intelectuales indígenas sostienen también que el Sumak Kawsay es irrealizable en el contexto capitalista [...] el tema del Sumak Kawsay es un tema sobre el que habría que discutir mucho más, pero que es aplicable en condiciones de pueblos y comunidades... será aplicable en condiciones de pueblos y comunidades en un mundo más ruralizado y menos globalizado como el que vivimos (Entrevista a Patricio Carpio, sociólogo ecuatoriano participante en la conformación de la Constitución ecuatoriana del 2008, Cuenca, 2014)

Para este sociólogo, la conexión fundamental entre el *Sumak Alli Kawsay* y el Buen Vivir es la plurinacionalidad, ya que desde la perspectiva de pueblos y nacionalidades es una garantía de continuidad étnico-cultural de la reproducción de la comunidad andina. En este punto es donde el pensamiento se enlaza con el Buen Vivir. Para poder reproducir la comunidad andina en sus términos de integralidad es necesario tener en cuenta temas como el territorio, el agua, los derechos, la soberanía alimentaria, la lengua, la educación o la justicia, entre otros. Estos elementos, a largo plazo, son los que van a garantizar la continuidad de la comunidad andina en los contextos actuales, sin un romanticismo que mire al pasado e imbuja a lo indígena de una sacralidad inmutable, sino conformando una reconstrucción en la actual modernidad. Sin embargo, este estado plurinacional sigue siendo una reivindicación, porque la implementación de lo registrado en la carta magna y en los planes de Buen Vivir, choca, demasiadas veces, con las necesidades lineales de desarrollo y se diluye en su discurso. Para que el Buen Vivir sea realizable es necesario que se articulen, simultáneamente, varios ejes interrelacionados:

[...] ninguno de ellos podría entenderse por sí mismo. El primero, que es de orden político-cultural, efectivamente es el estado plurinacional. Ese es como la base. Y en ese mismo ámbito político-cultural está el tema de los derechos colectivos. Ese es uno de los ámbitos. El otro ámbito es el tema, diríamos, territorial. El territorial, entendido [...] para toda la sociedad, ya nos salimos del tema indígena. Entonces, el tema territorial en sus elementos de descentralización, de autonomías, y de jurisdicciones territoriales indígenas [...] Con esos tres niveles estás diciendo que los territorios tienen la posibilidad de decidir sobre sus propias perspectivas. (Entrevista a Patricio Carpio, sociólogo ecuatoriano participante en la conformación de la Constitución ecuatoriana del 2008, Cuenca, Ecuador, 2014)

De este modo, la plurinacionalidad es un elemento que se recoge como reivindicación de los pueblos y nacionalidades. Es su planteamiento, y se conforma como el resultado de una larga lucha. Este es un aporte sustancial de las comunidades indígenas no solo para ellas, sino para el resto de las sociedades. Por otro lado, la territorialidad y su “autodirigencia” se erigen como ejemplos alternativos de gestión al sistema capitalista planteando una multiplicidad de estrategias de resistencia en la que se destaca alcanzar una soberanía alimentaria. Sin embargo, el campo económico globalizado dificulta una ruptura “real” con los patrones de acumulación capitalista, equiparando muchas veces el Buen Vivir a un “buen consumir” donde no se cambian las relaciones de producción (entendidas como relaciones de explotación) ni los hábitos (necesidades) de consumo generados.

Asimismo, en el campo político, cada pensamiento y cada acción están encaminados a transformarse en política pública, con sus respectivos planes, programas y proyectos y sus sistemas de medición (indicadores), verificación y validación, los elementos preferidos del desarrollo. De este modo, estas dos lógicas conviven en una relación conflictual en la sociedad donde política, economía y cultura se entremezclan e interrelacionan en diferentes espacios de poder (Foucault, 1979), y los discursos y prácticas de cada una de estas dos lógicas no tienen una clara continuidad en la cotidianidad ya que el modelo de acumulación se viste con elementos de Buen Vivir para asegurar su reproducción y, por el contrario, el modelo del Buen Vivir se disuelve entre politizaciones y necesidades de consumo.

Así se produce lo que Houtart, identificando las amenazas al BV, llama «la instrumentalización del vocabulario por parte de los adversarios o del poder [del poder del Estado en este caso]»: el BV se convierte realmente en la

«redistribución del desarrollo», o sea, en algo antitético a sus principios, que «conduce a promover políticas extractivistas o de monocultivo utilizando el lenguaje del Buen Vivir, sin ni siquiera hablar de transición» (Houtart 2011: 71). En este caso, en la planificación nacional sí se habla de transición, pero la transición no es al BV sino al desarrollo de toda la vida: crecimiento económico con cambio estructural (o de la matriz productiva). Un elemento que contribuye a que esta operación sea posible es el carácter evanescente del BV, que, en tanto que proyecto en construcción, no termina de asumir rasgos claros y definidos, en lo que debe ser su derivación práctica y programática. Como señala Sánchez Parga, «a falta de un ideario, el ideal del *Sumak Kawsay* entra en contradicción con las políticas y programas del gobierno, que a pesar de su orientación social y redistribucionista están marcados por una orientación economicista y tecnocrática» (Sánchez Parga, 2011: 37). Mientras no se tiene claro si en el *Sumak Kawsay* prevalece la redistribución para la satisfacción de las necesidades humanas o el respeto por la Naturaleza, no se persiguen ni lo uno ni lo otro. «La fe aparece como el único recurso efectivo para apuntalar una empresa cuyos principios, fundamentos y argumentaciones resultan demasiado difusos y volátiles como para ser convincentes». (Cuvi 2013:23, citado en Domínguez y Caria, 2014:33)

Esta relación de conflicto entre los dos modelos coexistentes en Ecuador va a conformar un desarrollo diferenciado de unos y otras. Aunque la lógica del Buen Vivir esté enraizada en el pensamiento indígena del *Sumak Kawsay*, la sociedad ecuatoriana ha hecho de este modelo su referente de diferenciación, su particularidad. No obstante, empieza a ser un concepto vacío de contenido. En todos los planes, entidades y organizaciones desde lo local a lo nacional existen objetivos generales y específicos para alcanzar el Buen Vivir, al igual que a nivel internacional el Buen Vivir es el modelo “de moda” que las y los intelectuales se apresuran a analizar y que las y los desarrollistas se preocupan porque esté claramente escrito en los documentos de cooperación, en cualquiera de sus formas. El Buen Vivir vende y atrae desarrollo, en el sentido en el que lo hacen la pobreza y el analfabetismo: hay que institucionalizarlo, planificarlo, estructurarlo y actuar desde ahí. En el caso de la pobreza y el analfabetismo para paliarlo, en el caso del Buen Vivir, para adecuarlo a las necesidades del desarrollo. ¿Y esto qué significa? Que hay que incorporar el Buen Vivir en cualquier acción del día a día, aunque no se conozca de donde viene exactamente, ni lo que es. No importa, es Buen Vivir y todo lo que pasa en Ecuador está en el marco del Buen Vivir.

Si bien el BV se define como una alternativa al desarrollo y marca distancia de este concepto, el accionar que inspira recoge muchas de sus características. El concepto de BV refleja también buena parte de las visiones alternativas de

desarrollo formuladas a finales del siglo pasado en el mundo occidental: desarrollo humano, sostenible e integral (Walsh 2010: 20). Walsh señala que hay coincidencia entre el lenguaje y énfasis del concepto de desarrollo humano integral y sostenible y los pilares del PNBV 2009-13: libertad, autonomía, inclusión y cohesión social (Walsh 2010: 19). En esta perspectiva, el potencial innovador y de ruptura conceptual del BV pierde mucho de su vigor: «el asunto fundamental es si el Buen Vivir se está convirtiendo en otro instrumento discursivo y término co-optado, funcional para el Estado y su estructura, pero con escaso significado para una real transformación intercultural, interepistémica, y plurinacional». (Walsh, 2010:20, citado en Domínguez y Daria, 2014:43)

En este sentido, con la población indígena sucede de igual forma. Ellos/as por ser indígenas, ya son representados por este imaginario que implica respeto mutuo, solidaridad, rituales en las plazas, comunitarismo y respeto por la naturaleza (entre otros). Este imaginario choca frontalmente con las y los indígenas rurales o urbanos pobres que habitan los diferentes espacios ecuatorianos. Los indígenas que caminan descalzos por las ciudades arrastrando grandes sacos de cereales; las cholas, también descalzas, que cargan hijos, nietas y fardos a la espalda; las y los niños desarraigados que juegan con escasa ropa a la entrada de los mercados o los indígenas borrachos que puedes encontrar durmiendo en la calle al amanecer. Todos/as ellos/as se encuentran al margen del Buen Vivir, porque este Buen Vivir de origen indígena, no quiere indígenas. Al menos, no los quiere fuera de su representación de lo indígena.

En el país boliviano, tras profundizar en el análisis de la cosmovisión del *Suma Qamaña* y de la operacionalización del Convivir Bien, también surgen varias preguntas. ¿Existe relación entre ambos niveles?, o, por ejemplo, ¿el paso de las prácticas en las comunidades, los *ayllus*,⁷⁶ a la implementación de prácticas en y desde los ministerios y otras instituciones del Estado, entra en conflicto?⁷⁷ En este punto se plantea como fundamental la recuperación y sistematización de la diversidad de prácticas de Convivir Bien existentes en el territorio, para analizar y extraer las enseñanzas extrapolables del espacio globalocal al espacio nacional. Mediante estas enseñanzas se ha pretendido construir una nueva ética que guíe las acciones del Estado y muestre a los y las ciudadanas como deben relacionarse entre sí, buscando la complementariedad y el equilibrio tanto con ellos/as mismos/as como con la naturaleza⁷⁸. Sin embargo, tras

⁷⁶ El Ayllu es una forma de comunidad familiar extensa originaria de la región andina con una descendencia común (real o supuesta) que trabaja en forma colectiva en un territorio de propiedad común.

⁷⁷ Esta es otra crítica que se le hace a la teoría de la economía moral: cómo se articulan los diferentes modos de producción.

⁷⁸ Premisas que recoge la ecología cultural y el conocimiento indígena.

un periodo tan largo de dominación occidental, tratar de aplicar las enseñanzas del Convivir Bien sin un verdadero proceso de decolonización, que deconstruya las estructuras del estado colonial y a la nueva sociedad, está siendo un reto controvertido entre la población y el gobierno. La introducción, en los últimos años, de formas tradicionales del Convivir Bien como la medicina tradicional (complementaria con la medicina moderna), la justicia comunitaria (usos y costumbres), la reciprocidad y el comunitarismo están consiguiendo un reparto de las riquezas naturales desconocido en la historia boliviana, pero aún insuficiente.

No obstante, es necesario preguntarse quiénes reparten, qué reparten y cómo lo reparten. Si la titularidad de las tierras se concentra en unos pocos grupos, ¿qué puede repartirse el resto de la población? Además, el sentimiento de unión y complementariedad con la madre tierra (*Pachamama*) entra (desde una perspectiva macro) en contradicción con los grandes proyectos económicos y de infraestructuras que pretende implementar (y que ha implementado) el Gobierno, proyectos económicos que se llevan a cabo, mayoritariamente, en las tierras bajas, donde sus pobladores/as, tribus indígenas minoritarias en el país, apenas estén representadas política y socialmente en las esferas nacionales de poder. Para los y las indígenas, “más que vertebrar Bolivia, sirven de ruta de paso para el saqueo de las riquezas naturales del Amazonas, que no fortalecen las comunidades, que además muchas veces no son consultadas violándose sus derechos colectivos, además de los individuales, sino todo lo contrario, las desestructuran creando problemas para los que nunca estuvieron preparadas” (Arkonada, 2009:1). De este modo, Bolivia sigue enfrentándose al reto de crear un nuevo país descolonizado, articulado por un Convivir Bien que rechace las formas de hacer política y desarrollo heredadas de un sistema colonial (y endocolonialista) que sigue erosionando sus cimientos.

En Bolivia, la Asamblea Constituyente, reconoce treinta y seis identidades étnicas. Estos pueblos originarios se organizaban en *Ayllus-Markas*⁷⁹ y *Suyus*⁸⁰ en los Andes, y

⁷⁹ Las *markas* eran las tierras que poseían los/las integrantes (unidos/as mediante formas de parentesco) del *ayllu*, unas junto a otras formando el territorio de la comunidad. Existía un trabajo común y un vínculo de ayuda mutua mediante el reparto comunitario de los frutos que les daba la madre tierra (*Pachamama*). El jefe del *ayllu* (*curaca*) se encargaba de distribuir las tierras, organizar los trabajos colectivos y actuar como juez de la comunidad.

⁸⁰ Los cuatro *suyus* eran los espacios socio-culturales, económicos y políticos del sistema social comunitario de los pueblos y naciones mochikas, chimús, nazkenses, parakenses, chiveteros, waris, pakaykasences, chachapoyenses, shipibos, ashaninkas, kechuas, aymaras, urus, pukinas entre otros pueblos originarios.

en *Tekoas* y *Tentas*⁸¹ en los Llanos Orientales y el Chaco. En la actualidad, la forma de vida de los pueblos indígenas conserva algunos valores “heredados” de sus antepasados/as, como la convivencia armónica, la reciprocidad, la cooperación entre sus habitantes y el respeto a la naturaleza (Mansilla, 2004). Con el inicio del dominio español, la imposición de formas de organización socio-política coloniales fue destruyendo las formas originarias de organización social. Una de las disposiciones que más afectaría a las asociaciones comunitarias fue la Reforma de Reducción del Virrey Toledo, que concentraría la población, en 1570, en comunidades y “pueblos indios” de estilo español en detrimento de los *Ayllus*. A partir de ese momento se han establecido divisiones políticas o electorales arbitrarias intentando imponer los tipos de organización occidental (sindicatos, municipios, partidos políticos, etc.). A pesar de todo, estos pueblos han conseguido mantener parte de sus usos y costumbres, reafirmar sus propias formas de vida y llegar incluso a obtener la presidencia del país. No obstante, aunque las comunidades indígenas bolivianas constituyen actualmente la mayoría de la población del país, gran parte de esta población habita en espacios urbanos, lo que, en Bolivia, está articulando una nueva realidad indígena de la que pocos/as parecen percatarse:

a) desde hace unas dos décadas, la población urbana pasó a constituir la mayoría demográfica del país frente a la rural, constituyendo en la actualidad alrededor del 68%; b) la mayoría de la población boliviana (62%) se autoidentifica como perteneciente a alguno de sus pueblos indígenas u originarios; c) la mayoría de la población urbana se considera indígena, y d) la mayoría de la población indígena es, actualmente, urbana. (Molina Barrios, 2005:45)

A pesar de las estadísticas, no existe la suficiente consciencia ni en el Estado, ni en las organizaciones indígenas/campesinas, ni en el imaginario colectivo de la sociedad boliviana que asumen como indígenas, indistintamente, a la mayor parte de los/as habitantes rurales del país⁸². Hasta los sucesos socio-políticos del año 2003, en que el protagonismo popular de ciudades como La Paz y El Alto (de amplia mayoría

⁸¹ Las *tekoas* o *tentas* eran “fortalezas” rodeadas por empalizadas. En su interior, se levantaban entre cuatro y ocho casas comunales o *malocas*, distribuidas alrededor de una amplia plaza donde transcurría la vida social y la ceremonia. Una maloca podía albergar hasta 200 personas perteneciente a varias familias emparentadas formando un mismo *tevy* (linaje). Las *tekoas* solían concentrar hasta 1000 personas y su cacique (*tuvichá*) debía reunir tres condiciones para ganarse el derecho de representar a la aldea: ser el más valiente, el más generoso y el mejor orador de la comunidad.

⁸² Campesino/a es, muchas veces, sinónimo de indígena en Bolivia.

demográfica indígena) manifestó de manera explícita un componente étnico,⁸³ no comenzó a contemplarse este fenómeno. Fenómeno-proceso que llega en el año 2006 a consolidar a un líder indígena como presidente de la República de Bolivia. El 21 de enero del año 2006, previa toma de posesión de su cargo como presidente el día después, Evo Morales fue nombrado *Apu Mallku* (líder supremo) de los pueblos indígenas de América Latina en una ceremonia a la que asistieron representantes de diferentes etnias y pueblos de todo el mundo. La importancia política de este hecho a nivel mundial es clara: aquellos/as que han sido tradicionalmente dominados/as han conseguido resistir e incluso alcanzar el poder:

Una enorme satisfacción estar acá presentes en representación de mi pueblo, de mi patria, Bolivia, y, especialmente, del movimiento indígena. Quiero decirles, después de más de quinientos años, de desprecio, de odio, y de algunos considerados como salvajes, como animales, y algunas regiones condenadas al exterminio, gracias a esa conciencia, gracias a ese levantamiento y por esa lucha por los derechos de los pueblos, llegué donde... Llegamos para reparar un daño histórico, para reparar los daños de quinientos años. (Evo Morales, primer discurso en las Naciones Unidas, septiembre, 2006)

Todo lo anteriormente citado se presenta no sólo como una serie de cambios formales, sino como un punto de inflexión en el discurso colonial y sus instrumentos jurídicos e institucionales. Con este proceso, se abrió paso a una pluralidad cultural, se derribaban las fronteras políticas que excluían a la población indígena y comenzaba una transformación donde el discurso colonial ya no tenía cabida ni constitucional ni jurídicamente. Del mismo modo, estos cambios conducirían a la construcción de un concepto distinto de ciudadanía reconociendo la diversidad étnica en el desarrollo de una política estatal basada en la pluralidad en vez de la diferencia. Sin embargo, a pesar de presentar algunas alternativas notables, estas se han mostrado insuficientes a las demandas de los pueblos indígenas de Bolivia. Aunque las reformas jurídicas, institucionales y judiciales han sido avances notables para lograr una mayor garantía para el respeto de los derechos de los pueblos indígenas bolivianos (Barié, 2003), los sistemas de dominación y exclusión de estas comunidades siguen vigentes. Estas transformaciones no han eliminado las determinaciones específicas de la situación

⁸³ Aquí se recoge la demanda de los movimientos y organizaciones indígena-campesinos para convocar una Asamblea Constituyente como propia, elemento que permitió la generalización de esta demanda como punto de inflexión política en la historia del protagonismo indígena en el país.

colonial provocando varias asimetrías simultáneas: una asimetría entre la existencia formal de derechos a favor de la población indígena y de la implementación efectiva de los mismos como consecuencia de la herencia hegemónica europea, y una asimetría entre la equidad indígena reivindicada y la obtenida como consecuencia de la existencia de unas relaciones de poder y capacidad de exclusión dentro de las propias comunidades.

Por su parte, las poblaciones indígenas están luchando para que el Estado boliviano reconozca el derecho de acceso, uso y control del territorio donde se asientan (y se han asentado durante siglos). Defienden los *ayllus* como espacios incluyentes y formas socio-económicas sostenibles pero muchos/as aún no son dueños de nada. En la ley Boliviana existen contradicciones explícitas porque no reconoce los territorios, no obstante el Convenio n° 169 permite homologar tierras con territorios, disposición sobre la que se realizan las reivindicaciones. Cuando se habla de tierra, se alude a un espacio netamente productivo, sin embargo, hablar de territorio añade un matiz más amplio. El territorio no indica tan sólo el lugar geográfico de pertenencia, sino el espacio donde seres humanos practican y reproducen la vida en comunidad estableciendo una relación de equilibrio entre el ser humano, la biodiversidad y la naturaleza, el territorio se convierte en un lugar de sentido y significado. La tierra es sólo una parte del territorio en el que se reproduce la vida en comunidad, la cultura, la producción económica, la organización social y política y su cosmovisión como pueblos indígenas (Mansilla, 2004). Estas reivindicaciones manifiestan la necesidad de incorporar la dimensión de los territorios indígenas en la normativa existente (resguardando su propiedad una vez obtenido). En Bolivia⁸⁴ alrededor de un 42% (INE, 2012) de la población tiene adscripción a un grupo cultural indígena, por lo que las reivindicaciones territoriales son “una cuestión nacional”.

Una lógica escasamente analizada del movimiento indígena en Bolivia ha sido el movimiento colonizador interno⁸⁵ llevado a cabo mayoritariamente por campesinos/as

⁸⁴ Los datos del censo de 2001 muestran como la adscripción a un grupo cultural indígena en Bolivia se sitúa alrededor del 62%. Sin embargo, en el censo de 2012, esta adscripción se redujo hasta un 42%. Este descenso se atribuye a la forma de preguntar en la papeleta del censo electoral sobre la autodeterminación excluyendo la categoría “mestizo” de la misma. Esta situación ha levantado una gran controversia en el país en relación a repensar sobre las realidades étnicas en Bolivia.

⁸⁵ Este fenómeno pone de relieve algunas de las críticas que se le atribuyen a la teoría de la economía moral. A pesar de los elementos prescriptivos que se presuponen (ayuda mutua, mutualismo) y de los elementos descriptivos que postula como las actividades económicas están influidas y estructuradas por disposiciones y normas morales; en las comunidades indígenas de Bolivia, se olvida (o minimiza) la

e indígenas de las dos tribus andinas mayoritarias asentadas en las Tierras Bajas del Norte de Santa Cruz, Norte de La Paz y el Trópico de Cochabamba (quechuas y aymaras). Dicho fenómeno se inicia a mediados de los años sesenta del siglo veinte erigiéndose como uno de los componentes fundamentales del proceso de migraciones internas de décadas recientes. Las y los colonizadores constituyen el sector más dinámico de la realidad agraria boliviana de los últimos cincuenta años conformándose como el principal factor social en la ampliación de la frontera agrícola histórica del país. Dentro de este marco, el sector específico de los productores de hoja de coca del Trópico de Cochabamba y el norte paceño adquirió (como consecuencia de las políticas impuestas por la comunidad internacional en la redefinición de la hegemonía geopolítica de la principal potencia mundial en relación a la coca, Estados Unidos) una dimensión política internacional añadida a las reivindicaciones locales propias que compartía con otros grupos. Esta particularidad le confirió un perfil diferenciado de liderazgo y estrategia (a escala local, nacional e internacional) que fue la base del proceso de construcción del “Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos”, origen del Movimiento al Socialismo (MAS) cuya figura principal, Evo Morales, llegó a la presidencia del país (Alem, 200).

A pesar del avance conseguido en los diferentes espacios y sin olvidar la complejidad histórica que enmarca la realidad étnica actual de Bolivia, las comunidades indígenas (a excepción de las dos etnias mayoritarias (quechua y aymara) siguen olvidadas en los órganos de poder. En diversas entrevistas realizadas a antiguas/os parlamentarios, diputados/as o consejeros/as⁸⁶, se puede apreciar, en sus comentarios, cierta crispación al sentirse instrumentalizados/as por intereses políticos. A pesar de tener un gobierno indígena, este no ha permitido una representación de los treinta y seis pueblos ante la Asamblea Plurinacional, representando tan sólo a siete curules⁸⁷ de una demanda de dieciocho, a pesar de las protestas sociales⁸⁸ desde el primer momento. Los pueblos originarios poseen un mayor número de representantes en el organigrama político a

problemática interna, ignorando los conflictos, la explotación y la desigualdad. Asistimos a una asimetría entre las normas morales y la acción social.

⁸⁶ Estas entrevistas pueden encontrarse en diferentes periódicos locales, regionales y nacionales existentes en la red como *El Día*, *La Razón*, *El Diario* o *El Deber*.

⁸⁷ La Constitución y la Ley Electoral Transitoria estipulan una representación de siete curules especiales, que fueron elegidos en los territorios indígenas, mientras que en la representación de las Asambleas Departamentales se fijó por usos y costumbres.

⁸⁸ Que culminaron con una marcha indígena realizada por la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia en junio de 2010.

escala regional o local (asambleas departamentales), sin embargo, se siguen sintiendo manipulados y utilizados por los partidos políticos en un nivel nacional.

La negativa del gobierno (MAS) de recoger las peticiones de las comunidades indígenas respecto a la aprobación de los acuerdos por *usos y costumbres*⁸⁹ en vez del proceso de referéndum que exige el Estado, de reconocer la soberanía de las tierras bajas para poder vetar las acciones que afecten a sus territorios (en particular las concesiones mineras y de hidrocarburos) y de negarse a ampliar el número de curules en la Asamblea Plurinacional de siete a dieciocho, está provocando serios conflictos que pueden afectar a la gobernabilidad del país⁹⁰ (especialmente a algunas zonas muy contrarias a las políticas de Evo Morales). Este malestar de las distintas comunidades étnicas invisibilizadas deja entrever los efectos de un proceso de aculturación y exclusión social llevado a cabo no solo por una histórica colonización occidental, sino también por una apropiación indígena de instrumentos y estrategias externas que están reproduciendo los mismos errores contra los que han luchado. Este *endocolonialismo* boliviano, hijo predilecto de las políticas estructurales de desarrollo, ha interiorizado la fórmula de un crecimiento mixto y plural en su fachada, pero hegemónico en su interior⁹¹.

Esta dos lógicas coexisten, al igual que en Ecuador, en todos los espacios cotidianos. Sin embargo, en los ámbitos institucionales (del gobierno) esta coexistencia conflictual

⁸⁹ La constitución vigente desde 2009 reconoce tres jurisdicciones: la ordinaria (los tribunales), la agroambiental y la indígena originaria (usos y costumbres). La ley de deslinde reconoce a esta última jurisdicción independencia e igual jerarquía que las otras dos pero obligándola a respetar sus fallos.

⁹⁰ Uno de los resultados de la marcha fue que el gobierno perdió su mayoría de dos tercios en el parlamento (111 votos sobre 166), ya que ocho diputados indígenas decidieron alejarse del MAS.

⁹¹ Algunos datos económicos sobre Bolivia:

El PIB de Bolivia en el año 2012 ascendió a 27.04 mil millones de dólares, mientras que su crecimiento en dicho periodo alcanzó el 5,2%. La deuda externa se ha reducido de un 94% del PIB en el año 2003 a un 40% del PIB en el año 2013, hecho que, según el Banco Mundial, deriva de las reformas llevadas a cabo por el presidente Evo Morales y que ha posibilitado un entorno de estabilidad para el fortalecimiento del rol del Estado en la economía y a la implementación de programas sociales (Banco Mundial, 2014b). Asimismo, el Banco Mundial señala en su informe que: “como consecuencia de los elevados precios de los productos básicos que exporta el país y una política macroeconómica prudente, la tasa de crecimiento promedió un 4,8% en los últimos diez años”, alcanzando, de este modo, “importantes superávits en cuenta corriente desde 2003 y el balance fiscal pasó a ser positivo desde 2006” (Banco Mundial, 2014b). Como consecuencia de este contexto económico la pobreza moderada ha descendido del 63% en 2002 al 45% en 2011 a la vez que el índice de desigualdad de Gini se ha reducido de un 0.60 a 0.46 en el mismo periodo.

Según el Banco Central de Bolivia (2014), en el año 2013 la deuda externa ascendía a 5.299 mil millones de dólares mientras que la deuda con China alcanzaba los 466.8 mil millones de dólares (8,8% de la deuda externa). La *Central Intelligence Agency* (CIA) estadounidense sitúa la deuda pública para el año 2013 en un 36% del PIB, muestra como las exportaciones, con 12.16 mil millones, superan a las importaciones que suman 9.28 mil millones y señala a Chile como el primer socio comercial con un 21,3% seguido muy de cerca por Brasil con un 20,3% (CIA, 2014a).

resulta mucho más evidente. Un ejemplo de ello pudo verse en la Cumbre Climática de Cochabamba de 2010 cuando algunas organizaciones indígenas como CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu) 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 ideologías de izquierdas-, “sólo reproducen el esquema desarrollista del pasado” y exigieron “cambiar el modelo de pseudo desarrollo que privilegia las exportaciones de materias primas” (Declaración Mesa 18. Nota en prensa. Bolpress⁹², 2010).

Los estados ecuatoriano y boliviano buscan romper las equivalencias del discurso colonial por las que lo indígena y sus formas sociales, culturales y políticas se identifican con retraso, amenaza y disgregación, presentando lo indígena como “la opción de vida a seguir”. Sin embargo, muchas veces, parece una postura frente al exterior. Dentro de sus respectivos países, las demandas relacionadas con el territorio, la ciudadanía, la autonomía y la convivencia con otras formas de organización social y política no están siendo respetadas, quedando excluidas por un (endo)colonialismo mestizo e indígena que está reproduciendo internamente los problemas contra los que lucha hacia el exterior. Por todo ello, las culturas de los pueblos originarios se enfrentan a una doble dificultad para poder desarrollar los preceptos de Buen Vivir o Vivir Bien que se les presupone; la primera se deriva de una exterioridad globalizada e impuesta, mientras que la segunda, surge desde un interior que ha asimilado muchas de estas prácticas exportadas y las reproduce como propias desde dentro.

⁹² <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2010042105>

IV. ENFOQUE METODOLÓGICO

IV.1. El punto de partida: la elección del objeto de estudio

La elección del objeto de estudio en la antropología se presenta como una actividad compleja que supone y exige la respuesta a los interrogantes *qué investigar* y *buscando qué* (Sierra, 1994:57). Asimismo, requiere establecer no solo el fenómeno social a estudiar, sino también precisar qué se pretende saber concretamente de ese fenómeno. Tras esta delimitación es tradicionalmente necesario preguntarse por la factibilidad, la relevancia y el valor científico del objeto seleccionado, sin embargo, a estas condiciones es necesario añadirle la responsabilidad que esta elección conlleva. Al escoger uno o varios grupos de personas para comenzar una investigación no debe olvidarse la expectativa o expectativas que esta acción genera -especialmente si se trata, como en este caso, de un enfoque conflictivo de los procesos y dinámicas socio-culturales-, ni la participación activa o pasiva a la que son sometidos/as durante la duración de la investigación⁹³. De este modo, junto al valor científico debemos colocar la relevancia y responsabilidad con los grupos estudiados.

La elección del objeto de estudio de esta investigación ha sido determinado (tras un largo periodo de reflexión) a partir de la interacción en el espacio socio-cultural en el que se inserta (Ecuador y Bolivia) y del análisis en profundidad de las fuentes de conocimiento existentes. De este modo, herramientas que forman parte del propio desarrollo de la investigación en el trabajo de campo (observación participante, diálogos, etc.), han posibilitado la concreción de este objeto de estudio y han conformado la pregunta de investigación a desarrollar.

Específicamente, el objeto de estudio se centra en el análisis de las interacciones que se producen entre indígenas y funcionarios/as públicos en dos ciudades con características

⁹³ Durante mi trabajo en el departamento de cooperación internacional en el gobierno provincial del Azuay, en Ecuador, pude observar los numerosos procesos a los que eran “invitados” a participar las y los indígenas de la provincia desde instancias de gobierno municipal, provincial, regional, nacional y otras entidades de carácter religioso, académico, iniciativas privadas, etc. La inversión de tiempo en estas actividades que siempre eran promocionadas como “en su beneficio” no tiene en cuenta, la mayor parte de las veces, las rutinas diarias de producción y reproducción de estas personas convirtiéndose en una carga extra de trabajo “obligada” si quieren ser sujetos de todos los beneficios que se ofrecen.

particulares como son Cuenca en Ecuador y Sucre en Bolivia⁹⁴, dentro del marco de dos gobiernos nacionales posicionados en el desarrollo de políticas plurinacionales en relación con un Buen vivir o Convivir Bien y la defensa y valorización de sus culturas originarias. Dentro de este objeto de estudio, la pregunta de investigación que surge interroga sobre cómo se generan las representaciones de “lo indígena” en espacios específicos de interacción pública en instancias gubernamentales a nivel municipal, provincial y nacional y en instancias educativas en enseñanza superior respecto a su alineación con sus modelos desarrollistas. Asimismo, se ha estudiado la relación de estas representaciones con los espacios en los que “lo indígena” se inserta. De este modo, se han analizado las continuidades y discontinuidades existentes entre un discurso plurinacional integrador y defensor de los pueblos originarios amparado en sus respectivas constituciones y planes de desarrollo en los dos países (extrapoladas a las ciudades de Cuenca y Sucre), y las prácticas comunes y representaciones de las personas que integran estas instituciones desarrollistas en unas interacciones cotidianas que van re(construyendo) la identidad y la cosmovisión de las poblaciones indígenas.

IV.2. La estructura: la propuesta de investigación

Tras definir el objeto de estudio y la pregunta de análisis es necesario elaborar una propuesta de investigación que permita llegar de una manera coherente a unas conclusiones sobre la cuestión planteada. En este caso, dicha propuesta queda articulada a través de unos objetivos generales y específicos a alcanzar, unas hipótesis de partida y unas consideraciones previas. En relación a los objetivos generales y las hipótesis propuestas, es necesario señalar que han variado ligeramente desde su primera enunciación hasta el desarrollo del trabajo de campo donde se ha podido precisar y priorizar lo “observable” y lo “analizable” sobre lo “deseable de observar” y lo “deseable de analizar”. De un inicio donde, tanto los objetivos como las hipótesis respondían más a un análisis de cómo las personas indígenas se insertaban en los espacios urbanos y como eran sus representaciones e interacciones con personas no

⁹⁴ Tanto Cuenca en Ecuador (conocida como la Atenas del Ecuador) como Sucre (la Ciudad Blanca) en Bolivia, son dos ciudades con unas características específicas dentro de sus respectivos países. Ambas -con sus particularidades- son centros culturales y de intelectualidad donde existe una amplia clase media vinculada a sectores públicos gubernamentales y académicos.

indígenas en dos ciudades con una elevada clase media, una fuerte presencia gubernamental y académica y un alto capital cultural (Bourdieu, 1997), como son Cuenca en Ecuador y Sucre en Bolivia. El trabajo de campo reveló las complejas interacciones de las y los indígenas en distintos procesos y requerimientos de las instituciones públicas que, dentro de un marco constitucional de integración y valorización de los pueblos originarios parecía generar discontinuidades entre los discursos y las prácticas cotidianas. En ese marco, los objetivos se reformularon para observar y analizar estas continuidades y discontinuidades observadas del siguiente modo:

- Analizar las continuidades y discontinuidades entre los discursos y las prácticas de las instituciones (desarrollistas) gubernamentales y educativas en relación al desarrollo de las personas indígenas, así como el impacto que tienen estas acciones sobre cuestiones como la identidad, la cosmovisión y el espacio de “lo indígena” en las Repúblicas Plurinacionales de Ecuador y Bolivia.

- Realizar una contribución propia basada en el trabajo etnográfico al debate existente sobre el Buen Vivir ecuatoriano y el Convivir Bien boliviano como alternativas al desarrollo.

Dentro de estos objetivos generales, se incorporaron unos objetivos más específicos:

- Observar las interacciones entre el personal de las instituciones públicas y las personas indígenas en diferentes instituciones (desarrollistas) gubernamentales y académicas de las ciudades de Cuenca, en Ecuador, y Sucre en Bolivia.

- Profundizar, a partir de los instrumentos metodológicos propios de la antropología, en el análisis de las representaciones de las categorías “indígena” y “desarrollo” y los discursos que se generan y operan en las instituciones (desarrollistas) gubernamentales y educativas de las ciudades de Cuenca, en Ecuador, y Sucre en Bolivia.

- Conocer la relación entre las representaciones que se generan de “lo indígena” y los espacio-lugares en los que las y los indígenas se insertan en las ciudades de Cuenca, en Ecuador, y Sucre en Bolivia.

En relación a estos objetivos, se plantearon, en un inicio, una serie de hipótesis previas de trabajo que, según fue avanzando la investigación, fueron reformuladas (de igual forma que los objetivos) en relación a lo observado durante el trabajo de campo, quedando finalmente conformadas de la siguiente manera:

- Las y los indígenas se desarrollan en el espacio rural y urbano contemporáneo desarrollista en un proceso no exento de conflicto, sin embargo, estos procesos en los que se insertan no pueden pensarse aisladamente sin tener en cuenta otras dinámicas y responsabilidades que se (re)producen en relación con las identidades y la cosmovisión tanto a nivel local como global (migraciones, lenguas, status económico, costumbres, etc.).

- La diversidad coexiste como una serie de elementos heterogéneos que no tienden a mezclarse ni a conformar nuevas categorías globalizadoras. No obstante, el Buen Vivir ecuatoriano y el Convivir Bien boliviano homogenizan “lo indígena” en una representación específica de lo que “debe ser” y lo que “debe hacer” la cuestión indígena.

- El discurso “oficial” construido en torno a lo indígena y su desarrollo (enactado como Buen Vivir y Convivir Bien en sus constituciones y planes de desarrollo) en los países de Ecuador y Bolivia otorga una posición en igualdad, a todos los niveles, a estas poblaciones tradicionalmente invisibilizadas dentro de sus respectivos estados plurinacionales. Sin embargo, en la praxis, este discurso estatal coexiste conflictualmente con unas prácticas imbuidas de una colonialidad subyacente en las diferentes instituciones desarrollistas y que construyen “lo indígena” como una realidad necesitada de tutela y desarrollo y la adscribe a espacio-lugares específicos en las ciudades de Cuenca, en Ecuador, y Sucre en Bolivia.

Finalmente, en un diseño de investigación, resulta imprescindible señalar cuales han sido los elementos que han influenciado, de una manera u otra, el desarrollo del estudio. En este caso, haciendo una retrospectiva, la beca concedida para realizar una estancia en Ecuador (y los empleos obtenidos posteriormente en el gobierno provincial del Azuay y en la Universidad de Cuenca y los contactos en Bolivia), han posibilitado la realización de un extenso trabajo de campo⁹⁵ y el acceso a información clave dentro de diferentes instituciones públicas a todos los niveles (municipales, provinciales y nacionales). Sin una observación tan prolongada y una muestra tan extensa no hubiera

⁹⁵ El trabajo de campo ha sido desarrollado desde mayo de 2012 hasta septiembre de 2014 (aunque debido a procesos relevantes para esta investigación, se han añadido análisis de eventos posteriores a este periodo (como la reelección de Evo Morales en la presidencia de Bolivia en octubre de 2014). Dentro de este espacio de tiempo, se ha realizado la observación en las instituciones durante cuatro meses en la ciudad de Cuenca, en Ecuador (2013), y dos meses en la ciudad de Sucre (2013), en Bolivia. Asimismo, en el marco de estos dos años, se han realizado todas las entrevistas, grupos focales, encuestas cualitativas, análisis crítico del discurso en los medios y el análisis de fuentes estadísticas que, posteriormente han sido estructurados en el presente trabajo.

sido posible analizar los discursos y las interacciones de las personas en su día a día, estudiarlos, contrastarlos y, de este modo, obtener una gran cantidad de información relevante. En este sentido, acceder a numerosos eventos organizados por las instituciones gubernamentales para promover la participación de las y los indígenas en programas y proyectos de desarrollo junto a la articulación de espacios plurales de pensamiento en las universidades fue lo que generó un interés creciente por las dinámicas que observaba y una “necesidad” de recoger y analizar estas dinámicas en un marco continuo, diverso y representativo.

Además del largo y complejo acceso a la información en campo, las dificultades se multiplicaban al abordar los aspectos teóricos. En un principio, la extensa bibliografía existente en relación al estudio de las identidades, del desarrollo o de la modernidad complicaba la elección de un enfoque desde el que posicionarse para comenzar el análisis. Asimismo, una vez en Ecuador y Bolivia, la intención de incorporar al análisis visiones indígenas se transformó en una necesidad para intentar alejarse de enfoques hegemónicos “occidentalocentristas” e incluir las voces locales.

IV.3. Las herramientas: el trabajo de campo y las técnicas de investigación

El método de aproximación utilizado para aproximarse al análisis de las representaciones, relaciones y formas de ocupar el espacio de “lo indígena” a partir de las instituciones desarrollistas ha sido el método etnográfico (Mauss, 1971; Hammersley, Martyn y Paul Atkinson, 1994; Gómez Pellón, 1995; Guber, 2001). Como técnica principal de investigación en el espacio estudiado se ha realizado la observación participante en cuatro espacios institucionales donde se gestionan los programas, planes y proyecto de desarrollo (dos en la ciudad de Cuenca, Ecuador y dos en la ciudad de Sucre, Bolivia, que se complementaron con observaciones más breves realizadas en otras instituciones y espacios públicos para validar la información obtenida)⁹⁶. Ser observadora participante en las interacciones culturales que se estudia, imbuye a la persona investigadora de una peculiaridad respecto a las personas que viven en el espacio observado: aquella intenta desesperadamente analizar cuanto ve, perdiendo una buena parte vivencial que experimentan las locales. Asimismo, algunas de las

⁹⁶ Por respeto al anonimato de funcionarios/as y usuarios/as no se revelarán las oficinas específicas donde se ha trabajado, utilizando la denominación general de institución pública.

diferencias perceptibles como el color de piel, la manera de hablar o los gestos, denotan en seguida que la investigadora es “de fuera”, con las consecuencias que ello puede tener en las interacciones y la forma de “ver las cosas” en un espacio cultural que no es el propio. No obstante, acercarse y compartir activamente los procesos que se desarrollan posibilitan la aparición de fisuras en las relaciones de poder construidas y presupuestas (Foucault, 1979:144), de esta manera, los discursos y las representaciones se analizan y repiensen permitiendo relajar las barreras categóricas y representacionales en un ejercicio de interculturalidad más (re)productivo⁹⁷.

Junto a la observación activa o participante, se han utilizado otras técnicas de investigación antropológica, en un ejercicio que otorgue validez y veracidad a la investigación cualitativa, como son las entrevistas en profundidad y los grupos focales (por el aporte en cuanto al estudio de la homogeneización de discursos que se genera entre las personas en diferentes cuestiones, así como la posibilidad de contrastar diferentes discursos sobre lo estudiado), y las encuestas cualitativas de pregunta abierta⁹⁸. En el transcurso de la investigación se utilizaron las redes sociales para ampliar el número de encuestas cualitativas a la población de las ciudades de Cuenca y Sucre (esta ha sido una herramienta a través de la que se ha obtenido una gran difusión y recogida de información cualitativa de contraste). Simultáneamente, se ha efectuado un análisis crítico del discurso (ACD) de la información presente en los medios de comunicación en torno a “lo indígena” y a los procesos de desarrollo. Se ha recurrido a esta técnica por entender que 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. El análisis crítico del discurso (ACD) investiga la conexión entre la producción de discurso y la sociedad poniendo énfasis en las estructuras de poder que se manifiestan en el lenguaje: “[...] CDA (Critical Discourse Analysis) may be defined as fundamentally concerned with analyzing opaque as well as transparent structural relationships of dominance, discrimination, power and control as manifested in language⁹⁹” (Wodak, 2002:2). El ACD realizado en este trabajo se enfoca en analizar

⁹⁷ Reproducción social de relaciones e interacciones.

⁹⁸ Estas encuestas cualitativas tienen la función de verificar la información obtenida en las técnicas de observación, entrevista y grupo focal, pero en esta investigación de carácter cualitativo no han sido analizadas estadísticamente más allá de ciertos datos descriptivos que reforzaban las voces entrevistadas.

⁹⁹ “[...] Se puede definir el CDA (Análisis Crítico del Discurso) por su interés en analizar las relaciones estructurales (tanto opacas como transparentes) de la dominación, la discriminación, el poder y el control tal y como se manifiestan en el lenguaje.” (Traducción propia).

las formas en las que el emisor del discurso trata de legitimar sus propuestas y/o posiciones en relación al ejercicio del poder y de las representaciones de “lo indígena” en Ecuador y Bolivia. En este sentido, se han utilizado las categorías de legitimación propuestas por Van Leeuwen (2008) para profundizar en su explicación y entendimiento:

Authorization, that is, legitimation by reference to the authority of tradition, custom, law, and/or persons in whom institutional authority of some kind is vested. *Moral evaluation*, that is, legitimation by (often very oblique) reference to value systems. *Rationalization*, that is, legitimation by reference to the goals and uses of institutionalized social action and to the knowledges that society has constructed to endow them with cognitive validity. *Mythopoesis*, that is, legitimation conveyed through narratives whose outcomes reward legitimate actions and punish nonlegitimate actions¹⁰⁰. (Van Leeuwen, 2008:105)

A través de estas cuatro categorías, presentes en los discursos oficialistas de ambos países, se ha analizado la metáfora (concretamente la personificación) como proceso cognitivo que va a estructurar el lenguaje y que va a facilitar el entendimiento y la asimilación de conceptos complejos y abstractos de una manera sencilla y eficaz (Lakoff & Johnson, 1980).

Finalmente, este trabajo se ha complementado con el análisis de fuentes cuantitativas y cualitativas diversas. El estudio de diferentes bases de datos, indicadores económicos, socio-demográficos y culturales de fuentes “oficiales”¹⁰¹ se interrelacionan con otras fuentes que no poseen la irrefutabilidad científica de la oficialidad pero que se realizan desde el interior mismo de las comunidades estudiadas, con lo que resulta indispensable considerarlas y utilizarlas como fuentes legítimas de conocimiento. A través de la concepción de las sociedades sobre las que se implementa el desarrollo como sociedades empobrecidas, analfabetas y atrasadas se han analizado los indicadores de las estadísticas oficiales (censos de Ecuador y Bolivia específicamente) que ratifican este imaginario en contraposición a otras variables ignoradas y desvalorizadas, propias

¹⁰⁰ “*Autorización*, es decir, la legitimación por referencia a la autoridad de la tradición, la costumbre, la ley y/o las personas en quienes recae la autoridad institucional de algún tipo. *Evaluación moral*, es decir, la legitimación (a menudo, implícita) en referencia a los sistemas de valores. *Racionalización*, es decir, la legitimación que alude a los objetivos y usos de la acción social institucionalizada y de los conocimientos que la sociedad ha construido para dotarlos de validez cognitiva. *Mitopoiesis*, es decir, la legitimación transmitida a través de las narraciones cuyos resultados recompensa acciones legítimas y castiga acciones no legítimas.” (Traducción propia. La cursiva no existe en el texto original).

¹⁰¹ Se denominan fuentes oficiales a la producción de datos gubernamentales, universidades e instituciones como el Banco Mundial, el FMI o la Organización de Naciones Unidas, entre otras.

de las comunidades sobre las que se realizan estas estadísticas macro generalizadas, la introducción de categorías étnicas en las herramientas estadísticas implica aspectos no sólo teóricos y metodológicos sino políticos e ideológicos. No es una operación de recuento y registro banal, sino que responde a una “codificación” construida a través de los instrumentos de la estadística, por ello es necesario un análisis muy cuidadoso de los datos a la hora de estudiar las realidades de los espacios conformados.

Para intentar abordar críticamente el análisis de las continuidades y discontinuidades que se generan en las interacciones entre Estado-pueblos originarios ha sido necesario un proceso de búsqueda de información, reflexión y análisis que confronte las complejidades conceptuales entre estado, desarrollo, colonialidad, poder e identidad dentro de los sistemas que se proponen como alternativas a los modelos existentes: los casos de Ecuador y Bolivia. A partir de toda la información recogida, el enfoque que dirige toda la investigación se articula desde una antropología crítica del desarrollo y su imposición política, económica y socio-cultural globalizada, por un lado, y a un repensar la ancestralidad por otro. Esta crítica se formulará a través de los postulados del “giro decolonial” y la visibilización de la colonialidad existente (Dussel, 1992; Mignolo, 1995, 2003) en los discursos y las prácticas de los gobiernos plurinacionales de Ecuador y Bolivia y de sus habitantes y en las dificultades que esta colonialidad crea a la hora de construir un Buen Vivir o un Convivir Bien como una verdadera alternativa al desarrollo. Asimismo, el enfoque conflictual bajo una perspectiva diacrónica que complementa el enfoque crítico de este trabajo ha facilitado una integración en la investigación de los procesos no sólo del presente, sino que tenga en cuenta los procesos históricos (Palenzuela, 2009:128).

IV.4. La muestra: las y los actores sociales participantes

Dentro de un enfoque metodológico cualitativo, la muestra propuesta en el proyecto de investigación inicial, se correspondía con la realización de diálogos (entrevistas semi-estructuradas) a veinticinco personas indígenas y no indígenas, con la intención de complementar estos diálogos con dos grupos de discusión y cien encuestas cualitativas de respuesta abierta que se facilitaría a las personas entrevistadas para su difusión entre sus redes sociales. Finalmente, la amplitud del trabajo de campo y la participación en diferentes instituciones públicas estatales ha posibilitado la realización de treinta

diálogos, cinco grupos de discusión y cuatrocientas encuestas cualitativas¹⁰² (doscientas distribuidas “mano a mano” y doscientas a través de la red social Facebook).

Para asegurar que la muestra sea suficientemente significativa se han seleccionado como variables el sexo, la edad, la ocupación y la autodeterminación. Asimismo, la muestra ha sido tomada en las ciudades de Cuenca y Sucre de una forma equilibrada, mediante la técnica de muestreo no probabilístico de bola de nieve, teniendo en cuenta diferentes espacios sociales y digitales con la intencionalidad de cubrir la mayor diversidad de realidades existentes y evitar el sesgo que esta técnica tiene si se aplica en un solo sector de la población. Las diferentes técnicas utilizadas se han distribuido del siguiente modo:

Cuenca, Ecuador					
		Personas con identificación indígena		Personas sin identificación indígena	
		Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
Entrevistas semi-estructuradas		7	13	10	3
Encuestas cualitativas		48	54	55	52
Grupos de discusión	1	4	3		
	2			2	2
	3	2	3	1	1

Fuente: Elaboración propia

Para las entrevistas semi-estructuradas se utilizó la técnica de bola de nieve iniciando contactos al azar en el mercado 10 de octubre, en la plaza San Francisco, en la Universidad Estatal, el Gobierno Provincial del Azuay, la municipalidad y el Instituto

¹⁰² Esta herramienta de captura de información ha sido muy útil en conjunto con la redes sociales (Facebook específicamente), a través de las cuales su difusión en forma de redes relacionales ha tenido un amplio seguimiento. En realidad se han recibido un total de casi cuatrocientas encuestas cualitativas a través de la red, pero algunas han llegado muy desfasadas en tiempo y no ha sido posible su tabulación y análisis. Asimismo, ante la limitación de esta herramienta por no ser accesible a una gran parte de la población, se intentó mantener un equilibrio entre las encuestas realizadas “a mano” y las llevadas a cabo a través de la red social. Esta técnica fue complementaria en el análisis. En los anexos se puede observar un modelo de la encuesta cualitativa empleada.

de Patrimonio. Las razones de comenzar en lugares tan diversos ha sido un intento de evitar los posibles sesgos que la técnica de “bola de nieve” implica. De esta manera, las personas que iban facilitando otros contactos estaban representadas en diferentes estratos económico-sociales. En relación a las encuestas cualitativas, se ha utilizado también la técnica de bola de nieve, poniendo cuidado de comenzar en espacio distintos para llegar a un amplio espectro de realidades sociales. Las personas entrevistadas fueron clave para la distribución de las encuestas cualitativas “mano a mano”, mientras que el personal y el alumnado de las carreras de (sociología y psicología) de la Universidad Estatal de Cuenca y el funcionariado del Gobierno Provincial del Azuay, también colaboraron, junto a la red social Facebook, para su distribución online. Se realizaron tres grupos de discusión con personas participantes en las entrevistas y encuestas cualitativas, concentrando en el primer grupo a personas que se habían autodefinido en alguna medida como indígenas. En un segundo grupo se incluyeron las personas que señalaron no tener ninguna relación con lo indígena, finalmente, en el tercer grupo personas indígenas y no indígenas interactuaron conjuntamente¹⁰³.

Sucre, Bolivia

	Personas con identificación indígena		Personas sin identificación indígena	
	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
Entrevistas semi-estructuradas	8	4	2	3
Encuestas cualitativas	58	55	36	42
Grupos de discusión	4	2		
	5		3	3

Fuente: Elaboración propia

En la ciudad de Sucre, para las entrevistas semi-estructuradas se utilizó, de nuevo, la técnica de bola de nieve iniciando contactos al azar en el mercado Central, en el mercado Campesino, en el campus universitario USFX (Universidad Mayor, Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca) y en el gobierno autónomo

¹⁰³ En los anexos de la investigación se señala la composición de las entrevistas y los grupos focales realizados, el modelo de encuesta cualitativa utilizada y los datos finales tabulados de dichas encuestas.

municipal de Sucre, en una búsqueda de pluralidad y, para evitar, como se ha citado anteriormente, los sesgos que esta técnica presenta. En relación a las encuestas cualitativas, se ha utilizado también la técnica de bola de nieve, teniendo en cuenta la diversidad de espacios existente para llegar a un amplio espectro de realidades sociales. Las personas entrevistadas fueron clave para la distribución de las encuestas cualitativas “mano a mano”, mientras que el alumnado de la Facultad Técnica y la Facultad de Derecho, Ciencias Sociales y Políticas de la USFX colaboró, junto a la red social Facebook, en su distribución online. Se realizaron tres grupos de discusión con personas participantes en las entrevistas, concentrando en el primer grupo a personas que se habían autodefinido en alguna medida como indígenas en los mercados. En un segundo grupo se incluyeron las personas que señalaron no tener ninguna relación con lo indígena (universidad).

IV.5. El ámbito: los espacios donde se desarrolla la investigación

La investigación se ha desarrollado en dos espacios urbanos distintos (la ciudad de Cuenca, en Ecuador y la ciudad de Sucre, en Bolivia) y varios lugares concretos (instituciones gubernamentales, académicas, sociales y espacios públicos). En este sentido, se considera el espacio desde una perspectiva antropológica en la que se tiene en cuenta el punto de vista de la realidad social en un contexto actual y globalizado donde priman las relaciones económicas en detrimento de muchas otras prácticas e interacciones humanas que se generan. Ante la imposición de una lógica dominante espacio-mercantil en la que se insertan programas, planes y proyecto de desarrollo, se trata de analizar cómo esta visión hegemónica afecta a las interrelaciones de los grupos con los distintos elementos que conforman su espacio, creando nuevos espacios y lugares o “desdibujando lugares cargados de significado y sentido para quienes habitan en ellos y generando quiebres en las rutinas y estilos de vida tradicionales” (Urrejola, 2005:6).

Para algunos autores como De Certeau (1996), espacio y lugar se articulan como concepciones diferentes: “un “lugar” sería el orden según el cual los elementos se distribuyen en relación de coexistencia y donde cada elemento está situado en un sitio propio que lo define mientras que el espacio se remitiría, más que a lo físico, a las “operaciones” que, atribuidas a lugares físicos, especifican espacios.” (De Certeau,

1996, citado en Urrejola, 2005:6). Para este autor, el espacio se refiere al “lugar practicado”, al “lugar antropológico” que está cargado de intersubjetividad de sentido e de identificación por parte de quienes lo “practican”. Sin embargo, para Augé (2000 [1992]) lo importante es el lugar como “lugar simbolizado”, por considerar el concepto de espacio como demasiado abstracto y ecléctico.

Rapoport (1978), por otro lado, no presta tanta atención a esta división conceptual, centrándose en la dimensión cualitativa de los “ambientes construidos” donde la organización del espacio se realiza según distintos criterios de los contextos socio-culturales y en los que el uso del medio está supeditado a los valores simbólicos que se generan: “el espacio social de los ambientes construidos es interpretado, entendido, significado y practicado socialmente, es decir, está unido a ciertas actividades ligadas a un estilo de vida y configura una identidad social, a partir de sus elementos interrelacionados” (Rapoport, 1978, citado en Urrejola, 2005:9). Soja (1989), siguiendo algunas consideraciones de Lefebvre (1905), señala que existen tres espacios (físico, mental y social) interconectados que “determina(n) la existencia de una condición ‘trialectica del espacio’ referida a la trirelación entre un primer espacio -‘percibido’ o físico-, un segundo espacio -‘concebido’ o imaginado- y un tercer espacio -vivido o ‘experienciado’-” (Soja, 1989, citado en Urrejola, 2005:10).

Todas las nociones señaladas de espacio o lugar, nos dirigen a una consideración de los mismos lejos de simples puntos geográficos donde se dan las prácticas sociales, sino más bien como una pieza circunstancial del engranaje de las prácticas que se generan: “el espacio no es una dimensión vacía a lo largo de la cual se estructuran unos grupos sociales sino que es preciso considerarlo en los términos de su participación en la constitución de los sistemas de interacción” (Giddens, 1995:389). El espacio no es una especie de “vacío” (Foucault, 1979) sino que define y queda definido en una interrelación donde “ciertas acciones y relaciones sociales producen un espacio, pero el espacio a la vez estimula la constitución de ciertas prácticas y relaciones sociales, incidiendo fuertemente en la estructuración y reproducción de la vida social” (Urrejola, 2005:11). A pesar de que todos estos conceptos de espacio y lugar nos remitan a la idea de que el significado otorgado y la función socio-cultural reconocida van a determinar los usos de un espacio o lugar determinado (Hall, 2003) es necesario recordar que:

[...] la identidad de un lugar –cualquier lugar– no está arraigada simplemente dentro del lugar, sino que está compuesta también por relaciones externas [...]no

hay lugares que existan con identidades predeterminadas que luego tienen interacciones, sino que los lugares adquieren sus identidades en muy buena parte en el proceso de las relaciones con otros. La identidad de un lugar siempre está en proceso de cambio, de formación, de modificación. En definitiva, lo local y lo global se constituyen mutuamente. (Massey, 2004:79)

Por todo ello, para el estudio de las realidades sociales que responde a más de un espacio y lugar, la estrategia de investigación utilizada sigue las premisas de la denominada etnografía multisituada, donde la multilocalización no aborda solo un interés geográfico sino que pretende “examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso” (Marcus, 2001:111 [1995]):

Esta clase de investigación define para sí un objeto de estudio que no puede ser abordado etnográficamente si permanece centrado en una sola localidad intensamente investigada. En cambio, desarrolla una estrategia de investigación que reconoce los conceptos teóricos sobre lo macro y las narrativas sobre el sistema mundo pero no depende de ellos para delinear la arquitectura contextual en la que están enmarcados los sujetos. (Marcus, 2001:111 [1995])

De igual modo, se ha realizado un análisis de las representaciones sociales que subyacen en los productos culturales y las interacciones sociales considerando que existen “propiedades específicas de las conductas humanas que son el resultado de una forma de socialización particular, que se hace posible por la emergencia histórica de los instrumentos semióticos” (Navarro, 2002:211). Esta construcción social de las representaciones sobre el desarrollo y la identidad se conforman a partir de unas prácticas recurrentes y una simbología ratificada y presente en los espacios en los que se generan las interacciones cotidianas.

Para poder conocer todo esto, se seleccionaron dos lugares específicos (Cuenca y Sucre) por poseer unas características específicas¹⁰⁴. Ambas ciudades tienen una densidad

¹⁰⁴ La ciudad de Sucre ha jugado un papel destacado en la historia, primero en época colonial, y más tarde con la independencia. En Sucre comenzó el alzamiento contra los españoles. Fue el primer lugar en Latinoamérica donde se reclamó la independencia: el Primer Grito Libertario de América. Tres instituciones han caracterizado la identidad de la ciudad: la Iglesia cuando en 1552 fue elevada al rango de sede episcopal, en 1609 a sede arzobispal y hasta 1983 en sede cardenalicia; la Administrativa cuando en 1559 se convierte en Tribunal de la Audiencia de Charcas, el cual se transforma posteriormente en el Poder Judicial de la nueva República; y la Universidad Jesuita cuando en 1623 se crea la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca. Actualmente continúa siendo sede del Poder Judicial, compuesto por la Corte Suprema de Justicia, el Tribunal Constitucional, el Consejo de la Judicatura y la Fiscalía General de la República y la del Tribunal Agrario Nacional y de la Asamblea Constituyente. Además de la fuerte presencia institucional, es una ciudad universitaria y cultural. Es conocida como “la ciudad blanca” porque la mayoría de los edificios del centro de la ciudad exhiben una fachada blanca o de colores muy claros (Klein, 1987).

media-baja de población (unos 300.000 habitantes en su núcleo urbano), sus centros históricos (coloniales) han sido declarados “Patrimonio de la Humanidad” por la UNESCO, poseen centros de educación superior de prestigio y una alta presencia de instituciones gubernamentales y, ambas, son percibidas como las ciudades “intelectuales” de sus respectivos países. A través de un enfoque multisituado y transescalar (de lo nacional a lo local) de estos espacios y lugares antropogeográficos se realizará una aproximación a las realidades sociales y a los sentidos y significados de los discursos y las prácticas en relación a “lo indígena”.

Santa Ana de los Cuatro Ríos de Cuenca debe su nombre a la ciudad española de Cuenca, lugar de nacimiento del virrey español Andrés Hurtado de Mendoza, quién fue el que mandó a fundar la ciudad. Se encuentra situada en el centro sur de la República del Ecuador y es la capital de la provincia del Azuay. La importancia política y económica ostentada por la provincia Azuay-Cañar durante la época colonial, determinó el movimiento independentista del 3 de noviembre de 1820. Es llamada, también, la Atenas del Ecuador por su arquitectura y su diversidad cultural, su aporte a las artes, ciencias y letras ecuatorianas (Santo Hermano Miguel, Honorato Vázquez, Remigio Crespo Toral, Abdón Calderón Garaicoa, Antonio Borrero entre otros). La ciudad fue declarada Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO el 1 de diciembre de 1999. Es un centro de artesanías a nivel internacional, aunque posee una industria notable (automóviles). Tiene, asimismo, una fuerte presencia institucional y concentra las universidades de la región (Ayala, 2008).

PARTE IV. CONTEXTUALIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

V. LAS REPRESENTACIONES Y PRÁCTICAS SOBRE LA ETNICIDAD INDÍGENA EN LOS ESPACIOS INSTITUCIONALES DEL BUEN VIVIR ECUATORIANO Y EL CONVIVIR BIEN BOLIVIANO A PARTIR DE LA OPERACIONALIZACIÓN Y PROFESIONALIZACIÓN DEL SUMAK KAWSAY Y EL SUMAQ QAMAÑA

V.1. La construcción de la identidad indígena en las lógicas desarrollistas institucionales

Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren. Y esto es particularmente evidente en la fase republicana, cuando se tuvieron que adoptar ideologías igualitarias y al mismo tiempo escamotear los derechos ciudadanos a una mayoría de la población. No se habla de racismo, y sin embargo en tiempos muy recientes hemos atestiguado estallidos racistas colectivos, que a primera vista resultan inexplicables. Creemos que ahí se desnudan las formas escondidas, soterradas, de los conflictos culturales que acarreamos, y que no podemos racionalizar. Incluso, no podemos conversar sobre ellos. Nos cuesta hablar, conectar nuestro lenguaje público con el lenguaje privado. No cuesta decir lo que pensamos y hacernos conscientes de este trasfondo pulsional de conflictos y vergüenzas inconscientes. Esto nos ha creado modos retóricos de comunicarnos, dobles sentidos, sentidos tácitos, convenciones del habla que esconden una serie de sobreentendidos y que orientan las prácticas, pero que a la vez divorcian a la acción de la palabra pública. (Contraportada del libro Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Silvia Rivera Cusicanqui, 2010)

Abordando la identidad tanto como una realidad de vivencia personal o como una realidad colectiva, es necesario tener en cuenta, a la hora de aproximarnos, que se sitúa en la encrucijada de lo individual y lo social y es en esta confluencia en la que cobra sentido interrelacionadamente lo biográfico, lo social, lo histórico y lo cultural. Al ponerse en juego elementos del pensamiento y la conducta, por un lado, y las narrativas, creencias y símbolos por otro, convergen y se (re)construyen las historias: las propias y las colectivas.

Como realidad de vivencia personal, para Giddens, la identidad “es el resultado de un proceso tanto micro como macrosocial, en el que existe una relación dialéctica entre ambos niveles, y en el que la identidad del Yo es la manera en que nosotros mismos nos percibimos de una manera refleja en función de nuestra biografía” (Giddens,

1995:294). Es decir, construimos nuestro relato en relación a nuestros espacios. Como realidad colectiva para Castells la identidad es “el proceso de construcción de sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Para un individuo determinado o un actor colectivo puede haber una pluralidad de identidades” (Castells, 1998:28). De este modo, creamos categorías que construyen “comunidades imaginadas” (Anderson, 1991, citado en Guitart, Mediburu y Bastiani, 2010:3) que generan un sentido de pertenencia o ausencia.

Precisamente, la confluencia de “comunidades imaginadas” en la biografía personal, es decir, de distintas categorías o grupos sociales presentes en la identidad, nos lleva a sugerir el concepto de identidad híbrida, múltiple o compleja. Entendiendo por “identidad híbrida, múltiple o compleja” la puesta en consideración de distintos atributos culturales en el proceso de construcción de sentido existencial. Por ejemplo, “soy hablante del tsotsil, chiapaneco y a la vez mexicano, con fuertes raíces católicas”. En esta definición confluyen, a la vez, de un modo múltiple e híbrido, la referencia a cuatro atributos culturales: la lengua, el estado o región, el grupo nacional y la adscripción religiosa. (Guitart, Mediburu y Bastiani, 2010:3)

No obstante, estas interrelaciones de la biografía y las comunidades imaginadas no se (re)producen sin una interacción de conflicto, como muchas veces las categorías multi, pluri o híbrido (García Canclini, 1999) parecen reflejar. Existen relaciones de poder, contradicciones y estrategias situacionales que van a actuar en mayor o menor medida, en una dirección o en otra y/o en un interés o en un beneficio concreto personal o social. Para Moscovici (1963), estas comunidades imaginadas van a generar unas representaciones sociales creadas con un propósito concreto de posicionarse y comunicarse a través de este posicionamiento. Esta posición y la comunicación a través de ella, posibilita que las personas procesen y transformen: “las experiencias en modelos internos a través de los símbolos que sirven como guías para la acción futura. Así mismo, a través de los símbolos se dan significado, forma y continuación a las experiencias” (Moscovici, 1963, citado en Navarro, 2002:211). Este sistema de elaboración y funcionamiento de una representación social se (re)produce, según Moscovici, a través de dos procesos: “La objetivación y el anclaje, que muestran interdependencia entre la actividad psicológica y sus condiciones sociales de ejercicio. El anclaje se refiere al enraizamiento social de la representación y de su objeto, la intervención de lo social se traduce en el significado y la utilidad que le es conferida”

(Ibídem). Jodelet (1984), complementa esta teoría señalando que las representaciones integran tres funciones básicas: “Función cognitiva de integración de la novedad, función de interpretación de la realidad y función de orientación de las conductas y las relaciones sociales (Jodelet, 1984, citado en Navarro, 2002:211). Es decir, las representaciones, establecen los objetos mentales que elaboran “la realidad” y la interpretan (a través de una ventriloquia (Guerrero, 1994)) para poder relacionarse con ella de una forma determinada (respondiendo a un interés concreto). Para Jodelet (1984), los elementos básicos que van a constituir las representaciones sociales se agrupan en: “A) Un contexto concreto, físico y social. B) Un estilo de comunicación propio para el contexto cultural. C) Un estilo de socialización, es decir, formas de aprendizaje e inserción social. D) Unos códigos, valores e ideologías propias del sistema sociocultural” (Jodelet, 1984, citado en Navarro, 2002:217).

En este sentido, a las poblaciones indígenas de Ecuador y Bolivia, no se les ha permitido una agencia identitaria, categorizándolas desde un inicio, mediante una representación, por un lado, como parte de una etnicidad esencialmente “originaria” que les mantiene como “los otros”, los que están “allí” o, por otro, como una identidad plural, múltiple o híbrida que se adapta y mimetiza queriendo abandonar su condición de indígena y que coincide, especialmente, con procesos de asentamiento de estas comunidades en los espacios urbanos, con la incorporación de prácticas globalizadas o con las circularidades migratorias: con su llegada “aquí”:

Lo indio no debe ser planteado entonces en términos de una identidad rígida, pero tampoco puede subsumirse en el discurso ficticio de la hibridación. Lo ch’ixi como alternativa a tales posturas, conjuga opuestos sin subsumir uno en el otro, yuxtaponiendo diferencias concretas que no tienden a una comunión desproblematizada. Lo ch’ixi constituye así una imagen poderosa para pensar la coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, superador y englobante. (Rivera Cusicanqui, 2010:7)

Siguiendo los postulados de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), estas “comunidades imaginarias” y estas biografías representadas nunca podrán converger en una condición de equidad y equilibrio, sino que, más bien, mantendrán una relación en conflicto dependiendo del contexto en el qué y en el para qué se re(produzcan). En este contexto van a confluir una multitud de procesos internos y externos interdependientes (Massey, 2004) que “moldearán” las identidades en grados, niveles y procesos cambiantes y “subobjetivos” y van a conformar las distintas representaciones de estas identidades

rechazando la clasificación de los sujetos en categorías universales e inmutables, incluso en una misma persona (Butler, 2001b [1990], 2002 [1993]). En relación a lo indígena, como “comunidad imaginada” existe para Rivera Cusicanqui, “una visión reaccionaria en las iglesias, las escuelas, las universidades y la clase política en general, que tienen una distancia cotidiana con el mundo indígena”. Aunque estas posturas no son expresadas abiertamente, las formas “más brutales de racismo casi siempre se guardan, hay formas sutiles que se pueden detectar por el lenguaje, el gesto, cosas relacionadas con la invisibilidad” (Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga, nota en prensa, Diagonal, 2011).

Siguiendo esta línea, en Ecuador podemos observar que las representaciones de las personas indígenas (desde fuera del mundo indígena) se configuran en dos espacios diferenciados pero intercomunicados (en una agrupación general). Por un lado están los espacios donde “lo indígena” responde a un discurso identitario de un pasado precolonial contrario y “mejor” a los modelos y sistemas actuales globalizados y hegemónicos¹⁰⁵, en el que hay elementos recuperables e implementables en la actualidad:

Bueno, yo me acuerdo que el Buen Vivir nosotros lo hablamos en el año 2005, incluso nosotros formamos una organización en Tarqui que se llamaba el Sumak Kawsay, antes siquiera que lo utilicen, en el 2007, 2008 nosotros formamos un grupo para el turismo comunitario que se llamaba el *Sumak Kawsay*. No patentamos esa frase y después ya se utilizó y se hizo tan común. Entonces nosotros decíamos que el buen vivir o *Sumak Kawsay* es sentir y disfrutar la vida plenamente, es identificarse con la naturaleza, es identificarse propiamente con la cultura runa, que tenemos una cultura tan humanista e integrado a la naturaleza, a todos los elementos de la vida como son el agua, la tierra, el aire, esos cuatro elementos fundamentales y el fuego. Entonces y eso nos hacía sentir que la vida, que el *Sumak kawsay* es vivir en armonía interiormente con uno mismo, con el vecino, con la comunidad. Disfrutar de la felicidad, no como ahora se pretende a través del tener, del poseer, de acaparar sino compartiendo. Uno disfruta viendo que el vecino, el amigo, el hijo, el hermano también feliz. Compartir le hace a uno sentir bien. Es decir practicar todos esos principios del *ayni* de que hay que dar para recibir. Es el compartir en todas esas fiestas tradicionales que hacen nuestros pueblos en el cual se comparte todo lo que uno tiene y a su vez recibe el

¹⁰⁵ Estas ideas se sustentan en los datos obtenidos en las encuestas cualitativas realizadas. Por ejemplo, en la pregunta donde se inquiría sobre “quiénes son las personas de pueblos originarios”, en Ecuador, la respuesta generalizada fue “un individuo nativo de nuestro país” (Respuestas: hombres indígenas 16/48; hombre no indígenas 19/55; mujeres indígenas 11/54; mujeres no indígenas 12/52). Esta representación “ancentralizada” enlaza con otra pregunta de la misma encuesta en la que se interroga sobre “lo que más les gusta de la cultura indígena”, siendo la respuesta más común entre las personas no indígenas, “los rituales y tradiciones” (Hombres no indígenas 17/55; mujeres no indígenas 22/52). Ver anexo II: Datos tabulados de las encuestas cualitativas Ecuador.

triple o el doble por acciones que uno hace, entonces esa filosofía propia de los pueblos que hoy cada vez se muestran difícil. Sin embargo en nuestros pueblos todavía se mantienen y estamos conscientes de que el *Sumak Kawsay* se siente, no es solamente de un discurso no; cuando usted va a una comunidad, cuando esta con su familia, cuando esta con sus vecinos. Entonces es un compartir total desde sus problemas, sus dificultades, hasta sus sueños, sus esperanzas, sus acciones. El buen vivir también es la minga milenaria donde uno puede compartir el trabajo, los grandes proyectos. Hay muchas cosas que ya se perdieron, por ejemplo, antes todas las siembras, las cosechas se hacían en mingas, las casas se hacían en mingas, por eso es que todas las familias podían tener su casita porque sus familiares, sus vecinos ayudaban y con pocos recursos, a veces sin dinero se podían hacer sus viviendas y se vivían bien no, con mucha tranquilidad con la vecindad. Hoy en cambio estamos en pugnas, cada quien queriendo acaparar, queriendo tener más y más y más y a costa incluso de que las familias empiezan a disputarse los bienes, las herencias. Todo eso es una influencia de una cultura occidental donde prioriza lo individual a lo colectivo, a lo comunitario. Entonces, esos elementos, creo que valen la pena ir analizando y compartiendo. (Entrevista realizada a Lauro, director de FOA (Federación de Organizaciones Campesinas del Azuay, Ecuador, 2013)

Por otro lado, se encuentran las prácticas cotidianas que muestran las interacciones con estas personas indígenas en una visible relación jerárquica. Es decir, hay un imaginario construido en el que tener un pasado indígena se configura como un factor de identidad nacional y motivo de orgullo, pero ser indígena en la actualidad es motivo de discriminación y de grupo “vulnerable y vulnerado”¹⁰⁶ sobre el que hay que actuar:

Claro que todavía existe el colonialismo, pero ya no es el colonialismo hacia el indígena si no hacia la persona de la ciudad, es un colonialismo mental el creerse Europeo, del creerse norteamericano, canadiense en fin, las personas que trabajan en el tema del sector público en algunos sectores, no todos obviamente, tienen ese colonialismo mental, creerse superiores al indígena por un color de piel, por un color de cabello, por un color de ojos, o simplemente por algo tan trivial como una apellido, ósea, se creen mejores entonces menosprecian al indígena y como menosprecian al indígena empezamos a tener los problemas de falta de cordialidad en la atención, hacia el indígena por parte del servidor público (Entrevista a Mercedes, técnica del gobierno municipal de Cuenca, Ecuador, 2013)

¹⁰⁶ Estas ideas pueden apreciarse en los datos obtenidos en las encuestas cualitativas realizadas. Por ejemplo, en la pregunta sobre si “existe discriminación en Ecuador sobre las personas indígenas”, la respuesta mayoritaria fue “sí” (Respuestas: hombres indígenas 46/48; hombres no indígenas 50/55; mujeres indígenas 53/54; mujeres no indígenas 51/52). Junto a esta pregunta se interrogó sobre si las personas habían sufrido algún tipo de discriminación, a lo que la mayor parte de las y los indígenas respondieron “sí” (Hombres indígenas 28/48; mujeres indígenas 30/54). Resulta interesante observar que tanto las mujeres de pueblos originarios como las mujeres blanco-mestizas señalaron haber sufrido discriminación por sexo (Mujeres indígenas 19/54; mujeres no indígenas 26/52). Solo los hombres no indígenas indicaron mayoritariamente que nunca habían sufrido ningún tipo de discriminación (hombres no indígenas 38/55). Ver anexo II: Datos tabulados de las encuestas cualitativas Ecuador.

Esta doble concepción de lo indígena va a estar asimismo marcada por otras categorías -especialmente la clase, el género y el nivel de educación-, y van a conformar una serie de interacciones de acuerdo con el espacio, el lugar y la situación en la que se (re)produzcan. Sin embargo, el abanico de representaciones sobre lo indígena tienen un punto de unión en su heterogeneidad: la necesidad de desarrollo. Desarrollo de diferentes formas y en diferentes niveles, pero desarrollo. Y la forma de llevar a cabo este progreso se realiza a través de una planificación de la cotidianidad de estas comunidades indígenas mediante su incorporación a programas, planes y proyectos elaborados, la mayor parte de las veces, desde un despacho y sin contrapartes reales con las personas indígenas (más allá de un diagnóstico realizado con un interés determinado por un grupo de expertos/as cinco años atrás), que distorsiona completamente las necesidades, demandas o exigencias de esta población, y que, como se puede observar, sigue hablando a través de una ventriloquia (Guerrero, 1994) por ella:

Mi relación (con los indígenas) es cotidiana es el diario¹⁰⁷, 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, los objetivos, todo el tema... de sus satisfacciones y necesidades nosotros a través de la organización de nuestra instit... o entidad vamos haciendo todo el tema de una organización mucho más, más fuerte y a su vez una relación para satisfacer necesidades. (Entrevista a Marco, técnico de la Corte General de Justicia del Azuay, Cuenca, Ecuador, 2013)

Finalmente, desde la propia visión indígena, existe una conciencia de estas representaciones de lo indígena desde el exterior, y existe, a su vez, entre otros, un sentimiento de resistencia y de orgullo de ser indígena¹⁰⁸ (sentimiento reafirmado en los últimos años desde la llegada de Rafael Correa al poder y que ha fomentado un

¹⁰⁷ El día a día.

¹⁰⁸ Este sentimiento se ve reflejado en los datos obtenidos en las encuestas cualitativas realizadas. En la pregunta sobre “para qué son importantes las personas indígenas”, la respuesta de hombres y mujeres de pueblos originarios fue muy alta para: “para preservar culturas diferentes” (Respuestas: hombres indígenas 13/48; mujeres indígenas 15/54). Asimismo, en la pregunta relacionada con qué es lo que las personas nativas “deberían hacer por sí mismas”, las respuestas mayoritarias de hombres y mujeres indígenas fue: “mantener sus formas de vida” (Respuestas: hombres indígenas 18/48; mujeres indígenas 25/54). Ver anexo II: Datos tabulados de las encuestas cualitativas.

sentido de pertenencia y estima de las y los ecuatorianos por su país y por su herencia prehispánica). Sin embargo, estas autorepresentaciones son observables en ciertos ámbitos y esferas, especialmente en personas con alta formación y/o experiencia en las luchas por sus derechos.

[...] Creo que la primera cosa, es que estoy en contra del término indígena. Yo no me denomino indígena, yo soy saragura, que es diferente, para mí el término indígena es una invención hecha desde varios pensadores, escritores occidentales. Nos pusieron la denominación a los pueblos como pueblos indígenas pero, realmente yo no soy indígena, es más no te podría definir qué es ser indígena, pero si te podría decir qué es ser saragura [...] Ser saragura, significa sentir, pensar, hacer y ser de una manera diferente a la que normalmente occidente define ciertas cosas, por ejemplo, en nuestra forma de pensar con respecto a nosotros a mismos o a mí misma como saragura en torno a la relación con el ambiente, nosotros somos parte de la naturaleza, de ese ambiente en el cual estamos y por lo tanto cada acción que se haga tiene que estar pensada en el bienestar mío, sí, pero también que ese bienestar sea de manera conjunta para cada uno de los elementos que están en mi entorno, en mi naturaleza, en mi lugar donde yo estoy creciendo, desarrollando, no, no solamente pienso en mí, sino siempre ese pensar, es en el hecho de un pensar colectivo para un bienestar colectivo que no solo implica al ser humano, sino implica todos los elementos de la naturaleza. (Grupo focal 3, Paola, etnia Saraguro, investigadora de la Universidad de Cuenca, Ecuador, 2013)

Al hablar con campesinos indígenas de la periferia de las ciudades o con las y los vendedores de los mercados, las representaciones y los discursos son bastante diferentes. El enfoque de sus preocupaciones está centrado (en términos de desarrollo) en la satisfacción de sus necesidades prácticas sobre sus necesidades estratégicas (Moser, 1998) y los sentimientos que expresan van más encaminados a un malestar por el trato recibido de “las y los patrones” y de una insuficiencia de ayudas “para desarrollarse”, ya que, en muchas ocasiones han incorporado esta necesidad “de ser desarrollado”:

[...] Así quisiera que se vaya a mejorando todo a nivel nacional, al campo al pueblo a la ciudad a las comunidades a los altos paramos todo eso, si quisiera que se a mejore un poco más a los altos paramos, dejando con las plantas dejando con unas buenas canales de riego unos buenos caminos vecindarios buenos carreteros. Si quisiera que se a mejore un poco más, eso pediría yo al gobierno nacional o cualquier de la política o las políticas que hablamos cualesquier política aunque sea uno mismo si se cambiaría tomándose de acuerdo ahora mismo estamos hablando que mejor nos vamos a la quiebra con el petróleo ese ahora viene por bajo tierra imagínese eso que va a ser, eso más viene a perjudicar aquí eso yo quisiera que se a mejore “dembes” de que dar a la quiebra quiero que se mejore

en el pueblo, el potro comercial ahora está bajando eso por bajo tierra usa treinta metros alrededor de la tubería (ya) eso ya no es justo no ojala continúe mejor un poco más a mejorado que menos “aperficial” (perjudicando) eso es las políticas, eso creo que es todo. (Entrevista a Reinaldo, líder indígena parroquial, Cuenca, Ecuador, 2013)

En esta línea, también puede apreciarse que no existe una idea clara y precisa de cómo va a ser este desarrollo y a través de quiénes va a llevarse a cabo, visibilizando una desinformación hacia las comunidades:

[...] Eso estoy un poco de desconocimiento común como saldría cuando salió primerito fue con los huertos de familias, ese plan nos daba plantas, tuberías para riego, muchas cosas más... pero es el campo después ya comenzó a dar las plantas a las asambleas que yo andaba tomando en cuenta entonces es que dijeron que es una institución y no es ayuda del gobierno, una institución que nos ayudó con las bases indígenas al ver que los indígenas nos íbamos a ir a lo más pobre, ahí crearon las instituciones. (Entrevista a Fernanda, campesina indígena, Cuenca, Ecuador, 2013)

Las representaciones de las personas indígenas en Bolivia, guardan una estrecha relación con las presentadas en Ecuador, sin embargo, poseen una serie de matices y están impregnadas de ciertos sucesos recientes que es necesario señalar. A pesar de que ha existido una fuerte “campaña” en favor de lo indígena en ambos países en los diez últimos años, los resultados parecen ser muy distintos. Mientras que la población autoidentificada como indígena en Ecuador ha aumentado ligeramente -de un 6.8% en el censo del 2001 a un 7,3% en el censo de 2010- (INEC 2001; INEC 2010), la población autoidentificada como indígena en Bolivia ha experimentado un acusado descenso pasando de un 62% en el censo del 2001 a un 42% en el actual censo de 2012 (INE, 2001; INE 2012). Durante el trabajo de campo pudo observarse que esta situación era un tema recurrente en los diferentes espacios frecuentados en la ciudad de Sucre, en Bolivia:

Eso dicen, que somos menos, somos más poquitos... y ¿ahora?... no sé que puede pasar con esto, no sé, quizás no pase nada... tampoco pasaba mucho antes (risas)... aquí seguimos, aunque el presidente, para él esto tiene que afectarle mucho, él mucho indígena siempre, mucho dice, mucho habla, pero luego nada... siempre en la tele, en el mundo siempre y nosotros aquí, aquí seguimos... y él no es indígena, sabe? (Grupo focal 4, Francisca, vendedora indígena en el mercado central, Sucre, Bolivia, 2013)

Según el politólogo boliviano José Lazarte, esta nueva autodeterminación étnica del pueblo boliviano es un hecho político de gran trascendencia, ya que la Constitución Política del Estado (CPE) legitimaba gran parte de sus actuaciones en relación a “lo que la mayoría es” (José Lazarte, politólogo, nota en prensa, Eju¹⁰⁹, portal de noticias, Bolivia, 2013), y ahora esta mayoría se ha convertido en una minoría étnica. A pesar de que desde varias estancias del país se está intentando analizar los datos obtenidos para analizar lo que ha podido ocurrir para que se produzca este descenso de la autoidentificación como indígena, se están alzando algunas voces que se hacen eco de una idea que denuncia el “despotismo indígena” que ha dominado el país en los últimos años invisibilizando la diversidad existente, especialmente la cuestión mestiza¹¹⁰:

Hasta el censo de 2012, no se tenía un referente claro para consolidar la unidad nacional. El censo demostró que Bolivia, pluricultural y multilingüe, es una unidad integrada por diversidades, ya que el 60 por ciento de su población se siente mestiza. Tal sentimiento se expresó por la vía de afirmar que no pertenece a ningún grupo indígena. El resultado causó desconcierto entre los “pachamámicos”, empeñados ahora en demeritar la encuesta. Es evidente que el censo de 2012, tuvo falencias organizativas, que no perjudicaron a los indigenistas. Lo insólito ocurrió cuando el ultra indigenismo afirmó que el censo de 2012, no había sido “científico”. (Raúl Prada Alcoreza, Bolpress, 08-08-13), calificativo que no se utilizó para criticar al censo de 2001, por la sencilla razón de que el del 2001, determinó que el 62 por ciento de la población boliviana se reconoció como indígena. Este reconocimiento permitió a las ONG de Europa y EEUU imponer la Nueva Constitución Política del Estado (NCPE) de 2009, que prácticamente reemplazó a la República por un Estado Plurinacional de 36 naciones indígenas, desconoció a la nacionalidad boliviana y determinó que ser mestizo era lo mismo que ser “ninguno”, es decir nadie. (Solíz Rada, 2013:1)

Todo esto revela la alta tensión que existe actualmente entre lo indígena y lo mestizo en Bolivia y explica el interés que levantaron las elecciones de 2014. El departamento de Chuquisaca, del que Sucre es la capital y el municipio con mayor población, se sitúa junto a la región autonomista de la Media Luna¹¹¹. Algunos/as sitúan a este departamento dentro de esta “denominación geopolítica no oficial”, aunque esto es

¹⁰⁹ http://eju.tv/scripts/aa3.php?pagina=http://www.eldia.com.bo/index.php%3Fc%3D%26articulo3DLazarte%3A-Actual-proceso-electoral-es-carente-de-ideas%26cat%3D150%26pla%3D3%26id_articulo%3D154104

¹¹⁰ A pesar de estas críticas, Evo Morales ha vuelto a ser reelegido como Presidente de la República boliviana en octubre de 2014 por una amplia mayoría (60% de los votos) en la primera ronda electoral.

¹¹¹ La Media Luna de Bolivia está compuesta por los departamentos de Tarija, Santa Cruz, Beni y Pando. Su característica común reside en que su población es mayoritariamente mestiza y la participación de un movimiento autonomista frente al gobierno de Evo Morales.

muy discutido, debido al elevado porcentaje de población indígena de este departamento en comparación con los otros que integran esta región informal.

A pesar de su presencia mayoritaria, las y los indígenas son asimismo representados, desde dentro y desde fuera, con la especificidad de que no es lo mismo ser un indígena aymara o quechua (etnias más representativas), que ser del resto de las treinta y cuatro etnias existentes. Las representaciones cambian cuando se configuran desde el interior, aunque para la mayor parte del exterior, no existan diferencias.

[...] Todo, todito... siempre han tenido todito, siempre ricos amigos, españoles, igualito que usted, muy ricas familias, son muchitos, y nosotros pocos, pocos quedan y viejos, y viejas como yo (risas), en el trabajo, siempre en el trabajo [...] ellos hacen negocios y casas bonitas... estuvo en El Alto? Tiene que ir allí y verlo, ver las casas de colores, las casas bonitas aymaras [...] (Grupo focal 4, Lara, campesina indígena chicha, mercado central, Sucre, Bolivia, 2013)

La visión de los/as aymaras desde otras tribus responde a una idea de riqueza, poder y prosperidad. Esta representación puede estar influida por el alto número de aymaras presentes en las instituciones públicas y en otros espacios de poder (incluida la presidencia del país). Asimismo, las y los aymaras exhiben su éxito a través de sus posesiones. Por ejemplo, en relación a las casas mencionadas anteriormente que se sitúan en el Alto, junto a la Paz, el antropólogo jesuita Xavier Albó señala al respecto que son las señales visibles de identidad de “una nueva burguesía aymara que migró del campo y logró éxito en el comercio, a la que, además, le gusta ostentar su cultura a la par que su poder económico” (Xavier Albó, antropólogo, nota en prensa, La Jornada¹¹², 2014).

En Bolivia también encontramos comunidades y grupos orgullosos de su identidad indígena y que defienden su historia y tradición¹¹³. De un modo similar a Ecuador, estas personas indígenas poseen un alto grado de formación y/o están insertas en grupos de acción o activismo:

¹¹² <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/05/23/crean-indigenas-aymara-arquitectura-201cneoandina201d-en-bolivia-476.html>

¹¹³ En los datos obtenidos en las encuestas cualitativas realizadas puede observarse esta reafirmación étnica en las respuestas a preguntas como, por ejemplo, “cuál es lo que más les gusta de las culturas indígenas” con respuestas mayoritarias de los hombres indígenas en “la lucha” (15/58) y “la historia” (13/58) y de mujeres nativas en “los rituales y las costumbres” (13/55). De igual modo, en preguntas como “qué deberían hacer por sí mismos/as” las respuestas más elevadas corresponden a “mantener sus formas de vida” (Hombres indígenas 15/58; mujeres indígenas 19/55). Ver anexo III: tabulación de los datos de las encuestas cualitativas Bolivia.

Sí (me identifico como indígena). Últimamente con mucha más fuerza porque hemos tenido una profunda vinculación a nivel de pueblos indígenas, de comunidades, con indígenas de todo el país. Quizá más antes uno influenciado por él, por la formación, la educación occidental que castró mucho nuestros principios y valores, sobretodo el idioma, porque yo fui educado en una escuela hispano-occidental. Entonces ahí lo que hacían era primero prohibir que ni siquiera se diga una palabra quechua. Entonces fue eso, incluso nuestros padres nunca hablaban quechua. Mi madre hablaba quechua. Ella nunca habló este idioma en la casa, únicamente habló con sus papás. Entonces el contacto y la relación que hemos tenido con las comunidades nos hacen sentir que somos indígenas, indígenas muy conscientes de que nuestra identidad es muy propia, muy diferente. Tenemos en nuestros genes esa identidad (Entrevista a Lucio, dirigente indígena quechua, Sucre, Bolivia, 2013).

No obstante, la idea, desde el exterior, todavía construye lo indígena con unas representaciones generalizadas, muy cercanas a las creadas en Ecuador¹¹⁴. De esta manera, las personas indígenas siguen siendo “pobres y necesitados/as de desarrollo”:

[...] Nosotros siempre tratamos de trabajar a la mano, de estar enterados de lo que ocurre, es algo necesario, conocerse bien y poder trabajar de la mejor forma, porque lo que importa, es conocer qué les ocurre, las necesidades que tienen... se podría decir, que trabajamos juntos para... ya sabe, un vivir bien [...] estamos aquí para todos, somos servidores públicos y tenemos que tratar de conocer sus necesidades, desde nuestra institución, es la base para que las cosas funcionen, nos preocupamos mucho en eso... que tengan maneras de desarrollarse, de ir a la escuela, de trabajar... y desde aquí, lo organizamos... (Entrevista a Mateo, mestizo, técnico del Gobierno Autónomo Departamental de Chuquisaca, Sucre, Bolivia, 2014)

Retomando la ideas de Urrejola (2005), observamos que, a pesar de que los procesos identitarios están insertos en un escenario global de redefinición constante: “la vida cotidiana de la mayoría de la gente sigue desarrollándose en términos estrictamente locales” (McDowell, 2000, citado en Urrejola, 2005:11). Esto implica una interrelación social entre elementos situados en un espacio-lugar y en un tiempo concreto que van a articular unas interacciones constantes y continuadas en la cotidianidad (prácticas), permitiendo:

¹¹⁴ Estas representaciones aparecen reflejadas en las encuestas cualitativas en preguntas como “qué apoyo necesitan del gobierno” en las que las respuestas mayoritarias de hombres y mujeres no indígenas se focalizan en la necesidad de que reciban ayuda para una mejor educación (Hombres no indígenas 12/58; mujeres no indígenas 17/42). Las poblaciones nativas aún son vistas como necesitadas de ayuda y de tutela y, especialmente, como carentes de educación “oficial”. Ver anexo II: tabulación de los datos de las encuestas cualitativas Ecuador.

[...] una identificación mutua asociada a prácticas ancladas espacialmente. En este sentido estas “localidades” pueden ser definidas como espacios donde la dimensión social se da en términos de copresencia, (Giddens, 1998), es decir, las relaciones sociales están preferentemente localizadas y se emplazan y despliegan en ámbitos de contigüidad física. Según lo anterior estas comunidades son entendidas enfatizando las relaciones sociales organizadas en términos de lugar y entorno local. (Urrejola, 2005:11-12)

De esta forma, una parte de las identidades indígenas en Ecuador y Bolivia van a redefinirse a través de estas interacciones cotidianas en unos “lugares” específicos que se encuentran en su “localidad”: las instituciones del desarrollo. A través de las representaciones y de las prácticas que se generen y ratifiquen en estos espacios, se construirá socialmente un imaginario indígena adscrito a estos lugares:

La identidad colectiva no es una esencia innata sino “un proceso social de construcción” (Larraín, 2001), que tiene que ver con categorías sociales compartidas, con un sentido intersubjetivo reafirmado con compromisos y lealtades grupales que conforman “mundos” de vida. No es algo que esté dado de una vez y para siempre, no es un hecho acabado sino que tiene que ver con experiencias comunes y valores compartidos manifestados no solo en significados, imaginarios y discursos sino a su vez en las prácticas cotidianas de las personas, en la interacción social y en sus estilos de vida. Según esta memoria, las prácticas identitarias que permiten un continuo autoreconocimiento del ‘nosotros’ requieren, en estos contextos de copresencia ciertos lugares específicos para ser reafirmadas y reactualizadas. (Urrejola, 2005:12)

Siguiendo esta línea, las instituciones del desarrollo, en el cuerpo de las instituciones del Estado, se erigen como espacios clave donde la identidad indígena se (re)define y queda adscrita a unas consideraciones del “ser” y del “hacer” que les son asignadas. Esta (re)definición de lo indígena desde el Estado y su modelo de desarrollo va a responder a un interés sociopolítico concreto que, no obstante, va a quedar diluido en las retóricas institucionales en pos de un acalorado interés de acercamiento y eficaz ejercicio de derechos de la ciudadanía. A través del concepto de “ciudadanía interaccional” (Wanderley, 2009) derivado del interaccionismo simbólico de Goffman (1969) puede analizarse cómo las sociedades interiorizan de forma diferente el sentido de igualdad de los individuos a partir de ciertos rituales cotidianos institucionales:

Las interacciones cara a cara son una instancia importante en la formación de las nociones y vivencias de los derechos ciudadanos. Estas adquieren relevancia analítica a la par de los arreglos institucionales que definen los derechos *de jure* entre personas elegibles y el Estado-nación. En las relaciones directas en

cualquier espacio de la vida cotidiana, un conjunto de derechos y obligaciones se concretizan, los cuales definen los sentidos de inclusión y de exclusión en la comunidad política nacional. Los actores aprenden a distinguir los actos que comunican status inferior y superior, y agudizan su atención al trato de menoscabo y respeto. (Wanderley, 2009:68)

En la ciudad de Cuenca, en Ecuador, los espacios institucionales desde los que se gestionan acciones concretas dentro de un marco de desarrollo con poblaciones indígenas se encuentran en tres niveles diferenciados y, muchas veces desarticulados: dependencias del gobierno central, el gobierno provincial, la municipalidad y la universidad pública¹¹⁵. Mientras la administración descentralizada del estado, el gobierno provincial (de un partido de la oposición a la presidencia del estado) y la universidad estatal trabajan con un carácter más amplio, la municipalidad se centra en acciones con las y los indígenas que viven en la ciudad y en las parroquias rurales adyacentes. En estos cuatro espacios el personal que trabaja en programas, planes y proyectos de desarrollo tiene una formación mínima universitaria, aunque la mayor parte lo complementa con, al menos, un máster. Llama la atención que, excepto en las dependencias del gobierno central, en las otras tres instituciones hay varias personas españolas¹¹⁶ encargadas, específicamente de coordinar estos espacios de vinculación con la comunidad y colaborar en la gestión integral (desde los diversos departamentos o proyectos) de las propuestas o solicitudes de desarrollo.

Es necesario hacer una distinción, dentro de estas instituciones desarrollistas, entre las oficinas y despachos que trabajan las acciones de desarrollo cotidianas, es decir,

¹¹⁵ Existen, asimismo, otros espacios, de desarrollo como ONGD's, fundaciones, consultorías o universidades privadas. Sin embargo, el interés de esta investigación reside en conocer las relaciones entre desarrollo y poblaciones indígenas a través de instituciones públicas. De igual modo, en los programas, planes y proyectos, muchas de estas entidades trabajan en colaboración, ya que, a veces (especialmente en la coyuntura de crisis actual y recortes a la cooperación), es necesario costear desde el país socio receptor, una parte del desarrollo solicitado o es requerimiento del país socio donante que exista más de una contraparte en el país receptor.

¹¹⁶ En la coyuntura de crisis actual, muchas y muchos españoles están saliendo de España ante la imposibilidad de desarrollar su vida profesional en este país (González Enríquez, 2013; González Ferrer, 2013). A pesar de la disparidad en la presentación de los datos –mientras las cifras del INE muestran para el periodo comprendido entre 2008-2013 una salida de españoles/as de 262.081 personas (sin distinguir entre nacidos/as o con nacionalidad, autoras como González Ferrer (2013) sitúa la migración española en una cifra mucho mayor para ese mismo periodo (700.000 españoles/as) y otras autoras como González Enríquez (2012) señala que la cifra real de migrantes nacidos/as en España no alcanza los 40.000. “En el caso concreto de Ecuador, el INE recoge unos datos de salida de españoles y españolas nacidas en España desde el 2008-primer semestre de 2013 de 8.112 personas. El PERE presenta unos datos de población española residente en Ecuador (nacida en España) de 2.185 personas en 2008, 2.761 personas en 2009, 3.548 personas en 2010, 4.542 personas en 2011 y 6.634 personas en 2012. El CERA ofrece datos de la población española en Ecuador en el año 2010 (5.283), 2011 (7.236), 2012 (10.532) y 2013 (18.396) con un incremento de los españoles/as censados entre 2008 y 2013 de un 422,91%.” (Pérez Gañán, 2014b).

aquellas que resulta imposible eludir para ser parte de la ciudadanía como pueden ser: la cédula de identidad, el registro de la propiedad, registro de la actividad comercial, impuestos, sanidad, etc., de las acciones puntuales de desarrollo en las que, generalmente, se solicita a una entidad una ayuda para emprender una acción de impacto socioeconómico en un área concreta.

La atención brindada en las dependencias que trabajan estos aspectos más cotidianos del desarrollo la atención se realiza cara a cara a través de una ventanilla o desde ambas partes de una mesa de escritorio. La oficina donde se realizó la etnografía (centro para obtener o renovar la cédula de identidad ecuatoriana) está situada en un punto relativamente céntrico de la ciudad de Cuenca, junto a una plaza donde permanecen durante horas personas que venden objetos relacionados con los trámites que es necesario realizar en este lugar. Durante los cuatro meses que ha durado la observación, no ha habido un solo día en el que esta oficina haya estado ligeramente vacía. Las filas para poder acceder a los trámites (que empiezan a las ocho de la mañana), comienzan a formarse alrededor de las siete de la mañana, siendo muy largas (incluso cuando abren las dependencias, la fila sale del edificio y va girando alrededor de la manzana) durante casi todo el día (solo a la hora del almuerzo –entre las 12:30 y las 14:30-, esta fila se reduce sensiblemente). La oficina es amplia y está dividida en varios espacios donde se pueden realizar distintos trámites o diferentes partes de un mismo trámite. En el centro de la estancia hay varias filas de asientos frente a una pantalla que indica el turno correspondiente en cada ventanilla o mesa. Los asientos de espera están siempre llenos. Durante las horas de observación, generalmente entre las 11.30 y las 14:00 de la tarde, la población que se encuentra en la sala es mayoritariamente mestiza, siendo las ancianas, los ancianos indígenas y las mujeres jóvenes indígenas con sus hijos/as, los grupos que les siguen en número. Toda la información disponible en formularios y paredes se encuentra en español y para obtener parte de esta información (o incluso el número de turno), es necesario utilizar ordenadores. Esto dificulta la realización del trámite para personas poco familiarizadas con el idioma español y la tecnología como son muchos de las y los indígenas.

Las interacciones que se conforman son cordiales, aunque distantes. Desde que se accede al interior de la sala, un guardia de seguridad pregunta el trámite que va a realizarse y acompaña a la persona a una máquina donde debe solicitar su turno correspondiente. Estos guardias de seguridad se ocupan del orden en la sala. Prohíben utilizar móviles a los usuarios y riñen (demasiado fuerte en algunas ocasiones) a las y

los niños que tras horas de espera lloran, gritan o corren. Se registra, a continuación, una conversación entre uno de estos policías y una madre indígena muy joven por el carácter de colonialidad (y machismo) que encierra esta interacción:

- Señor, cuide a sus “guaguas”, están molestando. Dígales que se estén quietitos, o tendrán que marcharse...
- Disculpará, disculpará... no sea malo. Es mucho tiempo aquí... disculpará con la “guambrita” chiquita no puedo, no obedecen...
- ¿Qué va a hacer?, ¿tiene todos los documentos necesarios?
- Sí, sí, disculpe... la, la cédula del “guambra”, todo está, muchas gracias, ya nos dijeron antes... otro día vinimos...
- Quédense sentados entonces hasta que sea su turno, con un poco de educación, por favor. (Conversación registrada en la oficina del Registro Civil. Cuenca, Ecuador, 2013)

En el momento de esta conversación, en un tono audible para gran parte de la sala, nadie hizo ningún comentario, siguiendo cada persona, en sus asuntos. Aunque es una conversación puntual, este tratamiento de los guardias de seguridad hacia las personas indígenas se repitió en numerosas ocasiones durante la observación. Es habitual que las mujeres indígenas acudan a estas oficinas con sus hijos/as ante la imposibilidad de dejarlos con otra persona. Estas y estos niños juegan y corren por la sala ante el enfado de los guardias que ven alterado el “orden” que se supone debe existir en estos espacios; orden que es su responsabilidad. Sin embargo, la forma de dirigirse a las personas indígenas, especialmente a estas madres-, respecto a otras personas mestizas o extranjeras es muy diferente, revelando aspectos coloniales apreciables que categorizan según etnia, vestimenta y educación “occidental”. Se registra igualmente, una breve conversación del mismo policía con un anciano americano que estaba usando su teléfono celular en la sala a grandes voces:

- Buenos días. Disculpará señor, no se puede usar móvil aquí...
- Oh... lo siento... no podía saber...
- No se preocupe señor, está bien... apáguelo no más...
- Gracias...
- No se preocupe, muchas gracias. (Conversación registrada en la oficina del Registro Civil. Cuenca, Ecuador, 2013)

De la continua observación de estas interacciones en los espacios gubernamentales puede reflexionarse sobre la conformación, desde el inicio, de las representaciones existentes sobre “lo indígena”. En primer lugar, las personas indígenas son

consideradas como personas desordenadas y sin educación, evidencia que desde la entrada a la sala queda claro para el resto de personas que están allí. Es necesario llamarles la atención, como si fueran niños/as (paternalismo) y para que acaten las directrices del sistema y su orden. En segundo lugar, las personas indígenas se ven interpeladas desde el primer momento que acceden a estos espacios “desarrollados”, de manera que no se sienten muy cómodas, ya que esta interpelación, aunque se haga a una persona concreta, se realiza de tal modo, que sirva para que se sientan interpeladas muchas más. Las persona indígenas reciben continuamente el discurso de que no son personas educadas y que esta situación genera problemas. Esta continua recepción de mensajes sobre lo negativo que es ser indígena, hace que muchos/as intenten adaptarse lo mejor posible a la vida “desarrollada” enfocándose especialmente en sus hijos/as que son educados/as de la manera más occidentalizada posible.

[...] Es terrible, pero se avergüenzan de ser indígenas, no se dicen indígenas, y en sus casas nunca se ha hablado una palabra kichwa, y así se muere parte de nuestra cultura, de esta cultura por la que tanto hemos luchado y seguimos luchando... Es entendible, porque se sufre mucho y uno se cansa de sufrir... pero usted sabe que el movimiento indígena es a la vez rebelde e indomable porque hay gente que se resiste y en ese plano nos encontramos muchos de nosotros convencidos de que el tiempo pasará. Resistir, siempre hacemos una analogía, que es como cuando llega un incendio y solo quedan cenizas y debajo de las cenizas existen las brasas que aún están ardiendo y que esperamos que esas brasas no se apaguen, queremos que esas brasas se mantengan prendidas para que cuando pasen esos vientos desfavorables como son los de la revolución ciudadana mal llamada, pues estas van a arder y seguir latente esa lucha social de los pueblos que es una lucha justa por un estado plurinacional, como le llamábamos, un estado más justo para todos los ecuatorianos. (Entrevista a Gustavo, integrante de la Federación de Organizaciones Campesinas del Azuay (FOA), Cuenca, Ecuador, 2013)

Y esto solo es el inicio de la interacción con las instituciones del estado¹¹⁷. Cuando comienza la tramitación de la documentación, las interacciones entre el funcionariado y las personas indígenas no varían demasiado. El trato sigue siendo cordial, distante e imbuido de unas relaciones de poder jerárquicas donde el o la servidora pública maneja la situación, ya que la necesidad de realizar el trámite está del lado de la persona indígena. Durante la observación, las interacciones se llevaron a cabo de una forma

¹¹⁷ También es necesario señalar que esto no es siempre así con las personas indígenas. Durante la observación se registraron interacciones cordiales y educadas, pero, en estos casos, también es preciso señalar, que estas situaciones se producen más cuando las personas indígenas muestran un aspecto y unas formas más cercanas a la educación formal “normalizada”.

impersonal y “educada”, aunque quedaba en evidencia la poca paciencia existente en el trato por parte de las y los funcionarios cuando las personas indígenas intentan informarse de lo que deben hacer y lo que deben traer y por diversas causas no se lograba un entendimiento mutuo. Asimismo, se produce un hecho recurrente del que se quejaban muchas personas indígenas, en relación a la mala información o a la información parcial facilitada por este funcionariado:

Tres veces señorita, tres veces he habido venir. Que si falta esto, que si esto está mal, pero no es mi culpa señorita, yo tengo mi trabajo, yo no puedo estar aquí, no, no, no... ellos no saben, no dicen bien, y, al final, nosotros esperamos, mire toda esta gente señorita, lo mismo, tres veces, cuatro veces, y aquí seguimos, y no es justo, señorita, ¿y mi trabajo? ¿Y mis hijos?... (Entrevista a Blanca, indígena, vendedora ambulante de maduro, Cuenca, Ecuador, 2013)

Estas interacciones que se generan, se repiten en otros espacios públicos. Una de las personas entrevistadas en la universidad de Cuenca, denunciaba el trato poco adecuado que ha recibido por ser una indígena de Saraguro y llevar su vestimenta tradicional en un centro de salud de área urbana de Cuenca:

En los centros de salud públicos, en unas veces bien, en otras veces igual, a la patada no, o sea, gritándome, sin darme mayor información y uno ahí a veces, uno no sabe a veces ciertas cosas, ciertos momentos, ciertas, de cómo van cambiando la, la manera de organizarse en los centros de salud, de cómo tienes que llegar a... no sé, los horarios de llegar a coger el turno, luego dónde están los consultorios de los médicos, qué tienes que hacer para abrir una ficha clínica... A veces la gente te ve como una indígena o porque ya vistes diferente, entonces ya te da... tres palabras, te grita, no te da la suficiente información, o sea, es horrible, o sea yo he tenido un par de ocasiones en los subcentros, realmente he sido maltratada, maltratada... verbalmente, o sea verbalmente: “¡ah, póngase en la fila, no sabe que es así, pero tiene que haber traído estas cosas!” Y uno dice, pero es que yo estaba el día anterior aquí preguntando, averiguando qué tenía, tenía que traer, y cuando uno ya llega a ventanilla pues que le falta esto, que le falta este otro y no sé qué, entonces es terrible, eso es maltrato cuando hay alguien que te grita, cuando vas a pedir información te da a medias la información [...] este trato es generalizado, y aquí en Cuenca (comúnmente) me dicen que es, o sea, no me dicen, he visto yo con respecto a Cañar, por ejemplo hago una comparación, o sea, eh, realmente digo, soy bien tratada en Cuenca porque en Cañar es terrible, terrible, el maltrato que sufren nuestros compañeros indígenas cañaris, o sea es, no, o sea, espantoso, o sea, en esta, en esta época es realmente espantoso pensar en eso y no solamente Cuenca, no solo es Cañar, es Loja, es, es todo el país” (Entrevista a Andrea, etnia saraguro, bióloga en la Universidad de Cuenca, Ecuador, 2013).

Desde el otro lado de la interacción, las y los servidores públicos se sitúan en posiciones complejas, donde tienen que mantener un equilibrio ritualístico entre “lo que debe ser” (cumplir las normas), “lo que es” (considerar las particularidades que presenta cada caso tratado) y “lo que debe parecer” (cumplir ceremoniosamente con unas formas de acercamiento y buen trato (en el marco del Buen Vivir):

[...] por esa razón el discurso de los expertos está siempre plagado de ambivalencia (“el público” es al mismo tiempo soberano y despreciable), y abunda en lugares comunes llenos de misantropía sobre clientes que agreden, usuarios que roban, pacientes que engañan, vecinos que no entienden, ciudadanos que se saltan las normas, etcétera. El discurso de estos expertos vuelve una y otra vez sobre anécdotas de situaciones difíciles, cuando el orden institucional se vio desbordado y el público hizo su aparición como fuente de peligro. (Cruces, Díaz de Rada et al., 2003:84)

En este sentido, para los agentes institucionales, las personas indígenas tienen muchas dificultades para realizar los trámites y siempre es necesario dar las explicaciones varias veces, con lo que se retrasan los turnos de atención. Además, no tienen mucho contacto con la tecnología y desaprovechan las facilidades de trabajar desde internet sin tener que acudir a los centros. Para muchas y muchos entrevistados, las personas indígenas abarrotan los servicios: “porque no tienen nada que hacer. No trabajan y viven del bono¹¹⁸ que les da el Estado y claro, a veces vienen a ver si se les da más dinero, por no hacer nada” (Entrevista a Antonio, técnico del Registro civil, Cuenca, Ecuador, 2013). Estos/as agentes ven a las y los indígenas como: “unos aprovechados que no quieren buscar trabajo y malviven con el bono sin hacer nada todo el día, y luego se quejan de que no se les trata bien” (Entrevista a Manuel, técnico de la municipalidad de Cuenca, Ecuador, 2013), o como personas analfabetas que necesitan de este bono porque: “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” (Entrevista a Julia, concejala de la alcaldía de Cuenca, Ecuador, 2013).

¹¹⁸ El bono de desarrollo humano es un subsidio monetario directo en Ecuador, implementado en septiembre de 1998 por primera vez y cuya cuantía actual asciende a 50 dólares al mes. Esta ayuda se concede a las madres de familia pobres, a ancianos/as sin recursos y a discapacitados/as. (Secretaría Técnica del Ministerio de Coordinación de Desarrollo Social del Ecuador, 2007).

En todas las entrevistas realizadas a los agentes públicos de las instituciones de Cuenca¹¹⁹, existe una representación de las personas indígenas –y que ratifica lo señalado con anterioridad–, como sujetos necesitados de ayuda y desarrollo. Esta representación tiene, por supuesto, grados y matices que se miden a partir del aspecto y las formas de comunicar de las y los indígenas. A partir de ahí, la representación de lo indígena se bifurca, encaminándose por un lado a la concepción de los pueblos originarios como individuos que se aprovechan de su condición de indígenas como una estrategia para vivir del Estado, y, por otro lado, acercándose a ellos/as para considerar su situación, aunque, muchas veces, esta consideración cae en un compasivo paternalismo. No obstante, es muy complejo reducir a estos ejemplos, la variedad de representaciones e interacciones que se producen en estos espacios institucionales ya que “ésta vendría a ser el resultado de la superposición de códigos en una estructura de doble legitimidad: uno contractual, que establece la orientación finalista del sistema experto y otro, añadido al anterior, que precisa la búsqueda de una legitimidad consensual con los sujetos sociales” (Cruces, Díaz de Rada et al., 2003:85).

Cada imaginario se combina con una subjetividad que matiza estas representaciones, desplegando un abanico de posibilidades que resulta muy difícil registrar. A partir de estos imaginarios y representaciones se van a identificar unas prácticas habituales en las interacciones entre agentes institucionales y usuarios. Por parte de las y los funcionarios dichas prácticas pueden agruparse en una: “atención paternalista” que trata a las personas como sujetos incapaces; una “atención incómoda“, que trata muy poco con las personas y hace que regresen otro día ante el más mínimo inconveniente” y una “atención cordial y respetuosa”, dirigida especialmente a indígenas con un aspecto y educación valorados como “adecuados”. De estas prácticas de interacción se derivan unas “prácticas burocráticas” (Wanderley, 2009) que se asocian con cualquiera de las interacciones propuestas y que se concentran en: “La información está mal o es incompleta, vuelva otro día”; “le falta un papel, vaya a la otra ventanilla”; “No le puedo ayudar, esto no es nuestra competencia”; “Espere, por favor, un ratito”; “Yo no puedo hacer más si usted no comprende” y la ansiada y extraña “Ya está todo”.

En respuesta a estas prácticas institucionales, los usuarios despliegan unas estrategias específicas para poder finalizar con éxito el encuentro. Estas prácticas pueden ser

¹¹⁹ Se realizaron nueve entrevistas a funcionarios y funcionarias públicas: una entrevista en el Registro Civil, dos en la Municipalidad de Cuenca, dos en el Gobierno Provincial y cuatro en la Universidad de Cuenca.

agrupadas en: “suplicar y exponer la precaria situación en la que se encuentra”; “acudir con alguien experto previamente al trámite y hacerle abogar por la situación” o “nombrar a un “contacto” (muchas veces desconocido pero facilitado por terceros/as) para agilizar las cosas”. De este modo, las interacciones, aunque marcadas jerárquicamente por la institucionalidad, son interpeladas, rebatidas y negociadas por los sujetos.

Respecto a los espacios en los que se solicita una ayuda para emprender una acción de impacto socioeconómico comunitario en un área concreta (desarrollo en una concepción social o comunitaria), la atención brindaba en estas oficinas es distinta a la ofrecida en otros despachos donde se solicitan trámites como documentos o cédulas de identidad, certificados, servicios de agua, luz, etc. En estas oficinas no es habitual ver a personas entrenadas, específicamente para tratar, cara a cara, tras un mostrador o una ventanilla -los puntos de acceso- (Giddens, 1994) a las personas. Al contrario, para llegar al despacho y hablar con las y los expertos, es necesario preguntar antes en los puestos de información, ya que no es un sitio visible “a primera vista”. En los espacios estudiados se ha podido observar que el personal técnico (experto) presente está compuesto por tres o cuatro personas que deben trabajar conjuntamente con otros departamentos o proyectos (género, medioambiente, etc.). Estas y estos expertos trabajan simultáneamente en una multitud de proyectos (en solicitud, en curso o en una breve evaluación) señalando en numerosas ocasiones la imposibilidad de abarcar las acciones iniciadas:

No puedo, es imposible... y somos dos, para todo esto [...] ahora estamos mejor, nos han cambiado el horario y salimos a las cuatro y media, bueno, que nunca salimos porque nos dan las ocho ahí... [...] y que vas a hacer, “tía”... ¿dejarlo todo? Yo no puedo... hay tantas cosas que hacer... yo ya no sé ni con quién tengo que hacer que cosa... es imposible... pero nos quedamos más, que remedio, no lo pagan... no lo pagan, qué van a pagar... pero si no nos quedamos no sale y mucha gente espera... mucha gente espera esta oportunidad para... sus cosas... para... tener una oportunidad... ¿qué vas a hacer? (Grupo focal 2, Mónica, española, Directora del departamento de Relaciones Internacionales y Cooperación al desarrollo, Cuenca, Ecuador 2013).

El escaso número y la excesiva carga de trabajo del equipo de expertos condicionan también la cantidad de proyectos que pueden realizarse. La aplicación a estos proyectos en la cooperación internacional son largos y complejos, solicitando cada entidad o país, unas “condiciones específicas para ser desarrollados”. En esta línea, las

estrategias que estas instituciones suelen seguir pasan por seleccionar un grupo o una comunidad que, en primer lugar, sea de su alineamiento político y que, seguidamente, pueda adaptarse a las directrices solicitadas que, en absolutamente todos los casos, pasa por enmarcarse dentro de las propuestas del Buen Vivir. Estos grupos con los que se trabaja suelen tener una experiencia previa de colaboración con las instituciones, dejando muy poco espacio para las solicitudes de nuevos grupos. La puesta en contacto es sencilla, ya que hay una comunicación entre líderes o lideresas comunales y/o parroquiales afines, bastante dinámica¹²⁰. Una vez se han puesto en contacto, el diseño de la acción es realizado por este grupo de expertos muchas veces desde el despacho, sin tener la posibilidad de ir al terreno a realizar un buen diagnóstico previo de la situación existente. La premura y el trabajo a contrarreloj hacen que el *copy-paste* y/o las actualizaciones de proyectos sean recursos muy utilizados para poder optar a las ayudas nacionales o internacionales con la problemática que esto conlleva: homogeneización de las realidades existentes y representación de los grupos “solicitantes” de ayudas para el desarrollo.

Estas prácticas habituales se repiten con frecuencia, pero no son las únicas interacciones que se producen. Algunas veces existe la posibilidad de ir “al terreno” y poder tener contacto de primera mano con las personas que habitan y que desean solicitar una ayuda para una acción concreta. Sin embargo, la observación en estas ocasiones, visibiliza que “hablar” con las personas de la comunidad, muchas de las veces se limita a conversar tan solo con dos o tres individuos, mientras son reunidos en algún espacio social y se les explica qué pueden hacer para tener la ayuda que necesitan. Todas estas interacciones se llevan a cabo, normalmente, de una forma cortés y cordial, aunque, de una forma extremadamente didáctica por parte de las y los expertos, respetando los saberes locales, pero supeditándolos a estos conocimientos “expertos”: “el plan ya no existe, el plan internacional [...] nos han dejado con unos recuerdos de unos árboles de unas plantas nativas... ese recuerdo tenemos algunas personas todavía hacia unos 18 a 20 años, pero dijimos entonces que así no valdría, y nos dejaron igual con los árboles” (Entrevista a Marlon, campesino indígena, Cuenca, Ecuador, 2013). En algunas ocasiones, las interacciones se vuelven tensas, ya que

¹²⁰ El Gobierno Provincial ha implementado la figura de un dinamizador/a comunitario/a, que trabaja identificando necesidades en las comunidades y parroquias. Además, mediante un convenio de colaboración con la Universidad de Málaga, se traen, cada año, dos cooperantes que se encargan de formar a estas comunidades y parroquias para poder elaborar proyectos de cooperación y optar a una convocatoria internacional.

emergen disconformidades en relación al modo de hacer las cosas y, sobre todo, un rechazo a antiguos proyectos que nunca fueron realizados y que son vistos como estrategias políticas:

[...] Y ellos llegan, llegan otra vez y dicen que va a haber ayudas, eso dicen... pero lo dijeron otras veces antes y ya... y no llego nada, nada llegó y estamos igual, y el agua no llega y no podemos usar [...] y otra vez estamos aquí... juntos aquí porque ellos llaman y ya... hay que venir pues... porque si no se viene, se llama a otros [...] (Grupo focal 1, Marcelo, campesino indígena, Cuenca, Ecuador, 2013)

Siguiendo esta línea, pueden observarse unas prácticas ligeramente diferentes a las de las instituciones *cotidianas*. Entre las que se repiten más a menudo, las personas entrevistadas identifican: “Necesitan un técnico que les ayude”; “esto está bien pero se puede hacer esto otro” o “están fuera de plazo, será para la próxima convocatoria”. Aquí, las estrategias desplegadas por los usuarios se encaminan hacia conseguir paliar la necesidad de desarrollo que identifican, generalmente a través de ganar tiempo para poder presentar o reformular el proyecto: “Necesitamos un poquito más de tiempo”, mediante la solicitud -exigencia en muchas ocasiones- de ayuda por parte de la institución: “Necesitamos ayuda experta” o ejerciendo una ligera presión-“chantaje” donde se recuerda la situación en la que se encuentran y desde cuándo: “Nos prometieron esto y no lo están cumpliendo”. De este modo, observamos que las directrices y la jerarquía de las instituciones también es interpelada y puesta en entredicho por los usuarios del desarrollo.

A pesar de todo, en estas interacciones, las expectativas por ambas partes son muy altas, ya que el objetivo final de los dos grupos converge en un interés común para obtener una ayuda para desarrollarse. No obstante en las interacciones observadas, las relaciones no están en equilibrio, ya que, en todo momento, el equipo de expertos/as tiene el control de la situación. Las comunidades consultadas e informadas tienen que supeditarse a las directrices de una experticia institucional que sabe lo que es necesario hacer y que no deja mucho espacio para la discusión al respecto. De este modo, se anula la capacidad de agencia de las y los indígenas de una forma tranquila, mediante un paternalismo del “buen saber hacer técnico” que pocas veces va a ponerse en duda, especialmente si la comunidad va a recibir algún beneficio, ya que, como también se ha podido observar, muchas de estas comunidades indígenas han entrado en el “juego del desarrollo” y demandan el dinero que “les corresponde” para desarrollarse.

En el caso de la ciudad de Sucre en Bolivia, la observación se concentró en la oficina de identificación (El SEGIP) donde se puede obtener la cédula de identidad y en las estancias de la municipalidad encargadas de los proyectos de desarrollo. A diferencia de la ciudad de Cuenca, en Sucre, existe un número mayor de personas indígenas en las instituciones públicas¹²¹ (el total de población indígena es mucho mayor), sin embargo, en relación a la preparación de estas personas, el mayor grado académico alcanzado, se sitúa, en su mayoría, en el bachillerato, especialmente en la oficina de identificación, competencia de la policía nacional. La observación se realizó (durante dos meses) en las nuevas oficinas del SEGIP en Sucre, situadas en la calle Oruro, con un edificio más grande y mejor preparado que el anterior, que tenía, según comentaban las y los usuarios, muchos problemas para atender las demandas de la población. No obstante, las nuevas instalaciones del SEGIP, a pesar de su eslogan: “por el derecho a la identidad” y a su intencionalidad de “identificar” a las personas indígenas incluso a través de unidades móviles en los lugares más aislados, siguen sin ofrecer algunos servicios como la información en otro idioma que no sea español.

La atención de los agentes institucionales, a pesar de estar integrados por varias personas indígenas, no difiere mucho al percibido en las instancias ecuatorianas. Aunque se observó una mayor paciencia y respeto a la hora del trato con las personas indígenas, también se observaron muchas interacciones con tonos altos y fuertes ante personas que no podían resolver sus asuntos por problemas con el idioma español o con el sistema burocrático de la institución. En este sentido, la forma de vestir y la manera de hablar van a seguir clasificando a las personas indígenas en una jerarquía de interacción con las instituciones. Las representaciones conformadas hacen que la vestimenta sea una señal de que la interacción va a causar “problemas”:

Y, ¿quién dice que yo no entiendo?... entiendo todo, claro que entiendo... y dicen que soy lento, que no entiendo, que no sé, pero no me dicen, y yo no puedo saber... me dicen anda allá, anda más lejos... pero nada te ayudan. Pero con decir “es indígena, es pobre, es lento, no sabe” ya, no más. Yo quise un día quejarme, porque tratar así, no. No, no se puede... yo puedo saber, si me dicen, ¿no?... si no, ¿cómo voy a saber?... Y que hacen ellos?, deben de ayudar, ¿no? (Grupo focal 4, Guliano, indígena aymara campesino, Sucre, Bolivia, 2013)

¹²¹ La observación se complementó con tres entrevistas en profundidad: una en el SEGIP, otra en la Gobernación provincial y una última en la municipalidad en Sucre.

Del mismo modo, el idioma, es un factor determinante en estas interacciones. Durante la observación se constató, que, las personas cuya primera lengua era quechua o aymara, podían ser derivadas a funcionarios/as específicos/as aunque tuvieran que esperar más tiempo, de otro modo se les demandaba regresar con alguien que pudiera hacer de intérprete para realizar los trámites correspondientes:

No, no sabe muy bien... ella vino a trabajar del Chaco, con mi papá. Ella no habla bien el español. Un poco sí, pero le es difícil. Habla su idioma, pero aquí no conocen y ella es difícil, le es difícil que le entiendan [...] ella habla chiquitano, para que me entienda, y yo tengo que venir con ella, porque... porque es difícil, no la tratan bien y no me gusta, por eso vengo y la ayudo, así es más fácil y menos problemas. (Grupo focal 4, Pedro, indígena chiquitano, estudiante, Sucre, Bolivia, 2013)

Fernanda Wanderley, (2009) en su trabajo etnográfico en varias oficinas del SEGIP durante el 2005 (su trabajo no incluyó la ciudad de Sucre en Chuquisaca), señala que las interacciones entre instituciones y usuarios están dirigidas por cuatro prácticas burocráticas habituales: “1) “volver mañana”, 2) “tener a la persona para aquí y para allá”, 3) “hacer esperar” y 4) “visualizar las incapacidades personales”” (Wanderley, 2009:70). La autora señala que estas prácticas son conocidas por quienes acuden a las estancias institucionales y que, existe, asimismo, un conocimiento sobre las estrategias a seguir para enfrentarse a estas situaciones; “tácticas”, como las denomina Wanderley, que se institucionalizan y son aceptadas por ambas partes: “1) la súplica, 2) la corrupción y 3) el privilegio” (Wanderley, 2009:71).

En la observación realizada en Sucre durante el 2013, la situación se aprecia algo diferente a lo señalado por la autora. Tras la llegada a la presidencia del país de Evo Morales y su impulso de la plurinacionalidad, lo indígena se ha revalorizado y ha cobrado un protagonismo desconocido hasta el momento. Aunque es necesario precisar esta afirmación y acotarla a las normativas del país y a unas etnias específicas (aymaras y quechuas), y, del mismo modo, es necesario tener en cuenta el descenso de la autodeterminación como indígena de muchos/as bolivianos/as a pesar de que el sentimiento de pertenecer a una etnia o pueblo originario, no tiene (relativamente) la misma carga peyorativa de antes. No obstante, las instituciones del estado están impregnadas de una colonialidad muy fuerte, que, a pesar de tener unas directrices y unos principios claros como señala en su página web el SEGIP de: “universalidad, confidencialidad, unicidad, seguridad, calidez, celeridad, eficiencia, transparencia,

obligatoriedad y respeto a la dignidad” (SEGIP, 2014), no consigue llevarlo a la práctica.

Pese a ello, este ligero empoderamiento de las comunidades indígenas influye en sus interacciones. A menudo, las prácticas llevadas a cabo por los agentes institucionales, son rebatidas e interpeladas –incluso se rellenan quejas por el trato recibido-. Esto se refleja en los recursos empleado por los usuarios al enfrentarse a las prácticas burocráticas habituales ejercidas por las y los funcionarios –“volver mañana, tener a la persona para aquí y para allá, hacer esperar y visualizar las incapacidades personales-” (Wanderley, 2009:70). Ahora, a las “tácticas” institucionalizadas y aceptadas por ambas partes en la interacción –“la súplica, la corrupción y el privilegio”- (Wanderley, 2009:71), se les añade una nueva: la reclamación. En relación a esta reclamación, también es necesario añadir una práctica a las cuatro¹²² observadas por Wanderley (2009): los buenos tratos. Es decir, se observa un ligero incremento en las interacciones respetuosas, pacientes y cordiales de las que observó Wanderley, aunque es muy difícil conocer si estas prácticas derivan de una interiorización de la plurinacionalidad y multiculturalidad o tan solo es parte de la estrategia institucional actual.

En resumen, Cruces, Díaz de Rada et al. (2003) señalan que se genera un juego de estrategias entre la institución y el usuario, en este caso indígena, que: “se produce prioritariamente en un plano ceremonial o simbólico, el del trato amable y distinguido como expresión deferente de la dignidad sagrada de la persona (Goffman, 1970, 1979). Es decir, presupone una disociación tajante entre la acción técnica del experto y las dimensiones expresivas del trato” (Cruces, Díaz de Rada et al. 2003). Estos autores denominan “repersonalización” a este fenómeno, definiéndolo como una “estrategia retórica” o “puesta en escena” dirigida por la institución, donde la confianza y las expectativas se erigen como factores clave para que esta “repersonalización” pueda articularse. No obstante:

Las consecuencias de la repersonalización no son sólo ceremoniales, inciden a largo plazo sobre planos sustanciales de la actividad del sistema. Lo distintivo de este proceso es la conversión de los objetos de intervención en sujetos de diálogo frente a la institución. La dinámica interna es desbordada por negociaciones y tensiones con el exterior, expresando acuerdos y convenciones emergentes sobre las metas mismas del sistema. Por estas razones hemos propuesto aquí una interpretación de los procesos repersonalizadores en términos del trabajo de un

¹²² Prácticas que siguen estando vigente en las interacciones entre instituciones del Estado y personas indígenas.

doble código de vinculación, contractual y consensual al mismo tiempo, concebible como una superposición de principios organizativos. Quizá las instituciones tardomodernas nunca hayan dejado de ser la unidimensional maquinaria para resolver problemas y procesar personas que siempre fueron. Pero, de algún modo, su racionalidad ha quedado inextricablemente enredada con la de los sujetos sobre los que se supone debían actuar. (Cruces, Díaz de Rada et al. 2003)

De este modo, la institución, como sistema weberiano de gestión despersonalizada, ha visto desbordada su lógica de interacción con los sujetos desde el momento que ha empezado a repersonalizar sus formas. En Ecuador y Bolivia, este acercamiento (actual) a los individuos a través de estrategias de cordialidad, respeto y confianza ha posibilitado ciertas fisuras en el caparazón burocrático institucional y el entrelazamiento de las expectativas de ambos en un plano menos jerarquizado. Los instrumentos puestos a disposición de los usuarios (hojas de reclamación, encuesta de satisfacción del trato recibido, etc.) han permitido poner en cuestionamiento la racionalidad de un sistema que crea, define y ratifica modelos, no solo de actuación sino de representación de los sujetos indígenas. Sin embargo, a pesar de este cuestionamiento teórico, en las realidades cotidianas, las instituciones siguen ejerciendo un poder que da forma a unas representaciones de la identidad indígena en nombre de un desarrollo controlador “mejor para todos/as”. Este control se erige como un elemento fundamental a la hora de conseguir que “lo indígena” se *despolitice* y se mantenga en un espacio dependiente económica y socialmente.

V.1.1. La necesidad desarrollista de categorizar las identidades como forma de control económico, político y social

En este desarrollo a través del Buen Vivir y del Convivir Bien¹²³, observamos que tanto en Ecuador como en Bolivia, el Estado “vuelve a ser un actor fundamental de la vida política y económica: «el principal agente de acción colectiva», aunque no el único” (Domínguez y Caria 2014:4). Siguiendo esta línea, los gobiernos ecuatoriano y boliviano han tratado de acercar el Estado a la sociedad, especialmente, a los grupos que de forma tradicional han estado en los márgenes de la ciudadanía como son los

¹²³ A partir de lo explicitado con anterioridad, lejos de ser una propuesta alternativa al desarrollo, si no, cómo otro modelo más de desarrollo alternativo.

pueblos indígenas. A través de estrategias de empoderamiento civil, se ha imbuido de cierto “poder”, capacidad de transformación y toma de decisiones (retórica) a ciertos sectores de la población (de estratos sociales bajos). En Ecuador la “Revolución ciudadana”¹²⁴ y en Bolivia varios grupos de reivindicación de “lo indígena” han sido “movimientos” de base social “politizada” que, lejos de conformar una transformación “desde abajo para los/as de abajo” han servido, en mayor medida, para legitimar unas políticas estatales al servicio de intereses desarrollistas maquillados de agencia popular. Como se ha señalado en capítulos anteriores, la Constitución ecuatoriana de 2008 otorga al estado el deber de “planificar el desarrollo nacional, erradicar la pobreza, promover el desarrollo sustentable y la redistribución equitativa de los recursos y la riqueza, para acceder al buen vivir” (Art. 3.5. Constitución del Ecuador, 2008). Todo ello va a realizarse a través de una planificación programática (Lalander y Ospina, 2012) en los que se insertan espacios concretos de participación ciudadana¹²⁵ como parte fundamental del proceso político: “La Carta Magna colocó a las funciones de planificación en el centro de la construcción [...] del desarrollo y del Buen Vivir [...] establece la obligatoriedad de constituir un “sistema descentralizado de planificación participativa”, que fija los grandes lineamientos del desarrollo y las prioridades del presupuesto y la inversión pública” (SENPLADES, 2013:55, citado en Domínguez y Caria, 2014:25). No obstante, estos espacios resultan, en muchos de los casos, una pantomima de democracia.

Se describe, a continuación, extensamente, uno de estos espacios de participación, por aportar información relevante en relación al tratamiento de las comunidades indígenas y a su categorización y ejercicio de control político. La situación observada (con particularidades y matices), ha sido una situación recurrente en muchos de los espacios de participación organizados por el gobierno nacional que se han podido registrar a lo largo de este trabajo. A finales del año 2012 el gobierno de Rafael Correa reunió, en la ciudad de Cuenca, en Ecuador, a diversas etnias de las regiones colindantes para la consulta prelegislativa de la Ley de Agua (como parte del plan de Soberanía

¹²⁴ La Revolución ciudadana de PAIS “es un proceso que incluye propuestas que podríamos llamar de dessectorización y/o descorporativización de la sociedad, es decir, la abolición de los clivajes sociales, económicos, y, en este caso, étnicos, en la esfera política y, en su lugar, potenciar el ejercicio de la ciudadanía. Progresivamente, luego de la aprobación de la Constitución de 2008, la CONAIE y el gobierno de AP fueron distanciándose políticamente hasta el punto que el día de hoy las organizaciones indígenas, una parte del PSE (la llamada “Corriente Socialista Revolucionaria”) y las principales organizaciones sindicales, se declaran abiertamente en la oposición al gobierno”. (Lalander y Ospina, 2012:17)

¹²⁵ Mayoritariamente de carácter consultivo, sin ser vinculante.

Alimentaria) donde se iban a debatir, durante toda la mañana, determinados aspectos de dicha Ley y su efecto sobre estas comunidades indígenas¹²⁶. Tras permanecer cinco horas en el auditorio de la “Casa del Pueblo” de la ciudad de Cuenca, el evento finalizó sin que hubiera debate alguno sobre la Ley (a la que casi la totalidad de la sala no había tenido acceso previo), siendo tan solo una consulta informativa (arbitraria) al respecto. Cabe señalar la actitud condescendiente, durante todo el evento, hacia las personas presentes y la direccionalidad tan evidente del discurso desarrollista. Como en otros muchos eventos, el discurso comienza cargado de ideología; una ideología que sostiene que el mundo colonial (el de fuera) ha sido y sigue siendo el culpable de todos los males que acechan a Ecuador, especialmente en cuestiones de desarrollo, y que solo el Buen Vivir es la “alternativa” para poder enfrentarse a este colonialismo que mantiene en esta situación a las y los indígenas.

Tras hacer hincapié sobre este colonialismo y sus efectos¹²⁷ durante casi una hora, las y los asambleistas que dirigían la consulta comienzan a resaltar los logros del gobierno de Rafael Correa y realizan críticas (a veces de índole personal) a los partidos de oposición. Tras otra hora de debate unidireccional (nadie más que las y los expositores pudieron participar), una de las asambleistas de la mesa tiene que pedir orden y señalar la necesidad de empezar a discutir la propuesta de Ley diciendo: “Se me ocurre que podemos hacerles llegar la Ley de alguna forma” (Asambleista de Alianza PAIS, consulta prelegislativa de la Ley de Aguas, Cuenca, 2012). Es decir, a pesar de que dicha consulta no es vinculante para la toma de decisiones, se realizó de una forma meramente informativa, donde no existió la posibilidad de un debate real. De hecho, un grupo de jóvenes indígenas había conseguido acceder a la Ley y tenían un análisis detallado de la misma; intentaron hablar, en varias partes del evento, pero fueron invitados a hacerlo al final, en el turno de preguntas. Cuando llegó su turno, se les indicó que no había más tiempo y que podían hacerles llegar las sugerencias por email (fuera del espacio público). Del mismo modo, la exposición de lo que esta ley iba a implicar se hizo a través de una presentación de *Power Point* en la que, con un lenguaje técnico, se escogieron los temas que se suponía iban a interesar a las y los asistentes. Estos temas de interés no incluían nada concreto, tan solo aspectos generales de la ley, mientras que el resto de información se pasaba a toda velocidad con la frase: “esto no les interesa”. Al final del encuentro se invitó a las y los asistentes a acudir a un

¹²⁶ Acudí a este evento como observadora en representación del Gobierno Provincial del Azuay.

¹²⁷ Críticas a este colonialismo capitalista muy aplaudidas en la sala.

espacio concreto un día específico para votar¹²⁸ y se les invitó a un almuerzo (previamente se había entregado un desayuno, un aperitivo y un control de asistencia).

De este modo, se observa como el Estado planifica, programa y dispone verticalmente, alejado de toda consideración hacia la plurinacionalidad o multiculturalidad que proclama. Las prácticas paternalistas ejercidas sobre la población indígena, como, por ejemplo, sobre las personas aquí reunidas (recogida en autobús exclusivamente para el evento) siguen tratando los pueblos originarios como carentes de todo conocimiento “experto” y como necesitados de tutela para alcanzar algo que, paradójicamente ya tenían antes de entrar en las lógicas capitalistas y desarrollistas: soberanía alimentaria. Así, se los recoge, transporta, alimenta y alecciona para que “participen¹²⁹” de la democracia del Buen Vivir y del imaginario de equidad que crea el desarrollo.

De esta manera, se ejerce un control¹³⁰ sobre estas comunidades, se les dice lo que tienen que hacer y cómo deben hacerlo y se hace específicamente con ellos/as porque la etnicidad sigue siendo una categoría que implica una necesidad de ser desarrollada. No obstante, siempre existen elementos de resistencia que interaccionan en estos espacios con las prácticas desarrollistas institucionalizadas. En el caso descrito, las voces de las y los jóvenes indígenas y varias interpelaciones de personas asistentes pusieron en entredicho las acciones que se estaban desarrollando. Coreando la frase “*yaku pron tukuykuna*¹³¹” o “agua para todos” y abandonando la sala en varias ocasiones las y los participantes demostraron su incorformidad con las prácticas ejercidas por la institución del Estado.

En el contexto descrito y siguiendo las ideas propuestas por Domínguez y Caria (2014), podemos observar que el Buen Vivir en su operacionalización del *Sumaq Kawsay* se ha alejado de su objetivo de alcanzar una vida plena para todos/as y se ha convertido en un:

[...] aparato Ideológico del Estado» funcional a los verdaderos objetivos desarrollistas perseguidos (aumento del PIB per cápita con reducción de la pobreza y de la desigualdad) que se basan en una concepción de desarrollo y bienestar distinta a la «vida en plenitud», y mucho más parecida al actual

¹²⁸ Esta ley ha tenido, finalmente, muchos problemas y aún no ha sido aprobada.

¹²⁹ Se lleva un riguroso control de asistencia (medios de verificación desarrollista).

¹³⁰ En varias de las entrevistas con las/os asistentes, las personas manifestaban temor por no acudir a estos eventos por si se les retiraba el bono de pobreza como represalia (esta información no ha podido ser comprobada, pero es un rumor existente en las comunidades y que condiciona su comportamiento, especialmente en relación a participar en estos eventos).

¹³¹ En kichwa.

consenso de desarrollo post-Washington con algunos componentes del nuevo desarrollismo de Ha Joon Chang. (Domínguez y Caria, 2014:27)

Un aparato ideológico que funciona, según Domínguez y Caria, fundamentalmente, en base a tres “definiciones estilizadas de ideología: el BV como la falsa conciencia, el BV como utopía movilizadora y el BV como ideología dominante” (Domínguez y Caria, 2014:28). En este sentido, la “falsa conciencia de la Revolución Ciudadana” hace referencia a la esperanza de cambio que esta proyecta respecto al sistema actual. Una transformación que pasa por reformar los sistemas de distribución, producción y reproducción existentes pero que, al enfrentarse a ello muestra su inoperancia ya que:

[...] si se toman las políticas de redistribución de la tierra y el agua - reivindicaciones que desde décadas están en las agendas de los movimientos sociales y sobre todo indígenas- como referencia de la democratización del acceso a los medios de producción, las expectativas no se cumplen [...] Cabe recordar que en Ecuador «un 5% de propietarios concentra el 52% de las tierras agrícolas, mientras que otro 60% de pequeños productores solo son propietarios del 6,4% de las tierras» [...] Desde su creación a inicios de 2009 hasta finales de 2012, el Plan Tierras del Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (MAGAP), redistribuyó aproximadamente 40.000 ha de las propiedades estatales, del propio MAGAP y de las incautadas a los bancos cerrados, una superficie irrisoria respecto de lo que se necesitaría para cambiar de manera significativa la estructura de la tenencia de la tierra. [...] En el caso del agua de riego, a pesar de que la Constitución establece un claro mandato de redistribución, la Secretaría Nacional del Agua (SENAGUA) no ha tomado mayores acciones en este sentido. Si se analiza el comportamiento del indicador de concentración utilizado en el PNBV 2013-17 (la relación entre la superficie regada en el 30% de propiedades con mayor concentración y la superficie regada en el 30% de propiedades con menor concentración) se puede apreciar que esta ratio ha incrementado, pasando de 101 en 2006 a 116 en 2011; es decir, en 2011 había más concentración que en 2006 [...] Con referencia al agregado de la estructura empresarial ecuatoriana, se constata que «el decil de empresas más grandes controla el 96% de ventas» y que «la concentración de las ventas es tal que el 1% de las empresas controlan el 90% de las ventas» [...] (Domínguez y Caria, 2014:28-29)

De este modo, el Buen Vivir se convierte en un discurso vacío, en un “discurso ideológico” incapaz de cumplir con las promesas realizadas pero que resiste derivando la responsabilidad de su inoperancia a los sistemas económicos del exterior, a la vez que, curiosamente, los reproduce en su interior. Un discurso ideológico que se vive como una realidad, cuando es una ilusión; pero una ilusión, como señalan Domínguez y Caria, que genera un “consenso activo” que se adecúa a los intereses de los distintos

grupos sociales a través del despliegue de estrategias convenientes para cada uno como:

[...] políticas sociales de apoyo a sectores marginados, que en muchos casos han generado impactos positivos tangibles. Pero esto se ha hecho sin afectar en lo esencial lo que Gramsci llamaba el control sobre el «núcleo central de la actividad económica», porque no se ha producido ni redistribución de los recursos fundamentales (tierra, agua) ni se han afectado los intereses de los grandes grupos económicos (North 2010: 127; Hidalgo 2013: 164; Unda 2013: 34). Las políticas sociales han tenido el rol de incorporar aspiraciones de sectores desfavorecidos, haciéndolas «compatibles con las relaciones de poder existentes», tal y como plantea Žižek [...] (Domínguez y Caria, 2014:32)

Además, esta ilusión que genera el Buen Vivir se articula como una “ilusión movilizadora” que lleva -y politiza- al espacio público elementos hasta entonces insertos en el ámbito privado como son la sabiduría (ancestral), los sentimientos y las emociones: “las referencias al «amar y ser amado» y a «tener tiempo para la contemplación»” (PNBV 2009:6, citado en Domínguez y Caria, 2014:32), y que se exponen como ejes fundamentales en la planificación y la programación del Estado:

Desde la misma mirada, la recuperación de los valores y saberes ancestrales de los pueblos indígenas satisface el deseo de ver reconocida igual dignidad a su cultura después de siglos de marginación y menosprecio; y los derechos de la Naturaleza, más allá de los debates sobre su apego a las nociones de derecho más difusas o sobre su exigibilidad, expresan el deseo de (re)establecer un equilibrio con el entorno en el que viven las personas, frente a una relación cada vez más conflictiva y a las repercusiones que ésta tiene sobre la vida humana [...] Desde este punto de vista, el BV se interpreta como la fantasía de regresar a un antiguo (y supuesto) estado de plenitud, cuyo aspecto más importante no es el contenido, su caracterización, sino el goce que se experimenta al vivir esa fantasía. (Domínguez y Caria, 2014:33-34)

Esta ilusión de alcanzar “un verdadero Buen Vivir” se erige, la mayoría de las veces, sobre las prácticas no solo estatales, sino también personales. Es la receta para cambiar el mundo, y, por ende, no importan las contradicciones, incoherencias ni las paradojas que, en su interior, se conformen: “lo importante es mantener la expectativa de que se haga realidad un horizonte utópico que promete una plenitud futura. «El sujeto no es víctima de la ideología, sino cómplice, goza con ella», como señala Žižek, recuperando a Lacan” (Domínguez y Caria, 2014:33-34). No obstante, el Buen Vivir no es solo una ideología, sino que es una condición de identidad; una identidad que se asimila, en muchas ocasiones a una identidad colectiva y que termina por definirse en función del

imaginario de lo que debería ser: lo indígena que no se enmarca dentro del Buen Vivir, no es una forma de vida deseable, moderna (dentro su ancestralidad) ni con capacidad de desarrollarse.

[...] (el Buen Vivir) opera para reducir la complejidad del mundo y nos devuelve una imagen simplificada de la realidad. Por ejemplo, transmite la idea de principios, valores ancestrales y cosmovisiones homogéneos, cuando los pueblos ancestrales de América han vivido historias distintas y siguen teniendo culturas distintas; lo que les une es, justamente, haber sufrido la colonización y ser (en algunos aspectos) diferentes de la visión occidental, antropocéntrica, capitalista y economicista. Pero en realidad «una mirada cultural nos muestra que no existe un buen vivir “indígena”, ya que la categoría “indígena” es un artificio y solo sirve para homogeneizar dentro de ella a muy diferentes pueblos y nacionalidades, cada una de las cuales podrá tener su propia concepción del buen vivir» (Gudynas y Acosta 2011b: 462). La categoría de lo «indígena» correspondería más bien a lo que Lakoff llamaría un «marco profundo» propio de los «no indígenas», para los cuales las diferencias entre distintas etnias (o las distintas culturas) son desconocidas e incomprensibles. (Domínguez y Caria, 2014:36)

Finalmente, Domínguez y Caria señalan que el Buen Vivir ha llegado a ser “la ideología dominante del Ecuador”, una ideología construida, desde el inicio, a partir de una intelectualidad que nombra, define y significa mientras legitima simultáneamente, por este carácter educacional –capital cultural-, (Bourdieu, 1993), el imaginario ideológico que se va construyendo. Asimismo, al reflejar toda esta creación cultural en las normativas del Estado, la legitimación es doble, ya que a este capital cultural se le añade el capital de uno de los campos más legitimadores: el legal (Bourdieu, 1993).

[...] el lema del socialismo del siglo XXI, que se define distanciándose de las otras visiones (el neoliberalismo, el desarrollismo, el fetichismo de la mercancía) a las que califica de ideológicas, coherentemente con lo que señala Žižek en un ejercicio que recientemente se ha calificado de «*marketing* político» (Fernández *et al.* 2014). El BV se define por lo que no es, raras veces se describe en términos de lo que es. Tal y como teorizó Revel, la ideología, cuando es dominante, se vuelve contradictoria e intolerante. En la lucha ideológica por la hegemonía de los grupos en ascenso, cuya herramienta fundamental es la utopía los intelectuales («elementos de origen burgués, pero cuyo capital consiste en su educación» como nos recuerda Mannheim) tuvieron un papel clave. En la Revolución Ciudadana, por tanto, los intelectuales forman parte del núcleo duro de la élite del poder, a través del control de las principales definiciones y la delimitación de los marcos profundos. (Domínguez y Caria, 2014:37)

De este modo, cuando tienes una ideología comúnmente aceptada y legitimada, es relativamente sencillo llevar a cabo un ejercicio de control socio-político, ya que

quienes han aceptado ser parte de esta ideología no van a poner en entredicho los principios de la misma. En relación a los pueblos originarios, la forma de control pasa por una homogeneización de las identidades indígenas como “indígenas del Buen Vivir” extrapolando que, lo que es bueno para el Buen Vivir, es inevitablemente bueno para ellos/as. Sin embargo, el Buen Vivir ha ido, también, perdiendo adeptos, desde su *boom* inicial, especialmente entre la población indígena que está viendo que sus reivindicaciones no están siendo tenidas en cuenta más allá de las necesidades básicas:

La propuesta del gobierno es una propuesta artificial. Es una propuesta, se podría decir, hipócrita y es una propuesta que trata de alguna manera de utilizar lo que sería, lo que sería pues la esencia eso, para sus fines. No desconozco que haya pensadores que son los ideólogos del buen vivir que tienen buena voluntad, entonces ellos plantean como categoría económica el buen vivir y como categoría humana, como categoría trascendente, como categoría a largo plazo, que es retomar lo que es la vivencia del hombre con la naturaleza, el hombre indígena con la naturaleza, entonces retomar conceptos inclusive lo dicen del Tahuantinsuyo [...] Entonces el Buen Vivir para ellos y para muchos es un retorno, es renacer, es desenterrar los valores humanos, los valores sociales, los valores económicos de ese hacer económico de lo que fue esto antes del mestizaje, antes de la llegada de los españoles y de su esquema económico, que también ha evolucionado porque cuando vinieron los españoles era pues feudal, ahora es capitalista; y de alguna manera distorsionado hacia lo que es en este gobierno, en este el incumplimiento aquí el extractivismo, que lo toman como una meta fundamentalmente para desarrollar el país. Lo toma el señor Correa, lo toman los que caen en el extractivismo, es la forma más perversa del capitalismo. O sea ya llegaron pues a decir claramente que eso es su objetivo fundamental, ya no está en el afán de Correa, de su molde País, esconder el desarrollo de este país para el bienestar es el extractivismo, es la tecnificación de eso y le disimulan con que hay que estar con esa vida para salir, y eso de salir le digo no se va a dar en un futuro cuando ya esté metido en eso. Entonces lo que plantea el gobierno con el Buen Vivir es algo hipócrita para decir que está con la naturaleza, que respeta la naturaleza, pero que en la práctica no se da, o sea eso es una forma hipócrita de plantear algo que no tiene, que no es real y que de alguna manera es planteado con una hipocresía y con una falsedad. (Entrevista a Laureano, líder indígena cañari, Cuenca, Ecuador, 2013)

Por otro lado, el caso boliviano es un ejemplo paradigmático de la complejidad que implica hablar de identidad étnica y desarrollo. Identidad que es, en realidad, una heterogeneidad de identidades, y cultura que es, en realidad, una suma de procesos y prácticas individuales y comunitarias. La historia boliviana se articula como una serie de fenómenos de mestizaje y aculturación. Junto a las innumerables mezclas étnicas, Bolivia ha recibido la influencia de la cultura hegemónica occidental (percibida como superior en algunos aspectos). El resultado de este proceso de convivencia, ha

conformado un desarrollo en el que cohabitan conflictualmente fragmentos de un legado tradicional con tendencias particularistas y elementos de la civilización moderna de índole universalista.

Mi argumento político tiene que ver con las comunidades transnacionales de identidad donde de pronto se reinventa el ser indio/a y de ser un personaje despreciado y sufrido, sus hijos pasan a ser otra cosa: empiezan a bailar *diablada* del otro lado de la frontera, a pesar de que sigan siendo burlados en ambos lados. Como el grupo Los Mercenarios, ¡valga el nombre!, que tocan rock, bailan *diablada* y son aymaras nacidos en Buenos Aires. En Argentina los consideran bolivianos y en Bolivia infractores de las reglas del folclor nacional. Estas cosas nunca van a ser entendidas por el discurso de lo originario. Si vas a pensar en una etnicidad de museo, te vas a perder el noventa y nueve por ciento de los indios que realmente existen. (Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga, nota en prensa, Diagonal, España, 2011)

Esta coexistencia ha experimentado situaciones de tensión y conflicto como consecuencia de varios factores: en primer lugar, un legado histórico, indígena por un lado y colonial por otro, donde los intentos de uniformización cultural serán el germen de los conflictos identitarios en los años posteriores; en segundo lugar, la minusvalorización de las poblaciones indígenas en algunos de los sucesos más relevantes de la historia nacional contemporánea¹³² y, en tercer lugar, la identificación indígena como sinónimo de pobreza, marginación y exclusión. El conjunto de estos factores han contribuido al surgimiento de nuevas tendencias indígenas y campesinas, institucionalizadas en forma de movimientos sociales y partidos políticos que utilizan el factor identidad como pilar sobre el que afianzar su posición en el escenario político nacional (Del Álamo, 2004:540-542).

No es sencillo hablar de identidad(es) y de poblaciones indígenas en Bolivia, debido a la gran diversidad cultural, su desvaloración y exclusión social. La elaboración de estadísticas sobre los pueblos indígenas en América Latina no ha utilizado indicadores representativos ni, muchas veces, homogéneos, lo que ha dificultado su uso comparativo; del mismo modo, los criterios de autoidentificación o de conocimiento de lenguas indígenas utilizados en dichas estadísticas infravaloran el tamaño de la población indígena, pueden hacer reticente a la población a adscribirse como indígenas

¹³² Un ejemplo a destacar son los efectos derivados de la Revolución Nacional de 1952 que abogaba por un “modelo mestizo homogéneo” intentando crear ciudadanos/as jurídicamente iguales, pero culturalmente idénticos/as (Del Álamo, 2004).

por motivos discriminatorios e invisibilizan a aquellos/as que aunque tienen ascendencia indígena, no hablan ninguna de las lenguas. La catalogación del Banco Mundial, por ejemplo, ha variado recientemente su identificación de los pueblos indígenas y ahora se basa en las variables de idioma, autoidentificación y área geográfica. También incluyen aspectos como costumbres sociales, instituciones políticas propias y una economía orientada hacia la subsistencia (Banco Mundial, 2010). Los convenios internacionales definen como indígenas a los/as descendientes de las y los habitantes originales de una región geográfica antes de la colonización y que han mantenido total o parcialmente sus características lingüísticas, culturales y de organización social.

En este sentido, adoptar una única definición de “indígena” o “población indígena” resulta difícil si consideramos la existencia de esta heterogeneidad de especificidades, sin embargo, la autodeterminación se erige aquí como el instrumento más apropiado de identificación de las comunidades existentes estudiada siempre sobre los contextos y características específicas. Bolivia constituye un Estado pluriétnico, multicultural y plurilingüe (López, 2000) en el que aproximadamente un 42% de la población del país, (más de cinco millones y medio de habitantes), son indígenas de los/las que al menos un 60% hablan una lengua originaria, sea en condición de monolingües (12%) o de bilingües (48%) (INE, 2012).

Sin embargo, es un estado pluriétnico con dos etnias claramente destacadas (quechua y aymara) y que invisibiliza a un número significativo de tribus con menor presencia. Significativamente, como se analizará más tarde, estos pueblos originarios (minoritarios), se sitúan en las denominadas “tierras bajas”. Aunque se considera que, en la actualidad, treinta y seis pueblos indígenas coexisten en el territorio del actual Estado boliviano, estas sociedades gozan de diferente estatus y valoración tanto por parte del estado como de la sociedad. Aproximadamente dos tercios del territorio boliviano pertenecen a la región ubicada entre las cuencas amazónica y platense.

Los miembros de pueblos indígenas andinos comprenden aproximadamente entre el 40 y el 70% de la población que habita esa región, dependiendo de su ubicación en áreas rurales o urbanas ellos constituyen el 56% de la población total del país. De éstos, 1,6 millones son aimaras (23%), 2,5 millones quechuas (34.3%) y sólo 1.500 urus (0.02%). Los quechuas ocupan principalmente los valles interandinos así como parte del altiplano y puna de los departamentos de Cochabamba, Chuquisaca, Potosí y Tarija, aunque también existen poblaciones quechuas en el Departamento de Oruro y en el Norte del departamento de La Paz

[...] Por su parte, los aimaras habitan principalmente el altiplano y los valles adyacentes a éste de los departamentos de La Paz y Oruro [...] Un gran número de aimaras (cerca de 50% del total) habitaría en las ciudades de La Paz y El Alto [...] Los urus constituyen, en cambio, una sociedad eminentemente rural. Ellos habitan en la provincia Atahuallpa y en los alrededores del Lago Poopó en el departamento de Oruro, así como en las cercanías del Lago Titicaca en el departamento de La Paz [...] Los indígenas de tierras altas que habitan en tierras bajas del país serían aproximadamente unos 250.000. (Albó, 1995, citado en Del Álamo, 2004:554-555)

Los pueblos indígenas que pueblan las tierras bajas son treinta y tres y se sitúan principalmente en los departamentos de Beni, Santa Cruz y Pando. Habitan principalmente en los llanos y bosques húmedos de la cuenca amazónica, así como en los bosques secos del Chaco y en los de la cuenca del Río de la Plata. Representarían aproximadamente menos del diez por ciento de la población nacional (López, 2000). Existe una gran diversidad étnica entre los pueblos indígenas de tierras bajas: guaraníes, chiquitanos, moxeños, guarayos, movimas chimanes, itonamas y tacanas, reyesano, yuracare, joaquinianos y weenhayek, cavineños, mosetén, loretano, ayoreos, cayubaba, chácobo, baure, canichana y esse-ejja, sirionó, yaminahuas, machineri, yuki, moré, araona, tapiete, guarasugwe, huaracaje, pacahuara, maropa y leco. Las poblaciones indígenas del Oriente, Chaco y Amazonia bolivianos habitan tanto en zonas rurales como urbanas del país, conformando un mosaico “rururbano” (IWGIA, 2010).

A través de la exposición de estos datos, se pone de manifiesto que subsisten situaciones de exclusión y de acceso (y control) desigual sociopolítica y económica (recursos), especialmente perceptibles en relación con la condición étnica y más específicamente por género. Sin embargo, a pesar de esta evidencia, el resultado de la inexistencia de criterios y definiciones operativas respecto a la población indígena repercute en la planificación social, el establecimiento de prioridades y el destino de la inversión social, como consecuencia directa, de estar basadas, todas estas políticas, en la información, procedimientos y definiciones oficiales. Asimismo, la escasa información existente en registros administrativos (y el limitado tratamiento en profundidad de la información censal y encuestas nacionales) sobre la situación de los pueblos indígenas respecto al acceso y control de los bienes sociales (tierra, territorio, educación, salud, empleo y condiciones de vida) se refleja en el diagnóstico, identificación y análisis de la exclusión social, de las causas de la pobreza y de los grupos más vulnerables, imposibilitando la actuación adecuada sobre los mismos. Aunque en los censos y encuestas nacionales se están incorporando nuevas preguntas

que permiten una mejor y más matizada identificación de la población indígena, aún quedan varios aspectos conceptuales y operativos por resolver (CEPAL, 2004).

Del mismo modo, esta continua presentación y explotación de datos estadísticos parciales -que ignoran realidades observables e inclusivas respecto a las condiciones de vida de las poblaciones indígenas como son otras formas de instrucción, de producción, acceso y gestión de los recursos y de las necesidades; un rico tejido social o conocimientos alternativos de medicina-, muestra a las comunidades indígenas como sociedades atrasadas, incapaces de salir de su condición de pobreza y ha creado una imagen en nuestra mente, reproducida en el orden social: estas comunidades no son solamente pobres sino que, además, necesitan urgentemente de nuestra “ilustrada” actuación. Este imaginario conlleva a una banalización de la pobreza, una estereotipación de lo indígena e incluso a un voyeurismo de dicha pobreza. La pobreza y lo indígena vende; vende desarrollo.

Y este desarrollo da derecho a decir a un estado “en vías de desarrollo”, cómo es la mejor manera de alcanzar el progreso y, por ende, la (pos)modernidad, porque esta es la forma en la que los estados “desarrollados” ponen condiciones y encaminan la incorporación de los países del “tercer mundo”, a un “primero” lleno de esperanzas, oportunidades y, sobre todo, consumo (Escobar, 1999). De este modo, las poblaciones indígenas de Ecuador y Bolivia se están viendo sometidas a una homogeneización como parte del Buen Vivir y del Convivir Bien, donde se está generando una adaptación a esta ideología que implica, por un lado, una pérdida acelerada de prácticas que no tienen cabida en estos dos paradigmas y, por otro, la adecuación o la creación de nuevas prácticas imbuidas de una dudosa ancestralidad que se ajustan al imaginario en continua construcción del Buen Vivir y del Convivir Bien. La necesidad de hacerse entender y ser parte de la ciudadanía está teniendo un coste muy alto para los pueblos originarios (Guerrero, 1994), quienes ven reducida, cada vez más, su capacidad de agencia, frente a un Estado que ha construido un imaginario de lo que es el Buen Vivir y Convivir Bien desde una cosmovisión indígena y que, como experto y garante de los derechos de la ideología que ha creado “sabe” que es necesario para que estos sistemas funcionen.

V.1.2. *El “utilitarismo” cultural: el interés del abandono, mantenimiento o recuperación de prácticas y costumbres indígenas*

La primera idea que debemos desterrar de nuestro pensamiento al abordar la cultura y el patrimonio cultural es que son una misma realidad. Aunque la relación entre ambos es estrecha, partimos aquí del concepto de cultura como “una organización de los comportamientos individuales” que no constituye una unidad homogénea sino un espacio donde los individuos “mantienen sus peculiaridades en todos los ámbitos de las conductas” (García, 1996:15). Un agregado de conocimientos y prácticas utilizados por los sujetos de acuerdo con sus circunstancias particulares que incluye tanto el legado histórico como las acumulaciones del presente (Gómez Pellón, 1999). Por el contrario, al hablar de patrimonio cultural ¹³³ observamos que el sujeto, como individuo, desaparece, siendo sustituido por una serie de convencionalismos, pautas de actuación y frecuencias conductuales que se construyen sobre las culturas y que llegan a presentar manifestaciones individuales como prueba de homogeneidad, un imaginario donde gobiernan “la mística de lo colectivo” y la supremacía de lo ancestral (García, 1996:15).

El patrimonio cultural se muestra así, como una representación de la cultura, una metáfora que refleja algunos aspectos de la realidad a través de símbolos (Gómez Pellón, 1999). Mediante la construcción de signos estereotipados intenta dar una explicación de un todo, sin ser ese todo; es decir, intenta ofrecer una realidad de la cultura (como si fuera homogénea) que no es más que un reflejo desdibujado de la multitud de procesos que conforman dicha cultura: “El patrimonio muchas veces se da como un elemento natural. Sí, pero de natural no tiene nada, más bien es una construcción...de un determinado grupo en un determinado tiempo. Entonces, que es lo que hoy se considera patrimonio eso es diferente de lo que se consideraba patrimonio hace diez o veinte años atrás” (Grupo focal 2, Rodrigo, historiador, técnico del Instituto de Patrimonio de Cuenca, Ecuador, 2013). No obstante, el patrimonio cultural, en una dimensión política y social, puede convertirse en un recurso endógeno

¹³³ Según la DGP (Dirección General de Patrimonio) el Patrimonio Cultural de cada grupo social está constituido por el Patrimonio Tangible, el Patrimonio Intangible y el Patrimonio Viviente. Según la UNESCO, el patrimonio cultural en su conjunto abarca varias grandes categorías:

- el patrimonio cultural: Material (mueble, inmueble, subacuático) e inmaterial.
- el patrimonio natural.
- el patrimonio en situaciones de conflicto armado.

relevante dentro del desarrollo, si su uso y disfrute es reivindicado por la población local como un recurso¹³⁴ susceptible de ser transformado en un producto para su “consumo cultural”, de otro modo, las lógicas desarrollistas terminarán por acabar con esta reivindicación del patrimonio cultural de uso tradicional del espacio, homogeneizando los lugares a su imaginario y similitud.

San Francisco que es una plaza ubicada en el corazón del Centro histórico de Cuenca, y que es el mercado de mayor antigüedad de la ciudad, es un mercado que parece que tiene origen prehispánico incluso dicen... algunos estudios, pero que en todo caso desde el siglo XVI tiene la función del mercado, que obviamente... de la época ha ido...han ido variando las formas ¿sí? Pero la actividad comercial que se da allí ha sido fundamental y está allí desde esa...esa época. En el...en este año 2013, ¿sí? se genera un nuevo intento, creo que es el cuarto, quinto intento de administraciones municipales de regenerar, como le llama... pero sí, y regenerar la plaza, y es ¿qué implica regenerar la plaza? Limpiar la plaza. ¿Sí? De ahí empieza toda una serie de discursos que son incluso... despectivos, por la gente que labora y que habita este espacio, claro, un lugar sucio, un lugar peligroso, un lugar donde la gente está llena de alcohólicos, ¿Sí? Pero no es culpa del espacio ni de la actividad comercial que se da allí, y es claro, no empieza a culparse a la actividad comercial que es una actividad totalmente popular de venta de...de venta de...de productos...bota de caucho o zapatos y de bajo costo, ollas y cosas... Empieza a culparse a ese tipo de comercio como una actividad que afecta justamente a la seguridad del entorno. [...] Y vamos a hacer una limpieza para dar orden ¿sí?, y el orden implica hacer primero una plaza seca que es... si vos quieres una moda de intervención arquitectónica que llegó acá a influir justamente por España, un grupo de gente que llegó estudiando en España en la década de los noventa, ¿sí? Una plaza seca, totalmente limpia, que estéticamente puede estar bien, o sea, yo no digo que esté ni bien ni mal, pero implica limpiar toda la lógica cultural de un espacio de cuatrocientos años [...] San Francisco es una de los emplazamientos más interesantes de Cuenca por la vinculación campo-ciudad. O sea, la gente que viene de campo llega a San Francisco directamente porque es el lugar del encuentro primero porque se reúnen allí y realizan las compras de este tipo de productos tienen muy cerca uno de los mercados de víveres también más tradicionales... vos te vas a dar cuenta cómo se va a romper todo en el momento en que San Francisco es alterado. (Entrevista a Salvador, antropólogo, técnico del Instituto de patrimonio de Cuenca, Ecuador, 2013)

Por ello, es necesario reconocer el derecho de las comunidades a ser partícipes o no de este recurso (patrimonio cultural) y, si lo hacen, de ser beneficiarios/as activos/as (y

¹³⁴ Junto al valor económico del patrimonio (monetario) y el valor inmaterial (simbólico, religioso, etc.), el patrimonio cultural como recurso puede ser transformado en un producto educativo que promueva el desarrollo social y cultural de una población o en un producto turístico que genere un “desarrollo sostenible”.

titulares de derechos) de su “producción cultural” para poder enfrentarse a una nueva forma de colonización, en la que la cultura es la mercancía explotada. El patrimonio, como producto de una construcción social se convierte en una selección de bienes y manifestaciones (tangibles e intangibles, culturales y naturales), “representativas” de la realidad sociocultural de cada grupo, sean éstas parte importante o no de su identidad grupal.

El concepto de patrimonio aquí utilizado debe entenderse en toda su complejidad expresiva. El patrimonio está constituido por recursos que, en principio, se heredan, y de los que se vive. Ello quiere decir que, a lo largo de esa vida, se modifican necesariamente: en algunos apartados se incrementan sin más; en otros evolucionan hacia nuevas formas; algunos aspectos de ese patrimonio desaparecen. Además entra dentro del sistema de responsabilidades admitidas prever su legación a los descendientes. (García, 1998:14)

El problema reside, habitualmente, en que, desde el momento en el que se construye el patrimonio cultural, sus protagonistas, gestores/as y beneficiarios/as pueden no coincidir; a veces, incluso, pueden ni siquiera existir hasta ese momento, en el que la demanda externa provoca una “producción cultural” sin precedentes (García, 1996:19). En relación a esto, García se pregunta si “¿no es un contrasentido postular la necesidad de sensibilizar a la población sobre la importancia de la cultura tradicional, puesto que esta es un elemento importante de su identidad? Si la población no da importancia a la cultura popular -lo que de hecho se supone al demandar sensibilizarla- ¿cómo puede afirmarse que ésta es un elemento importante de su identidad?” (García, 1996:19). Si el patrimonio cultural parece obtener su valorización de la capacidad de representar la identidad social, integrando su legado (herencia) y su presente (continuidad cultural), ¿qué ocurre cuando esta construcción, relacionada con la especificidad, la diferencia y la idiosincrasia individual/colectiva, no tiene que ver con la concepción del grupo sobre sí mismo (como propio), sino con ideas preestablecidas del resto?, ¿podemos seguir considerando esta “apropiación” del producto patrimonial como parte de la aculturación continua de las sociedades?, ¿dónde está la trampa?

Veo ahora, ¿no? Por ejemplo... las limpiezas espirituales... y de eso a como ha sido antes, antes no se veía, antes no había esto en este tipo de religión, más bien había más catolicismo [...] pero no, no se está rescatando, más bien haciendo que permanezca un poco, porque antes no existía mucho... existía un poco... se está haciendo para que no se pierda, supongo, pero ahora muchos lo hacen, que antes

no lo hacían. (Grupo focal 3, Edwin, comerciante indígena saraguro, Cuenca, Ecuador, 2013)

En el actual paradigma, calificado como neoliberal en lo económico y de “pensamiento único” en lo ideológico, las situaciones de pluriétnicidad o multiculturalidad (incluyendo muchos discursos defensores de la diversidad cultural) son presentados cómo obstáculos para el crecimiento económico y como un entorno de conflicto, que genera esencialmente, violencia. Además, ahora los pueblos indígenas se han convertido en corresponsables de las acciones que sus gobiernos implementan para su desarrollo, pero con poca experiencia en este campo y desconocimiento sobre unas herramientas que deben utilizar para mejorar su existencia¹³⁵.

[...] los derechos no se cumplen con la atención de las instituciones, los derechos se cumplen a medida que la población indígena en este caso sea capaz de sí misma de promoverse abrirse campo y de cumplir con ese derecho, por más que desde que en las instituciones haya una buena manera de tratarles a todos, si es que el plan nacional del buen vivir no está vinculado no está metido dentro de los pueblos como un movilizador total real, por más que se porten bien desde arriba no se puede cumplir; y que el tratamiento de arriba, el tratamiento institucional no es más que un camino destinado a que las comunidades descubran sus derechos se unan para poder hacer que se cumplan esos derechos y defiendan esos derechos, por otro lado; indudablemente también que el gobierno nacional tiene muchos errores, comienzas programas y deja abandonando ¡no!, comienzan programas en una dirección y al poco tiempo se cambia a otra y van quedando cosas a medio camino entonces esas contradicciones perjudican. (Entrevista a Julio, delegado de la provincia del Azuay, SENPLADES, Cuenca, Ecuador, 2013)

El aprendizaje de este sistema se prevé largo y con fuertes presiones y corresponsabilidades de todas las partes implicadas: gobierno-funcionariado-indígenas-sociedad indígena (Barié, 2003:75). Y ¿qué plantea esta corresponsabilidad?: en primer lugar, plantea enfrentarse al desgaste de una cotidianidad donde se suceden informes, ponencias, seminarios y encuentros para discutir la implementación de fórmulas y estrategias de desarrollo generalistas aplicables a cualquier realidad donde cambian escenarios, cifras y nombres, pero no el resto del discurso que se intercala en una secuencia de combinaciones inagotables, pudiendo ser tanto un postulado de extrema izquierda como de extrema derecha y curiosamente aplicable, como cierto, hoy, que hace quince años. Plantea, asimismo, asimilar un sistema socioeconómico único, que

¹³⁵ En qué medida esta falta de experiencia y desconocimiento afecta a la toma de decisiones realizada alejándose o acercándose a esa apropiación puede observarse repetidamente.

requiere un pensamiento único, articulado por un lenguaje único que lo vincule al ejercicio del poder. De este modo, el discurso se conforma como una razón instrumentalizadora: quienes habitan una región específica se reducen a la neutra y funcional condición de agentes locales; un préstamo para la compra de herramientas a determinado grupo de campesinos/as es presentado como una intervención de desarrollo. El discurso del desarrollo resulta tan poco alternativo que es incapaz de generar alternativas, pero a su vez, este uso repetitivo y dominante del lenguaje posee un efecto de legitimación y de censura supeditando su terminología a cualquier opinión, desacreditando otros lenguajes e imponiendo su lógica y su razón.

La corresponsabilidad plantea, finalmente, la dificultad de adecuar a la propia realidad multitud de clichés como las estrategias del desarrollo, la apropiación o el empoderamiento. Estos conceptos inundan los textos sobre el desarrollo como instrucciones de uso de un remedio eficaz: *abra el envase del desarrollo, viértalo sobre la zona a apropiar y cúbralo transversalmente con un paño humedecido con empoderamiento. Siguiendo estas instrucciones al pie de la letra, en poco tiempo, el mal del “subdesarrollo” desaparecerá.*¹³⁶

Asimismo, las condiciones de pobreza y de extrema pobreza en que vive la mayor parte de la población denominada subalterna no permiten (a primera vista) generar los contextos necesarios para la práctica de un desarrollo efectivo. Ante estas circunstancias, las y los actores del desarrollo, forzando el proceso de toma de decisiones, utilizan las vías que puedan paliar con mayor prontitud esta situación, siendo el modelo hegemónico la opción más tentadora. Estas actitudes paternalistas y asistencialistas, ante la precariedad de la situación, anulan cualquier acción local, (muchas veces como manifestaciones inconscientes de una presunta superioridad cultural y tecnológica), llevando a sus poblaciones a la mendicidad y la dependencia.

La ignorancia (respecto a la cultura letrada) y la falta de capacitación (en relación a la tecnología del saber técnico) no pueden ser coartadas para suplantar, en el proceso de toma de decisiones, a los sujetos sociales. En ese caso, estaremos practicando un “populismo desarrollista” que, si bien puede desmarcarse formalmente del modelo hegemónico externalizado y etnocéntrico, contribuirá en el fondo a acentuar las situaciones de enajenación cultural. (Palenzuela, 2009:138)

¹³⁶ Elaborar un lenguaje fuera de los tecnicismos del desarrollo (pensamiento alternativo) resulta imprescindible para avanzar en nuevas propuestas. Un lenguaje que se origine desde la experiencia de la realidad particular alejándose de generalidades y abstracciones.

La pluriculturalidad, enfrentada con los discursos hegemónicos (dominación política y de mercado), se ve sometida a fuertes presiones que buscan desmaterializarla en el interior del referente cultural etnocéntricamente construido como superior, “la aculturación forzada, la enajenación cultural, la estigmatización étnica y las prácticas asimilacionistas envueltas en un halo paternalista, tal como pretendió el indigenismo en América Latina, son algunos de los modelos de intervención cultural presentes en la mayor parte de los procesos de desarrollo implementados en contextos pluriculturales”¹³⁷ (Palenzuela, 2009:131). Y cuando no logran desmaterializada, intentan construirla como un producto cultural sobre el que poder “mercadear” bajo el imaginario de “lo que es mejor” para preservar un patrimonio cultural que, muchas veces, poco tiene que ver con la cultura a la que representa. De esta manera se comercia con lo que interesa (lo representado) y se ignora lo demás (lo que queda fuera del marco de la representación). Y lo que queda fuera, como sabemos, no existe.

Bolivia, sí incorpora estos elementos. Sí, pero ya en la práctica en el ejercicio de la administración patrimonial se ve enfrentada a un montón de problemas. Patrimonio cultural como institución trata de ejercer, de aplicar incluso más allá de esta normativa legal porque nos dimos cuenta que al nivel teórico era un problema esto de la ruptura ente lo material y lo inmaterial y que la gente siempre era el centro del discurso de lo patrimonial pero siempre estaba afuera de lo patrimonial. (Entrevista a Laura, técnica del Instituto de Patrimonio de la ciudad de Sucre, Bolivia, 2013)

Y, ¿qué es lo que se patrimonializa?, principalmente lo que pertenece al “folklore” (Martí, 1996). No obstante, un folklore que ha pasado de ser la expresión de la diversidad cultural en un tiempo presente, a ser la representación de unas formas nostálgicas de vida anterior que guardan una intencionalidad política, ideológica y mercantil. Como señala Martí: “el folklore devino folklorismo” (Martí, 1996:11).

Aquello que habitualmente y desde el punto de vista más tradicional se entiende por “folklore”, pertenece a un ámbito sociocultural que en Europa empezó a desaparecer rápidamente a finales del siglo anterior para dar paso a un nuevo modelo de sociedad marcado por la cultura urbana [...] la conciencia de la desaparición progresiva del legado cultural de tipo tradicional, conjuntamente con la importancia que [...] se dio al mantenimiento de una identidad colectiva, con

¹³⁷ Donde la “colonialidad del poder” produce y reproduce la diferencia colonial a través de categorizaciones que jerarquizan las distintas sociedades y los seres humanos de inferior a superior (Gimeno y Palenzuela 2005:44, citado en Palenzuela, 2006:6).

las siguientes implicaciones políticas, produjo un interés generalizado por el folklore que se manifestó en la voluntad de descubrirlo, conservarlo, divulgarlo y, en ocasiones, también de instrumentalizarlo con fines sociales y políticos. De esta manera, una buena parte de las diversas manifestaciones de la cultura tradicional, de ser exponente de una manera de vivir, pasó a ser instrumento de la nueva sociedad de tipo urbano, asignándosele unos usos estéticos, comerciales y sobre todo ideológicos. (Martí, 1996:11)

Es necesario tener en cuenta que, para algunas tradiciones e incluso, para algunas culturas el folklore es la única forma de supervivencia de su cosmovisión y sus prácticas: “En las fiestas urbanas se incorporan de manera bien consciente elementos procedentes de la tradición, la introducción del folklore en la escuela es motivo de preocupación de muchos colectivos de maestros, y se crean continuamente asociaciones para preservarlo [...] Se quiere mantener, revitalizar, recuperar” (Martí, 1996:13). De este modo:

[...] el folklorismo representa una cierta manera de sobrevivir y, más concretamente, implica la integración dinámica de este folklore en nuestra sociedad actual. El folklorismo, constituye, en realidad, una abstracción que se puede llevar a término de manera chapucera o de manera inteligente con objetivos prosaicos o finalidades idealistas [...] es hoy en día un fenómeno prácticamente universal. Típicamente europeo en sus inicios, el deseo de revitalizar las tradiciones perdidas lo hallamos actualmente tanto entre los Inuit canadienses como entre los Shuar ecuatorianos o los autóctonos australianos. (Martí, 1996:14)

En Ecuador y Bolivia, este folklorismo cae, muchas veces, en una folklorización *interesada* de la cultura a través de una catalogación como patrimonio de espacios y prácticas específicas dentro de los respectivos marcos del Buen Vivir y del Convivir Bien. Como se señalaba anteriormente, dentro de esta cosmovisión (re)creada no hay espacio para todas las culturas (sus prácticas y expresiones) existentes en ambos países, con lo que, se selecciona lo más útil, para los intereses del momento. Y, en este momento, al Buen Vivir ecuatoriano le interesa la alternatividad y la simultánea modernidad que conlleva lo indígena en su incorporación a una ciudadanía plena. Una ciudadanía indígena modelada, que posibilita posicionarse en las agendas internacionales y que permite mantener unas determinadas prácticas ancestrales (en detrimento de otras) que, por supuesto, no impidan los planes de desarrollo del país.

[...] el Buen Vivir opera para reducir la complejidad del mundo y nos devuelve una imagen simplificada de la realidad. Por ejemplo, transmite la idea de

principios, valores ancestrales y cosmovisiones homogéneos, cuando los pueblos ancestrales de América han vivido historias distintas y siguen teniendo culturas distintas; lo que les une es, justamente, haber sufrido la colonización y ser diferentes de la visión occidental, antropocéntrica, capitalista y economicista. Pero en realidad «una mirada cultural nos muestra que no existe un buen vivir “indígena”, ya que la categoría “indígena” es un artificio y solo sirve para homogeneizar dentro de ella a muy diferentes pueblos y nacionalidades, cada una de las cuales podrá tener su propia concepción del buen vivir» (Gudynas y Acosta 2011b: 462). La categoría de lo «indígena» correspondería más bien a lo que Lakoff llamaría un «marco profundo» propio de los «no indígenas», para los cuales las diferencias entre distintas etnias (o las distintas culturas) son desconocidas e incomprensibles. (Domínguez y Caria, 2014:36)

De este modo, la homogeneización de las culturas bajo una folklorización del Buen Vivir ha permitido continuar con el diseño, la planificación y la programación (y de esta manera ejercer un control) de lo indígena, siguiendo la línea descrita por Guerrero (1994) de tutela ininterrumpida sobre los pueblos originarios desde la colonia con la particularidad de que ahora, las y los propios indígenas son partícipes, ideológicamente, de la construcción de esta tutela (Žižek, 2008).

En la ciudad de Cuenca se celebran en determinadas fechas ciertos ritos de los pueblos originarios. El rito más celebrado es el *Inti Raymi* (24 de junio) y el espacio más utilizado para la ceremonia es Pumapungo, antiguo emplazamiento inca que ahora es parte de un complejo arqueológico de la ciudad. En esta ceremonia se realizan varios ritos de agradecimiento al sol, a la tierra, al agua y al viento que, durante los últimos años han estado a cargo del *Taita Yaku Samay*, un *chamán* de gran prestigio en la ciudad.

[...] El 21 es el último día que el sol y la madre tierra danzan con un tipo de movimiento, el 21 a las tres de la mañana también la madre tierra comenzará a dar otro movimiento, por eso, de ahí es que, comienza a enfriarse Estados Unidos, Canadá y empieza a calentarse Chile, es porque el planeta inicia la danza de otra forma [...] (Taita Yaku Samay, nota en prensa, El Mercurio¹³⁸, Cuenca, 2014)

Los diferentes pueblos que se dan cita en este emplazamiento (quienes tienen recursos prefieren acudir a *Ingapirca*¹³⁹, en la provincia vecina del Cañar, a celebrar los ritos prehispánicos) pasan este día rememorando prácticas ancestrales (bailes, gastronomía

¹³⁸ <http://www.elmercurio.com.ec/435814-agradecimiento-al-sol-ritual-ancestral/#.VLL24ivkfns>

¹³⁹ Ingapirca fue el asentamiento inca más importante del Ecuador. Actualmente es un conjunto arqueológico patrimonio nacional. En el *Inti Raymi* se reúne un gran número de pueblos originarios durante una celebración de tres días. Esta fiesta es un atractivo turístico de locales y extranjeros/as.

(chicha), historias orales, etc.) ante la cruz del sur, chacana o cruz andina, uno de los símbolos milenarios de los pueblos originarios. Asimismo, se celebran en la ciudad otros rituales de las etnias originarias como el *Coya Raymi* o *Cuya Raymi que coincide* con el 21 de septiembre y que representa la fiesta de la fertilidad de la mujer y de la *Pachamama*, que está preparada para recibir las semillas. Dentro de estas celebraciones mayores se realizan rituales más “personales”, como las ceremonias de limpieza de enfermedades (especialmente mal de ojo), y se baila (bailes tradicionales), se come y se bebe mientras duren los ritos. El *Paukar Raymi*, que se conmemora cada 21 de marzo aproximadamente (depende de la posición del Inti: el sol) celebra el inicio del año nuevo en la cosmovisión andina con felicitaciones y buenos deseos expresados al mediodía en vez de la media noche como acostumbra a hacer occidente. El *Paukar Raymi* ha estado a punto de desaparecer y se está trabajando en su recuperación (Entrevista a Fernando, miembro del grupo cultural Chakana, Cuenca, Ecuador, 2013). No obstante, estos ritos de los pueblos originarios se celebran tan solo en fechas señaladas, quedando como momentos puntuales en el espacio cotidiano. Instantes y lugares que muchas veces se muestran como anecdóticos y fuera de una “normalidad” en la vida de las poblaciones indígenas. Espacios momentáneamente apropiados pero cercanos a una folklorización (Martí, 1996) programática y a una atracción turística ávida de culturas ancestrales.

Como contraposición a estos momentos puntuales, en la ciudad de Cuenca existe una representación continua de las expresiones culturales mestizas. Puede observarse un ejemplo de estas prácticas en el “Baile de la Chola Cuencana”, tradición que se representa en las fiestas populares y festividades de la ciudad de Cuenca y que se considera parte del patrimonio cultural intangible de esta ciudad. Conservando una vestimenta “tradicional” las mujeres que bailan llevan una blusa de algodón usualmente blanca con adornos bordados, encajes y vuelos. Llevan, asimismo, una falda o pollera interior -denominada “centro”- de lana de un color llamativo y con bordados en el borde inferior en forma de guirnalda y otra exterior -también llamada “bolsicon”-, de vivos colores y con bordados en hilo, lentejuelas y canutillos. Los trajes tradicionales se complementan con un chal o manteleta de paño fino cuyo origen es atribuido a la cercana ciudad de Gualaceo, este chal es también denominado macana y está adornada con diseños de ikat -diseños obtenidos del contraste entre las partes teñidas y no teñidas por anudamientos en la trama del tejido.- Asimismo, el cabello es peinado de una forma determinada: recogido en trenzas bajo un sombrero de paja toquilla -sombrero jipijapa-,

tejido a mano, de copa alta, ala corta y cinto negro. Las orejas van adornadas con grandes pendientes de tipo “candonga”¹⁴⁰, elaborados en filigrana de oro, perlas y piedras preciosas que muestran el prestigio social de la portadora. Finalmente, portaban como calzado alpargatas hechas a mano que han sido sustituidas en los últimos años por zapatos de charol (Nota en prensa, El Tiempo¹⁴¹, Cuenca, octubre 2014).

Esta vestimenta es fundamental a la hora de comprender el significado de la expresión de folklore (Martí, 1996) representada. La chola cuencana iconiza el arquetipo de la mujer mestiza (tras un proceso de “blanqueo” de su origen indio (Mancero, 2012:295) de la región azuaya. Es un símbolo de la identidad mestiza, una mujer campesina dedicada a labores agropecuarias, actividad que se refleja en el baile, pero que, paradójicamente, no reconoce a las cholos rurales como iguales. Las “verdaderas” cholos son las del centro de Cuenca (Mancero, 2012:304).

De este modo se ensalza este imaginario de mujer trabajadora “bonita, pura y hacendosa que a todo el mundo gusta” (Entrevista a Patricia, mestiza, bailarina del grupo de baile folclórico de la Universidad de Cuenca, Ecuador, 2013), aunque, en realidad, el discurso tiene como destinataria a una mujer urbana con cierto poder adquisitivo y con un estatus social más elevado. Una mujer mestiza que va a ostentar su origen¹⁴² y su estatus, y va a “socorrer” a las mujeres en condiciones más vulnerables a través de una institucionalización de esta ayuda: “Su gestión (la elegida como Chola Cuencana) se orientará a cumplir las labores de carácter social y cultural en proyectos de asistencia social, en las parroquias rurales de Cuenca, contando para ello con el apoyo de la propia Municipalidad más el contingente o respaldo de otras entidades públicas y privadas” (Art. 7, Ordenanza para la elección y gestión de la Chola Cuencana, GAD municipal, Cuenca, 2003).

Esta institucionalidad y continuidad reflejan claramente una jerarquización y distancia entre mestizos/as y poblaciones originarias, relegadas, estas últimas, a momentos y lugares puntuales de expresión dentro de un proceso normalizado y continuo de una cotidianidad mestiza orgullosa de su adquirida posición.

Es así como el chazo y la chola, provistos de una dinámica formidable, con una razón de ser sui generis, ubicaron su posición psicobiológica y social, de brazos

¹⁴⁰ Pendientes de forma circular.

¹⁴¹ <http://www.eltiempo.com.ec/noticias-cuenca/150601-el-traje-de-chola-cuencana-tradicia-n-y-eleganci>

¹⁴² “[...] Eres España que canta en Cuenca del Ecuador, con reír de castañuelas y llanto de rondador [...]” (Letra de la canción La Chola Cuencana)

con el indio en el ruralismo agrario, y pensando en el blanco, en nuestras ciudades profundamente abiertas. Pero no fue esto sólo. El chazo y la chola, empezaron por su propia cuenta su obra demográfica, infiltrándose en todas las capas sociales, perfeccionándose y aclarándose gradualmente, hasta el punto que, un buen momento, las mismas clases altas y aristocratizantes –sociales, políticas, intelectuales, militares y económicas– resultaron derivaciones de la chacería y de la cholería, refinadas y esenciadas. (Monsalve, 2006:137, citado en Mancero, 2012:295)

Por otro lado, en Bolivia, el Convivir Bien parece haber sido¹⁴³ una herramienta utilizada por las élites indígenas (aymara y quechua) para diferenciar al país como un nación mayoritariamente indígena (con un 62% de población perteneciente a uno de los pueblos originarios según el censo de 2001) y para legitimar las decisiones y actuaciones de “la mayoría” indígena sobre mestizos y otras etnias (Solíz Rada, 2013) en un ámbito legal, ya que en las realidades cotidianas, las interacciones aún están marcadas por una jerarquía impregnada de colonialidad de mestizos/as hacia indígenas. En esta línea, los datos del nuevo censo de 2012 muestran que, a pesar de las políticas del Estado plurinacional, en la actualidad, tan solo el 42% de la población se autodefine como indígena, hecho que resulta muy difícil de explicar al gobierno de Evo Morales y que pone en entredicho muchas de las actuaciones en pos de los intereses de esta “mayoría” que parece no serlo. Sin embargo, a pesar de alta presencia indígena (tanto antes como después del censo de 2012), la ciudad de Sucre, al igual que la ciudad de Cuenca en Ecuador, no presenta muchos espacios de interacción indígena.

En este sentido, estos lugares también responden, muchas veces, a una folklorización programática puntual con un interés de reclamo político y/o turístico que trata, desde las instituciones, de recuperar unas tradiciones prácticamente perdidas. Como ejemplo, podemos señalar el ritual de la danza del *Pujllay*¹⁴⁴, que ha sido postulado desde la cultura yampara, para ser declarado como Patrimonio Cultural Intangible de la Humanidad por la UNESCO. Este rito suele celebrarse el último día del carnaval en Tarabuco (siendo representada extrapoladamente en algunos barrios de la ciudad de Sucre) y conmemora la victoria de la Independencia boliviana de la colonia en la batalla de Jumbate. Antes de comenzar el baile se celebra la “misa de almas” por todos los indígenas muertos en la batalla, y después comienza la fiesta del *Pujllay*. La vestimenta típica de esta danza está compuesta por un poncho de rayas de colores vivos

¹⁴³ Más allá de los aportes del *Suma Qamaña* a una vida plena y en armonía.

¹⁴⁴ “Jugar” en quechua.

sobre una camisa, dos calzones superpuestos (pollera en caso de las mujeres) y una colorida faja tejida. En la espalda se coloca otro poncho más pequeño, llamado “pallado”, exclusivo para fiestas y, sobre este poncho un pañuelo que simboliza la alegría y el júbilo. Sobre la cabeza los danzantes portan una “yampara ticachascada” (montera de cuero con motivos florales y bordada con hilos de plata). Debajo de esta montera, se coloca una cofia de la que nacen a la espalda dos grandes cintas bordadas con diferentes motivos. Como calzado llevan una “ojotas”, unas sandalias con una plataforma de madera de diez centímetros (Nota en prensa, IPS¹⁴⁵, Bolivia, marzo, 2012).

Es un orgullo poder bailar [...] muchos llevamos bailando desde pequeños [...] mi traje lo hizo mi esposa, no todo, pero sí muchas de las partes, lo demás se compra [...] es un orgullo celebrar la liberación de los españoles, la batalla... se dice que les arrancaban el corazón y se lo comían [...] (Entrevista a Davor, comerciante yampara, danzante del *Pujllay*, Tarabuco, Bolivia, 2013)

El *Pujllay* simboliza, además de una conmemoración de la independencia, un tributo a la fertilidad de la “Pachamama” y un ritual de agradecimiento de la cosecha anterior obtenida al comenzar la nueva siembra. Llama la atención que estos rituales ancestrales han sido asimilados por la población de Tarabuco (población donde se ha concentrado este ritual) y Sucre con una mayor población mestiza:

Por las calles y plazas, los danzantes caminan golpeando el suelo con las sandalias de cuero con plataformas de madera de más de diez centímetros a las que sujetan unas espuelas de láminas de hierro que suenan al ritmo del baile. Ellos iban delante de ellas, rivalizando en vestimentas nativas, y danzaban con energía mientras masticaban hojas de coca, que ya vigorizaban a sus antepasados durante la dura faena de la siembra y la cosecha. Sus monteras, para simular los cascos de los españoles derrotados, cambian el acero por cuero endurecido de chivo y los adornos. En el ritual del *Pujllay*, otro gran símbolo es la “Pucara”, un altar en forma de arco o de torre hecho de madera durante la fiesta, de al menos cinco metros de altura, del que se cuelgan como ofrendas productos agrícolas autóctonos, como maíz, papas, legumbres, pan, bebidas y carnes. En la cima de la Pucara [...] flameó la Wiphala, la bandera simbólica de los movimientos indígenas originarios [...] a los pies de la Pucara, como siempre, cántaros de chicha, bebida de maíz fermentado, de los que bebían los danzantes mientras giraban sin parar [...] la Pucara simboliza el retorno de los muertos al mundo de los vivos y su encarnación en un árbol. (Nota en prensa, IPS, Bolivia, marzo, 2012)

¹⁴⁵ <http://www.ipsnoticias.net/2012/03/bolivia-la-danza-del-pujllay-cierra-carnaval-ancestral/>

Otro evento de los pueblos originarios en la ciudad de Sucre reúne a las y los tejedores, artesanos y productores de las treinta y seis tribus de Bolivia. Este encuentro, que suele localizarse en la plaza 25 de mayo, toma la forma de una gran feria donde se exponen y comercializan productos artesanales de los pueblos nativos. Asimismo, se organizan actos paralelos de carácter institucional como exposiciones en diferentes museos locales. No obstante, estos “sitios” indígenas siguen siendo muy escasos en la ciudad blanca, y, al igual que en Cuenca, Ecuador, son lugares puntuales en el tiempo y en el espacio supeditados a una normalidad mestiza que concede estas áreas concretas como forma de equilibrar el ejercicio del poder hegemónico del mestizaje (Balandier, 1994). A pesar del valor indiscutible del *Sumaq Alli Kawsay* y el *Suma Qamaña* como “aporte de lo indígena a lo indígena y aporte de lo indígena al resto del mundo” (Entrevista a Patricio Carpio, sociólogo ecuatoriano participante en la conformación de la Constitución ecuatoriana del 2008, Cuenca, 2014), su operacionalización e instrumentalización a través del Buen Vivir y el Convivir Bien respectivamente, está contribuyendo a una asimilación de la diversidad de los pueblos originarios bajo una “cultura única”, con unas necesidades idénticas y sobre la que hay toda una normativa de buen funcionamiento y buen desarrollo que es necesario seguir para alcanzar la buena vida que ambos modelos proponen. Esta propuesta de cultura única ante la destrucción de su folklore, tratará de reconstruir, a través de un folklorismo (Martí, 1996), una ancestralidad que queda adscrita a una marginalidad y puntualidad en los espacios permitidos de la vida cotidiana mestiza. La marginalidad y el folklorismo van a ser dos de los elementos más importantes de la configuración de la identidad indígena en el ámbito público.

VI. CUENCA Y SUCRE, DOS ESPACIOS DE INTERACCIÓN INDÍGENA EN LA ESFERA URBANA

VI.1. Ser indígena en el espacio urbano del Buen Vivir y el Convivir Bien.

Espacios propios, espacios inapropiados y espacios enapropiados indígenas en la Atenas del Ecuador y en la Ciudad Blanca boliviana.

Tomando como referencia las ideas expuestas sobre la construcción de una identidad indígena *ideal* dentro del Buen Vivir y del Convivir Bien y siguiendo los postulados de Vidal y Pol (2005) para el abordaje de procesos como la construcción social del espacio público, se analizan cuáles son los espacios en los que -en referencia a esta re(creación) de la identidad-, se sitúan estas poblaciones indígenas y cómo se posicionan dentro de dichos espacios. En este sentido, este posicionamiento va a generar una serie de “significados y vínculos con los entornos” (Vidal y Pol, 2005:282) en relación con el grado de inclusión o exclusión que conformen las experiencias e interacciones cotidianas. De esta forma, la identidad y el posicionamiento o apropiación del espacio (utilizados en este sentido como sinónimos), van a construir las nociones de lugar -o de no lugar- (Augé, 2000 [1992]) complementariamente con las emociones que se derivan de estos procesos (Ibídem).

A través de la apropiación, la persona se hace a sí misma mediante las propias acciones, en un contexto sociocultural e histórico. Este proceso –cercano al de socialización–, es también el del dominio de las significaciones del objeto o del espacio que es apropiado, independientemente de su propiedad legal. No es una adaptación sino más bien el dominio de una aptitud, de la capacidad de apropiación. Es un fenómeno temporal, lo que significa considerar los cambios en la persona a lo largo del tiempo. Se trata de un proceso dinámico de interacción de la persona con el medio (Korosec-Serfaty, 1976). (Vidal y Pol, 2005:283)

Siguiendo este planteamiento, podemos encontrar, tanto en la ciudad de Cuenca en Ecuador, como en la ciudad de Sucre en Bolivia, tres maneras de *ser* y *estar* en los ámbitos urbanos, es decir, tres formas de posicionarse o apropiarse del espacio: los *espacios*¹⁴⁶ *propios*, aquellos ámbitos donde se sitúan los pueblos indígenas como resultado de la evolución” de su cultura, los *espacios inapropiados*, aquellos que son

¹⁴⁶ No exclusivamente geográficos.

consecuencia de una aculturación acelerada y forzada, y los *espacios enapropiados*, aquellos que, aun siendo propios de estas comunidades originarias, les son ajenos. Para llegar a apropiarse del espacio, Vidal y Pol proponen dos caminos diferentes pero interrelacionados y complementarios en muchas ocasiones: “la acción-transformación y la identificación simbólica” (Vidal y Pol, 2005:283). A través de estos dos caminos propuestos, los autores analizan cómo la apropiación:

[...] entronca con la territorialidad y el espacio personal en la línea apuntada por Irving Altman (1975), lo que también es defendido por Sidney Brower (1980) al considerar la apropiación como un concepto “subsidiario” de la territorialidad. La identificación simbólica se vincula con procesos afectivos, cognitivos e interactivos. A través de la acción sobre el entorno, las personas, los grupos y las colectividades transforman el espacio, dejando en él su “huella”, es decir, señales y marcas cargadas simbólicamente. Mediante la acción, la persona incorpora el entorno en sus procesos cognitivos y afectivos de manera activa y actualizada. Las acciones dotan al espacio de significado individual y social, a través de los procesos de interacción (Pol, 1996, 2002a). Mientras que por medio de la identificación simbólica, la persona y el grupo se reconocen en el entorno, y mediante procesos de categorización del yo –en el sentido de Turner (1987)–, las personas y los grupos se autoatribuyen las cualidades del entorno como definitorias de su identidad (Valera, 1997; Valera y Pol, 1994). (Vidal y Pol, 2005:283)

En este marco, los *espacios propios* en Cuenca y Sucre definen no sólo la posición de los pueblos originarios en sus espacios “tradicionales”, sino toda una serie de prácticas culturales en evolución entre ellos/as y en contacto con la sociedad no indígena que han conformado estos espacios en lugares.

El indio como episteme para entender al mundo, el indio como sintaxis. Puede estar vestida/o como sea pero su cabeza, su forma de mirarte a los ojos, su forma de relacionarse con la familia, sus deberes morales respecto a la Pacha, sus mínimas orientaciones en el espacio, siguen siendo indias. Lo más probable es que ese tipo o tipa esté vestido/a con ropa de marca, aunque pirata, trucha. La economía de ropa de marca pirata es realmente fantástica en Bolivia y cubre el mercado en Perú y Argentina. (Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga boliviana, nota de prensa, Página 12, Argentina, 2010)

La ciudad de Cuenca, es conocida como la Atenas del Ecuador por una idiosincrasia que define la ciudad como un centro cultural e intelectual (Salazar, 2014, Achig Subía,

2014) de autores/as destacables y de orgullosa historia colonial¹⁴⁷ que ha visto como desde el año 2008 tiene que cambiar parte de este orgullo colonial mestizo-blanco para dar entrada a un orgullo indígena que antes estaba limitado a alguna figura relevante en particular. En esta ciudad, los *espacios propios* de las y los indígenas estaban tradicionalmente acotados a los campos de los alrededores y sus comunidades, los mercados y las plazas donde comerciaban con sus productos, sus artesanías o con su fuerza de trabajo y los espacios domésticos -casi exclusivamente femeninos- donde servían como empleadas de hogar. Estos espacios siguen siendo, en el imaginario cuencano, los *propios* de las personas indígenas. En ellos, los vínculos entre indígenas y lugares va a entenderse, también como una construcción “donde se destacan el espacio simbólico, la identidad y el apego al lugar como principales conceptos” (Vidal y Pol, 2005:282). En el imaginario local aún resulta complicado desvincular el lazo creado entre indígena-campo (campesino/a), un vínculo que enlaza con la forma de ver a estas comunidades indígenas -la recreación de su identidad- como rurales, sin educación formal y trabajadores/as del campo. De este modo, en la forma de apropiarse de este espacio, el imaginario proyectado sobre las y los indígenas va a coincidir con una gran parte del uso, por parte de las comunidades originarias, de ese espacio sin crear tensiones o contradicciones y se mantiene en la *periferia* del espacio urbano. Así, el campo se articula como un espacio donde las personas indígenas tienen el control y la gestión -aunque esto no coincida la mayor parte de las veces con la propiedad de las tierras-, de lo que ocurre. Esta posibilidad de gestión casi exclusiva va a posibilitar unas prácticas habituales y unas interacciones cotidianas que van a transformar este espacio en lugar:

[...] toda la vida *mijita*... toda la vida. Pero, ¿adónde habría de ir? aquí tengo mi casa, es modesta, pero es mía y de mi hijos... y tengo la huertita y la gallinas, mire no más, pase, pase... y es tranquilo, muy tranquilo, aquí no hay pandillas de esas [...] aquí nadie roba porque sabríamos quién fuera, todos nos conocemos aquí,

¹⁴⁷ Idiosincrasia que se refleja en los discursos de la población mestiza de la ciudad que repetidamente se refiere a la misma como “el mejor lugar del mundo” y que se refuerza a través del asentimiento de las y los interlocutores con quienes se mantiene una conversación -especialmente si son de fuera de la ciudad como el caso del grupo de jubilados norteamericanos a quienes a través de anuncios directos en la televisión se les ofrece la ciudad como espacio de retiro (un lugar colonial hermoso, seguro y mucho más barato) o como la población española de reciente llegada que ha venido a trabajar sobre todo como profesionales cualificados en la educación -. Esta idiosincrasia ha hecho que la población haya salido muy poco de la ciudad -excepto a veranear en la costa- e incluso del país -tendencia que está cambiando actualmente por la política de formación en el extranjero que ofrece el gobierno ecuatoriano- y que hace que la población mestiza esté muy orgullosa de su ciudad colonial, que es directamente opuesta, en todos los aspectos, a una ciudad incluyente de lo indígena.

nadie iba a robar [...] estoy tranquila aquí, estoy bien sí, es bonito... vendrá a la fiesta *mija*, uy... se pone muy bonito, mucha gente y baile [...] (Entrevista a Josefa, campesina kichwa, Cuenca, Ecuador, 2013)

No obstante, esta apropiación del espacio tiene un importante factor generacional a considerar, ya que ni las generaciones más jóvenes ni los propios progenitores desean, la mayor parte de las veces, que las y los jóvenes se queden en estos lugares: “ellos (mis hijos) están estudiando en la escuela, yo les digo de que estudien mucho, que tienen que aprender más cosas que su madre [...] la mayor quiere ser contadora¹⁴⁸ [...] eso es un buen trabajo, se gana bastante plata en Cuenca” (Entrevista a Josefa, campesina quichua, Cuenca, Ecuador, 2013). Resulta interesante observar la distinta percepción del mismo espacio cuando entra en juego el factor generacional. Para María Paz, de quince años e hija mayor de Josefa, quedarse en la comunidad no tenía mucho sentido porque ella iba a ser “una profesional” que iba a ir a la universidad en la ciudad de Cuenca:

Yo se lo digo a mi mami, yo la ayudo y yo voy a venir a que ella esté bien, pero yo quiero estudiar en Cuenca y no puedo ir allá y venir acá todos los días. Tengo una hermana de mi mamá que vive en la ciudad, con ella me he de quedar, porque nos llevamos bien y mi mami la ayudó a ella [...] aquí no, solo por mi mami, si ella necesita, pero igual se viene a Cuenca conmigo, yo no sé mucho del campo, de los animales... yo he estudiado, soy buena estudiante, tengo buenas notas y quiero ser profesional, trabajar como una profesional y ayudar a mi mami, porque ella me ayuda mucho [...] (Entrevista a María Paz, kichwa, estudiante de bachillerato, Cuenca, Ecuador, 2013)

Asimismo, la conciencia de ser indígena y la militancia en relación a esta identidad deriva en una situación distinta, la de (re)apropiarse de estos lugares, aunque de una forma diferente lejos del individualismo y el capitalismo imperante -en línea con los preceptos del *Sumak Alli Kawsay*-, de un modo autosostenible y autogestionado -en línea con las tendencias del decrecimiento a nivel global-.

El sistema no tiene nada que ofrecer... y todos lo sabemos... solo compra y compra y trabaja para los mismos de siempre [...] quienes ganan dinero siguen siendo los de siempre, y todos los demás, no solo nosotros por ser pueblos indígenas, estamos en este juego, pero no ganamos nada, todo el día trabajando, y yo me pregunto... y ¿para qué?... ¿para ir todo el día con el teléfono en esos “facebooks”?... o ¿para tener un carro mas grande, una casa, y una deuda más

¹⁴⁸ Contable.

grande? no, nada tiene que ofrecerme entonces, la ciudad, nada el sistema capitalista terrible. Aquí yo no soy pobre. Tengo mi tierra, la trabajo, tengo mi trabajo para el gobierno también... y vivo tranquilo... ¿ve?, no hay nada como vivir en el campo. (Entrevista a Esteban, kichwa, directivo de junta parroquial, Cuenca, Ecuador, 2013)

En la apropiación del espacio, incluso en un espacio que tradicionalmente ha sido transformado en lugar, puede observarse cómo entran en juego una multitud de factores cognitivos, afectivos, identitarios, relaciones e incluso generacionales que van a modificar continuamente la definición de ese posicionamiento. Como se ha ejemplificado, para una misma persona, la forma de posicionarse o apropiarse en el espacio que es válida para ella, no lo es en relación con otras personas. Por ello, resulta inútil tratar de catalogar la apropiación por categorías, habiéndose limitado este acercamiento a plantear diferentes ejemplos de cómo los espacios que aquí se han denominado *propios* de los pueblos originarios en Cuenca son apropiados de diferentes maneras por las personas indígenas, pero, sin olvidar que estos *espacios propios* coinciden muchas veces con “espacios folklorizados” de lo indígena -campo o comunidad-, (Martí, 1996) o con “espacios permitidos” de lo tradicional (Balandier, 1994):

Entendido de esta forma, el entorno “apropiado” deviene y desarrolla un papel fundamental en los procesos cognitivos (conocimiento, categorización, orientación, etc.), afectivos (atracción del lugar, autoestima, etc.), de identidad y relacionales (implicación y corresponsabilización). Es decir, el entorno explica dimensiones del comportamiento más allá de lo que es meramente funcional. (Vidal y Pol, 2005:284)

En la ciudad de Sucre, en Bolivia, estos espacios *propios* indígenas van a coincidir, en gran medida, con los planteados para la ciudad de Cuenca, en Ecuador. No obstante, la particularidad de Sucre reside en su alto porcentaje de población de los pueblos originarios presente en la ciudad respecto al bajo porcentaje que presenta Cuenca. Esta mayor presencia indígena debería ampliar estos espacios *propios* indígenas en los espacios urbanos, sin embargo, el imaginario indígena-campo, todavía está muy presente entre los habitantes de la ciudad ignorando que la mayoría de indígenas son desde hace años en Bolivia más urbanos que rurales (Del Popolo, Oyarce y Ribotta, 2009).

De este modo, al situar todavía a los pueblos indígenas en la periferia de lo urbano, se les relega, también, a la periferia de la ciudadanía: son pero no son, están pero no están. Sus *espacios propios* no son los urbanos, sino, los que quedan al margen, entrando en juego, con fuerza, el poder adquisitivo y la clase como elementos desequilibrantes de estos espacios. Para Bauman (2001 [1998]):

[...] se trata de un aspecto paralelo al tipo de globalización económica neoliberal dominante, y hace notar la desaparición de los espacios públicos tradicionales, espacios de discusión donde se genera el sentido y se negocian los significados, sustituidos por espacios de creación privada destinados a ser objeto de consumo; consecuencia de la dualización social generada por dicha globalización, que a unos hace locales y a otros globales. Esta segregación social se plasma en el espacio urbano a través de la segmentación de usos, alejando la posibilidad de la interacción con “otros” diferentes. (Bauman, 2001, citado en Vidal y Pol, 2005:284)

En este sentido, las y los indígenas en la ciudad de Sucre, en Bolivia, tienen tan solo unos espacios *propios* (permitidos) muy concretos como son los mercados, las plazas comerciales, tours turísticos hacia comunidades indígenas o las tiendas de artesanía, y están siendo expulsados de otros espacios -por efecto de la segregación, que no se les presupone como “suyos”-, donde comienzan a generarse tensiones respecto al uso y la posición dentro del espacio urbano¹⁴⁹.

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, solo porque son indígenas, y eso no puede permitirse, a estas alturas, porque desde el gobierno hemos trabajado mucho para terminar con esto. (Entrevista a Mariano, aymara, técnico de la oficina del SEGIP, Sucre, Bolivia, 2013)

¹⁴⁹ Esto es visible en personas y/o familias indígenas con cierto poder adquisitivo y conciencia política en la ciudad. Durante el periodo de observación en la ciudad coincidí varias veces en la Plaza 25 de Mayo de la ciudad (plaza central) a varios indígenas vestidos con ropa tradicional yampara paseando en silencio y con gran seriedad alrededor de la plaza con carteles en las manos en los que se podía leer: “¿Dónde va el patrimonio?” o “yo soy patrimonio”, entre otras frases. Al mantener una conversación informal con ellos, sostenían que: “mucha gente aquí prefiere vender la ciudad a “los extranjeros” que a sus propios ciudadanos” (varón, indígena yampara, Sucre, Bolivia, 2013), refiriéndose a ellos mismos, quienes comentaban que habían intentando comprar una propiedad para poner un negocio en el centro de la ciudad y que “no habían querido vendérsela” (varón, indígena yampara, Sucre, Bolivia, 2013). Esta información contrasta con lo que se puede observar en el centro de la ciudad, donde existen numerosos negocios en los que están presentes personas indígenas, pero, al hacérselo notar, el hombre más joven me instó a “ver donde están esos negocios”, señalando que “toditos en la plaza del mercado [...] allí es lo barato, lo indígena, y no son suyos” (varón, indígena yampara, Sucre, Bolivia, 2013).

En este contexto, la apropiación del espacio ya no se produce de forma coincidente, sino que se genera una fuerte tensión a lo largo del proceso liminal (Turner, 1988 [1969]), de *espacio* a *lugar*. En este proceso, la identidad construida se convierte en un factor clave a la hora de posicionarse en estos *espacio-lugares*.

[...] Siempre es igual señorita, no nos ven como personas, no puedo entender otra cosa [...] uno tiene más valor que ellos, más dignidad... más de todito, que pueda hablar, pero no hay derecho [...] como animales, señorita, le tratan a uno, como “perro” sin derechos [...] “y usted, ¿a qué viene aquí?” Le preguntan a uno de mala manera, bien feo, como si uno no tiene el mismo derecho de estar aquí [...] (Grupo focal 4, Guliano, indígena aymara campesino, Sucre, Bolivia, 2013)

Un ejemplo -en un nivel más general-, en relación a lo expuesto podemos encontrarlo en una publicación, a principios de octubre, en prensa y que cubría un reportaje a una joven indígena que iba a terminar la carrera de medicina. Era la primera indígena boliviana en hacerlo y el eco de la noticia tuvo repercusión en casi todos los medios.

Una joven quechua de 23 años se encamina a convertirse en la primera médica que se reivindica como indígena en Bolivia, un país donde los nativos no alcanzaban grados universitarios y han sido históricamente discriminados. Nancy Kasai Janko culminó los estudios y se encuentra en período de prácticas para recibir su título como doctora. Trabaja con una apariencia poco común para los galenos, con sus largas trenzas típicas y la pollera (falda) tradicional de las mujeres quechuas bajo la bata blanca. (Nota en prensa, Página Siete¹⁵⁰, Bolivia, octubre, 2014)

En la noticia, aparecida por primera vez en un periódico nacional independiente (Página Siete) se hacía hincapié en la condición humilde de la estudiante y su lucha por acceder a la universidad y acabar con éxito sus estudios: “Yo soy de una familia humilde. Siempre hemos sido pobres” (Nancy Kasai Janko, nota en prensa, Página Siete, Bolivia, octubre, 2014). De igual modo se elogiaba su integración en el hospital pero sin olvidar sus orígenes: “Estamos contentos y orgullosos con tenerla aquí [...] ha sobresalido en las rotaciones que realizó en áreas como pediatría y medicina interna [...] Le expliqué que el interno tiene que estar con indumentaria blanca y entonces se preocupó por su pollera tradicional, pero le dijimos que no había problema” (Porfirio Ecos, nota en prensa, Página Siete, Bolivia, octubre, 2014). Haciendo una revisión de la prensa que publicó la noticia tanto en Bolivia como en otros países latinoamericanos, la frase que

¹⁵⁰ <http://www.paginasiete.bo/gente/2014/10/1/joven-quechua-sera-medica-33842.html>

más se repetía en todos los diarios era la condición de pobreza de la joven estudiante y su familia marcada en negrita y con un tamaño mayor de letra que el resto del texto: “Siempre hemos sido pobres” (nota en prensa, Andes¹⁵¹, octubre, 2014; nota en prensa, El Tiempo¹⁵², Ecuador, octubre 2014; nota en prensa, La Red 21¹⁵³, octubre, 2014). La pobreza es, de esta manera, una seña de identidad indígena. Una identidad que, como se ha señalado anteriormente, ha sido definida por las diferentes instituciones del Estado desde la época colonial (Guerrero, 1997) y ha colonizado también otros espacios sociales.

Para entender la idiosincrasia de la población de Chuquisaca y, especialmente, de los habitantes de la ciudad de Sucre –regresando a la esfera local de observación–, es necesario profundizar en su historia y observar los hitos más relevantes que han conformado su identidad como ciudad y territorio. Consultando las crónicas oficiales, esta ciudad es considerada como el lugar en Latinoamérica donde surgió el primer grito libertario de independencia (Cortés, 1861; Beruti, 2001), germen para el resto de levantamientos contra la colonia. Asimismo, Sucre es reconocida históricamente por ser la antigua capital de la provincia (Urcullu, 1855; Cortés, 1861; Otero, 2011). Estos dos momentos van a otorgarle un carácter específico, ya que se configuran como dos momentos de esplendor y fuerza criolla, no indígena, que va a dejar una huella profunda en la identidad de la ciudad (Beruti, 2001). Una ciudad declarada Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 1999 con un criterio basado, fundamentalmente, en la herencia de su arquitectura colonial y las paredes blancas de su conjunto histórico, un blanco que puede interpretarse análogamente referido a esta idea de “pureza de sangre” (Otero, 2011) que aún pervive en algunos aspectos en la ciudad en detrimento de las y los indígenas cuya sangre “impura” es más cercana a los colores marrones de sus construcciones de madera y adobe de las afueras. De esta manera, lo blanco queda en el centro, como objeto de admiración y el resto (los indígenas, siguiendo con la analogía), es relegado a la periferia. No obstante, historiadores/as y documentalistas indígenas bolivianos denuncian esta construcción de la historia de la ciudad como ficticia y escrita por “los ganadores” (Murillo, 2007). Una historia al servicio de los intereses criollos, en la que Sucre nunca fue la capital de Bolivia sino que:

¹⁵¹ <http://www.andes.info.ec/es/noticias/historia-joven-quechua-sera-medica-e-indigena-bolivia.html>

¹⁵² <http://www.eltiempo.com/archivo/documento-2013/CMS-14622238>

¹⁵³ <http://www.lr21.com.uy/mujeres/1197297-nancy-kasai-se-convertira-en-la-primera-doctora-quechua-en-bolivia>

[...] el espíritu de la capital de la ex Audiencia de Charcas, acomodó la historia a sus orígenes, elaborando el universal histórico del vencedor. De ahora en adelante sólo los criollos debían ser los protagonistas de la historia y continuarla, en los libros y en los hechos. Es la clave del centralismo boliviano. Así Charcas no era ubicua en un espacio determinado sino en la mentalidad boliviana gobernante, estuviera donde estuviera. Ya lo dijo Belzu: La capital está en la grupa de mi caballo. (Murillo, 2007:1)

En este marco, los indígenas pasan de una tutela a otra (Guerrero, 1994) -de la colonia española a la república criolla-, pero siguen padeciendo una misma discriminación, ocupando los espacios periféricos de la ciudad, con una prohibición, que va evolucionando de expresa a simbólica, de no poder acceder a los espacios públicos centrales:

Es obvio que la emancipación americana nos libró del yugo español. Los mismos criollos habían sido segregados por lo que establecieron una república que les devolviera el orgullo. Pero se cambió para no cambiar. La nueva jerarquía continuó con la prohibición del ingreso de los indios a las Plazas Mayores, tanto literal como metafóricamente, estableciéndose así la nueva supremacía fundamentalista, basada en parámetros similares: marginar al indio. Así, el imaginario colectivo de la nueva república confirmó sus señas de identidad en el apellido criollo, la alta educación y los blasones nobiliarios, como prolongación del poder colonial. Stalin dijo: no hay nadie más conservador que un revolucionario en el poder». Así la Casa de la Libertad tomaba la posta a la Audiencia de Charcas, negando la emancipación de los indios, lo que hubiera puesto en peligro a su incipiente poder. (Murillo, 2007:1)

Siguiendo este análisis de la historia boliviana, se construye toda una leyenda de la ciudad en base a los intereses de la clase alta criolla y de una intelectualidad en manos de una iglesia católica¹⁵⁴ que ampliaba y ratificaba la brecha existente entre indígenas y criollos: “Existe en la biblioteca de París el plano del Colegio de la Compañía en Charcas, en él se puede ver que junto a la iglesia principal existía *otra exclusiva para los indios*, creando así una estructura dual típica de los Jesuitas” (Mesa, citado en Murillo, 2007:1). Intelectualidad, iglesia y Estado mitificaron la ciudad Sucre, como “una capital que nadie puede discutir” (Ibídem) definiéndola como la capital: “blanca, culta, aristócrata monárquica, católica, y hasta masónica” (Ibídem), invistiendo a una ciudad de escasa trascendencia en un lugar intocable de legitimidad histórica. Asimismo, sus habitantes quedaban también definidos en tres clases sociales:

¹⁵⁴ Tanto la ciudad de Sucre en Bolivia como la ciudad de Cuenca en Ecuador, son las ciudades que albergan más iglesias y edificios religiosos de sus respectivos países.

aristocrática, media y proletaria, no pudiendo, bajo ningún concepto, ascender en esta escala social, ya que quedaban marcados social y moralmente con el apelativo de “indio o india refinada” (Ibídem):

Los paseos, en la Plaza, estaban estrictamente separados por castas en las diferentes veredas: «las cholitas y los soldados iban por el centro de la Plaza, las chotitas y señoritas de clase media en las vías anchas: hombres hacia la derecha y mujeres hacia la izquierda. Los artesanos y gente no bien vestida en las veredas exteriores. (Murillo, 2007:1)

Este imaginario de la ciudad ha continuado en el tiempo hasta la actualidad consensuado a través de la prensa, la televisión, los programas de educación, los planes de desarrollo y toda una serie de rituales y prácticas cotidianas que ratifican la leyenda de la ciudad Blanca. En esta línea, Murillo señala que: “tendría que suceder un fenómeno metafísico muy grande, como una nueva fe para olvidar la antigua y acabar con la preinterpretación” (Ibídem) de este espacio-lugar.

Dice la historia que inicialmente la fundación de Bolivia debía haberse llevado a cabo en Oruro, pero los doctores les *robaron* el lugar y fue en Chuquisaca. La Capital se llamaría Sucre, pero sin darle ninguna ubicación geográfica; en tanto Chuquisaca sería la Capital provisional 3 años. Cuando en La Paz cayó el presidente Andrés de Santa Cruz los doctores aprovecharon y se autonombraron como Sucre [...] ninguna de las constituciones subsecuentes llegaron a consagrar a Sucre como Capital Constitucional...» La ley de 18 de julio dice en su Artículo Único 1°. El Congreso Constituyente faculta al Padre de la Patria y Fundador de Bolivia, Simón Bolívar, para que... mientras se levanten los edificios necesarios para el Gobierno y Cuerpo Legislativo, Chuquisaca se declara Capital Provisoria de la república boliviana... Sin embargo de lo anterior, es evidente que sería un absurdo decir que como la Constitución se limita a decir «Capital de la República», sin añadir a quién se refiere en concreto, no es posible identificar a nadie en aquella calidad...». Y es tan así que en la actual Constitución Art. 46, no se menciona a Sucre como Capital. Pero ¿cuál es la razón para que los guardianes de la Historia oficial nunca desmintieran la falaz Capitalidad chuquisaqueña? Por la preinterpretación, muy marcada en su subconsciente, de la Real Audiencia de Charcas, con una tradición aristocrática de 250 años, y que no debía perderse con la «independencia». (Murillo, 2007:1)

Como se señalaba con anterioridad, esta identidad construida ha conservado algunos aspectos de su colonialidad hasta la época actual, en la que muchos/as ven una “perpetuidad en el poder” (Ibídem) a través de: “líderes mesiánicos como Evo Morales, rodeado de intrigantes y muchos ex gonistas que quieren perpetuarlo y perpetuarse en el Poder” (Ibídem) y de promesas de algunos dirigentes que pretenden restituir la

capitalidad perdida anclando así, este anhelo de las élites aristocráticas de “la Sucre” de erigirse como un centro de poder a nivel nacional. Ante esta idiosincrasia de la ciudad, las y los indígenas han tenido que movilizarse y luchar por apropiarse de los espacios que siempre les fueron negados. Las nuevas demandas socioeconómicas de la era postindustrial atrajo a estas comunidades de la periferia a participar de los espacios del centro, sin embargo, siempre con sus condiciones y su propia lógica (Castells, 1998).

[...] desde la doble lógica de los espacios –la de los flujos y la de los lugares– para comprender la sociedad urbana en la era postindustrial. Los espacios de flujos donde tienen lugar la mayoría de los procesos dominantes, los que concentran poder, riqueza e información; y los espacios de lugares, donde se construye el sentido social, es decir, el espacio de la interacción social y la organización institucional, ya que la experiencia y el sentido humano necesitan de esta base local. En esta línea, Gustafson (2001a) resume en dos posturas el cambio en la concepción del espacio. Por un lado se halla la que apunta la irrelevancia del contexto local, gracias a las tecnologías de la información y la comunicación y la consiguiente inestabilidad de las relaciones entre las personas y los espacios, lo que provoca la ausencia de sentido del lugar o el incremento de “no-lugares” como Marc Augé (2000) denominó a los espacios sin marcas, que tampoco marcan a quien los habita. Mientras que otra postura sí considera que la globalización conlleva localización, una posición que Roland Robertson (1995) ya puso de manifiesto al utilizar por primera vez, en el ámbito académico, el término “glocalización”, para indicar la simultaneidad e interpenetración entre lo local y lo global. (Vidal y Pol, 2005:285)

Estos espacio-lugares en los que tanto los flujos como el sentido social, se construyen a través de una apropiación *obligada* de los mismos y donde la identidad se erige como un factor relevante a la hora de esta apropiación, son denominados, en este trabajo, espacios *inapropiados*. Los espacios *inapropiados*, son en gran medida, los nuevos lugares (no exclusivamente geográficos) que se han visto “obligados” a ocupar estos pueblos originarios –desde la colonia-, para sobrevivir a las formas de discriminación a las que se han visto sometidos¹⁵⁵. Para luchar contra estas desigualdades, los pueblos indígenas en las ciudades de Cuenca, en Ecuador y Sucre en Bolivia han adoptado una serie de acciones e iniciativas (estrategias) económicas a nivel individual, familiar y colectivo. En primer lugar, la migración nacional e internacional, donde las remesas serán un factor económico vital incluso para comunidades enteras:

¹⁵⁵ Para llegar a convertirse en ciudadanos/as y sujetos de derechos.

Mi mami está en Argentina... ella se fue con mi tía hace unos... diez años. Mi prima se fue también cuando cumplió los dieciocho... pero no yo... ahora están pensando en volver, mi mami... porque no están bien las cosas por allá [...] yo no me fui porque mi mami quería que yo tuviera un negocio aquí, y ella me mandaba la plata y ya terminamos de pagar la deuda, ahora puede venir mi mami, tranquila, porque ya tenemos el negocio y va muy bien. (Entrevista a Lucía, aymara, propietaria de un establecimiento de alimentación, Sucre, Bolivia, 2013)

En segundo lugar, la economía informal, recurso que usan la mayoría de las familias para no caer en niveles más bajos de pobreza, aunque siempre en una situación precaria: “solo dan de comer, *mijita*, las papas solo dan de comer y ayudan para con un sitio donde dormir, pero no más” (Entrevista a Aracely, quechua, vendedora ambulante de patatas fritas, Sucre, Bolivia, 2013). Finalmente, otra opción utilizada ¹⁵⁶ es la adscripción al sistema de la ayuda local, nacional o internacional, especialmente a través de proyectos de microdesarrollo en los que se tratará de obtener ayuda económica para poner en marcha algún proyecto local. Es interesante señalar que se sigue observando, cuando se habla de los proyectos de cooperación internacional en diferentes espacios, una adaptación a las condiciones que el sistema de desarrollo demanda para brindar ayuda.

La plata manda... a veces vienen cinco a mirar como se hacen las cosas, como se vive, una vez vinieron cuatro chicos alemanes altísimos, muy amables y hablando español... y nos hicieron muchas y muchas preguntas de cómo hacíamos lo esto y lo otro... era unos alemanes altísimos... muy amables, te hablaban con mucho respeto y nosotros, claro, se dicen las cosas para tener plata, porque hace falta, igual no para lo que dicen, pero se puede usar para otras cosas, si hay plata [...] (Entrevista a Valerio, aymara, artesano, Sucre, Bolivia, 2013)

En Ecuador, históricamente, la idea de la nobleza de sangre fue la estrategia para intentar construir en la ciudad de Cuenca un proceso de dominación política, que, no obstante, fracasó en el siglo XIX y optó entonces por una distinción en la arena cultural que llegó a posicionarla en el año 1999 como la Cuenca Patrimonio de la Humanidad (Salazar, 2014). Avanzado el siglo XX, va a reposicionarse, sin embargo, como gobierno local; un gobierno local de una nueva izquierda en el contexto de una sociedad conservadora, pero en el que se (re)produce una cierta cultura y una reivindicación política de carácter social y participativa en un momento de

¹⁵⁶ Estas tres estrategias no agotan todas las posibilidades desplegadas por las personas indígenas en el acceso y apropiación de estos *espacios inapropiados*, sin embargo, han sido seleccionado por su representatividad en la explicación del hecho estudiado.

neoliberalismo económico y crisis profunda donde el Estado apuesta por una fuerte descentralización como estrategia para derivar sus responsabilidades hacia lo local y la sociedad civil. En este marco, con un gobierno central en quiebra -diferente del estado endeudado de Rafael Correa- van a surgir demandas de gestión dentro de estas localidades, conformándose los barrios y las parroquias rurales (Achig Subía, 2014). Estos nuevos actores del pueblo, que comienzan a posicionarse en la área rural, empiezan a disputar el poder tradicional que ostentaban las élites blanco-mestizas en la ciudad de Cuenca, adquiriendo espacios antes desconocidos de poder gracias a una articulación tanto en el espacio rural como en el espacio urbano¹⁵⁷. La política tradicional cuencana tenía un carácter vocacional, siendo ejercida por los cuencanos notables, los “patricios cuencanos”. Este carácter vocacional se mantendría hasta los años setenta en la que estos nuevos actores reivindican su derecho a la participación política. La emergencia de estos movimientos se apoya en procesos como la migración y la inyección de recursos que imbuyen a estos nuevos actores de un *prestigio*, un *reposicionamiento* y una *visibilización* en el espacio local. Muchas de las personas que migran de la provincia del Azuay y de las provincias colindantes pertenecen a alguna etnia indígena, y, de esta forma, a través del uso de las remesas, empiezan a tener influencia y protagonismo desde las juntas parroquiales, posicionándose frente al gobierno local, municipal y provincial. Comienzan, de este modo, a exigir sus derechos y a negociar sus términos de participación, dando un sentido diferente a la descentralización en estos nuevos contextos de *oportunidad* política (Lalander y Ospina, 2012).

Antes de irse, no, solo ahora... ahora va toditos los días que hay reunión [...] antes no le interesaba nada, pero ahorita dice que “hay que luchar por nosotros, por quienes somos” [...] a mí me parece bien, pero pasan cosas que a veces dan miedo, y puedes ir a la cárcel... y otros de los compañeros que han ido a la cárcel y me da miedo por mi Pedro... pero él dice que hay que hacerlo que hay que hacerlo por toditos nosotros... ¿no?... aunque hay mucho peligro [...] (Entrevista a Josefina, kichwa, ama de casa, Cuenca, Ecuador, 2013)

¹⁵⁷ Se ha señalado con anterioridad la importancia de la historia de las luchas de los movimientos indígenas en su acceso político y su visibilización en el espacio público, sin embargo, es necesario profundizar, en un nivel micro, en otros factores que posibilitaron el acceso de las y los indígenas en la esfera pública y política como es su participación en los sistemas descentralizados de gobierno (Achig Subía, 2014).

De igual modo las y los indígenas están accediendo cada vez más a la educación superior y, aunque todavía son una clara minoría respecto a las y los estudiantes blanco-mestizos de las universidades públicas y, especialmente privadas, podemos encontrar varios ejemplos de personas indígenas cursando estudios de posgrado y trabajando como investigadores/as y profesores/as de la Universidad de Cuenca. En las entrevistas y en los cuestionarios de respuesta abierta aplicados en esta universidad, puede observarse como la consideración de las personas indígenas desde la población blanca-mestiza forma parte del discurso político-social inclusivo y respetuoso de estas etnias como originarias y la cultura y tradiciones ecuatorianas. No obstante, en la práctica, las personas indígenas entrevistadas señalan que las interacciones aún son complicadas y que, a pesar de un trato respetuoso, también hay un trato distante, en muchas ocasiones, que no permite el ejercicio de un verdadero entendimiento entre las culturas:

Si hablamos aquí en Cuenca, que es la parte en que mayormente he podido estar, porque he estado en otros lados igual por, temporalmente no, pero, para mí es una cosa decepcionante, realmente es la primera vez ahora en este espacio aquí en la universidad, en este proyecto [...] donde me he sentido bien acogida, bien vista, pero cuando yo salgo de este espacio y en otros espacios, siempre te miran por debajo del hombro [...] Yo siento que me miran como menos, te miran como, como que ignorante, como que no sabes, te miran como, ahh... es que eres menos que yo, porque la que está en la oficina o la que te atiende está más arriba que tú, y te hacen gestos incluso, o sea, gestos no de aprecio, sino de desprecio, eso a uno le marca, le duele, pero, una de las cosas en las cuales yo personalmente, estoy trabajando es el hecho de, de hacer que estas cosas no me duelan, porque finalmente para uno sentirse mal, discriminado excluido, se necesitan de dos partes, la una que excluya y la otra que se sienta excluida, entonces en este rato estoy haciendo la lucha de que de pronto haya de la una vía, que eso siempre lo voy a mirar, siempre lo voy a sentir, no sé si es que algún rato esa realidad cambie, pero lo que sí quiero cambiar es mi realidad, el hecho de yo no sentirme excluida ni, ni discriminada, entonces es mi actitud. (Entrevista a Andrea, etnia saraguro, bióloga en la Universidad de Cuenca, Ecuador, 2013)

Para muchas y muchos estudiantes, cuando las diferencias entre su cultura indígena y la cultura homogeneizada blanco-mestiza son muy visibles, especialmente en la vestimenta o en las formas de llevar el cabello, dificultan las interrelaciones y es necesario un ejercicio fuerte de reflexión y de apropiación del espacio a través de la identidad para permanecer en él. Aquí se visibiliza con claridad la importancia de la identidad y la pugna existente tanto en la forma de ser percibido como en la forma de posicionarse en un espacio.

[...] desde que nos ven, somos pocos en medio de tantos, entonces, bueno pues nos ven y, chuta, a uno le hacen sentir mal, ya le rechazan, como le contaba, estábamos haciendo trabajos en grupo y todo mundo se reunía con su grupito y ya, a una le dejaban solita y una se siente mal éstos llega, llega mucho a la sensibilidad de la persona, te hacen sentir, sentir diferente, Chiquita, al lado de todos, entonces, uno siente que el resto es más que el otro. Verá, yo le cuento cuando yo entré al colegio era así, mis compañeras se reían y yo como que me decepcioné de venir a estudiar aquí, y yo le dije a mi mamá, que no quería, porque era la primera semana de clases, yo hablaba así diferente, como le dijo, a mí se me pegó el acento, entonces, se me reían, yo les decía a mi mamá que no, que no quería estudiar en Cuenca, ya no quería estudiar aquí porque, porque me rechazaba, porque me trataban así feo, entonces, mi mamá supo, supo hablarme y decirme que, que no está bien que yo me sienta así, y que no está bien que yo vea así las cosas desde ese punto de vista no, sino que, que yo soy diferente, que yo debo amar a mi cultura, no diferente en el sentido de que soy menos que el resto sino que yo debo amar a mi cultura, que yo soy única, y hasta mi mamá decía no, que ellos son tontos porque se burlan y no saben qué es lo bueno, porque ser, pertenecer a esta cultura, vestir así, es lo mejor que puede pasar, yo amo realmente mi cultura. (Grupo focal 1, Teresa, indígena, estudiante de odontología, Universidad de Cuenca, Ecuador, 2013)

Asimismo, resulta muy evidente -poniendo como ejemplo paradigmático el caso de Ecuador-, cómo cada espacio señalado está imbuido de un simbolismo que vela por una pretendida “estabilidad” económica, política y social, pero que, a su vez, se revela inoperante cuando surge un elemento capaz de desequilibrar y poner en entredicho “la normalidad”. En el caso de los *espacios inapropiados* que ocupan los pueblos originarios en Ecuador, la esfera política -de tan largo y costoso acceso-, es quizás el ámbito que más perturba a un Estado que ve que no es posible coptar bajo su mando la dirigencia de “lo indígena” -hecho que parecía más probable a comienzos de su primera legislatura-. De este modo, tras un aumento paulatino de las diferencias entre Estado y pueblos originarios, el Estado comienza a intentar recuperar estos espacios de poder desapropiando a estos lugares de sus elementos constitutivos y representativos.

El pasado 11 de diciembre de 2014, el gobierno ecuatoriano presentó “La resolución No. 0196, de diciembre 11 del 2014, suscrita por el Coordinador General Administrativo Financiero del MIES” (Comité Permanente Defensa Derechos Humanos, comunicado en la red social Facebook, 12 de diciembre de 2014), dando por terminado “el Convenio de Comodato entre la CONAIE y el Ministerio de Bienestar Social (hoy MIES), mediante el cual se entregó 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. Este convenio se encontraba vigente hasta el año 2021” (Ibídem).

De esta imprevista y brusca forma, 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 pretexto de necesitarlas como alojamiento de “los jóvenes sin referente familiar, que han superado la etapa de crisis por desintoxicación en las ciudades de Guayaquil y Quito” (Ibídem). 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. (Nina Pacari, activista, nota en prensa, El Comercio¹⁵⁸, Ecuador, 2015)

De este modo, se evidencia lo que para el “oficialismo”¹⁵⁹ debe ser un o una indígena: un sujeto económico y social tutelado sin ninguna intencionalidad política más allá de reafirmar el poder que “tanto ha hecho por ellos/as” (Rafael Correa, extracto del enlace ciudadano número 339, Plaza Grande, Quito, Ecuador, septiembre, 2013).

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 solo es ignorancia, sino racismo. (Nina Pacari, nota en prensa, El Comercio, Ecuador, 2015)

No obstante, este movimiento del gobierno ha tenido, 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, demuestran que todavía poseen 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 plantea una propuesta política para el país, no solo para los indígenas. En ese objetivo, la cancha es de todos en la que también está el movimiento indígena,

¹⁵⁸ <http://www.elcomercio.com/actualidad/nina-pacari-movimiento-indigena-unico.html>

¹⁵⁹ Derivado del movimiento oficialista del partido Alianza País de Rafael Correa.

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 [...] Hay que superar la visión de purismo y exigir al movimiento que debe luchar, como en los 90, por sus propuestas nacionales sin que se pueda cristalizar su participación. Esa es una lectura sesgada que permite concluir que no deben estar en la política, pero sí seguir luchando como pueblos porque los otros sectores no se levantan, no reaccionan. 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 extrainstitucionales, como las caminatas, la movilización. (Nina Pacari, activista, nota en prensa, El Comercio, Ecuador, 2015)

En muchos lugares del país ha habido manifestaciones y declaraciones de apoyo a la CONAIE e incluso desplazamientos a la sede para impedir su desalojo, el cual ha sido, finalmente, pospuesto para marzo de 2015, plazo máximo que tiene el gobierno (a través del Ministerio de Inclusión y su ministra Betty Tola –antes miembro del partido indígena Pachakutik-) para dar una respuesta al recurso de reposición presentado por la organización indígena. Sin embargo, para algunos analistas, como Pablo Iturralde, ha sido un movimiento arriesgado del gobierno, que no había previsto una estructura indígena tan fuerte y por el que ahora trata de ganar tiempo para repensar su estrategia:

La Betty recibe el recurso de CONAIE para ganar tiempo, porque el costo político de la decisión lo asume principalmente ella. Mientras tanto, intentará acumular políticamente por si sale del Gobierno, podría quedar en buenos términos tanto con el Gobierno como con las organización indígenas que están intentando dividir (la Betty tiene bases propias de la ECUARUNARI) [...] ella plantea que es posible convertir el tema del desalojo en una oportunidad para iniciar el diálogo. En realidad, -y esto es importante- lo único que puede ofrecer el Gobierno a la CONAIE, son proyectos agrarios u obras públicas a nivel local y la CONAIE que, históricamente, siempre ha defendido demandas nacionales (como TLC, tierra, agua, Estado plurinacional, etc.) entonces, dudo que renuncie a discutir los temas estratégicos a cambio de proyectitos [...] no creo que haya posibilidades de diálogo... les van a quitar la sede... pierde la CONAIE y la Betty... ambos intentarán acumular durante este tiempo... gana el sector más conservador del Gobierno: Viviana Bonilla y Alexis Mera. (Entrevista a Pablo Iturralde, analista socioeconómico y político, Quito, Ecuador, 2015)

La noticia del desalojo ha causado un gran impacto en la *Atenas* del Ecuador, siendo común escuchar comentarios a favor de la CONAIE en los medios de comunicación locales, universidades y espacios organizados de debate. Resulta interesante analizar las representaciones de lo indígena que la población civil blanco-mestiza infiere en sus conversaciones, siendo uno de los comentarios más repetidos: “cómo se levanten los

indígenas lo tumban todo”, relevando el gran poder simbólico que el movimiento de los pueblos originarios posee en la memoria cuencana como elemento de ruptura y transgresión, pero también como elemento caótico y destructivo: “muy bien, lo tumban todo, y luego, ¿qué?”. Por otro lado, aunque de igual modo, los líderes y lideresas indígenas jóvenes que residen en la ciudad y habían sido movilizados en diversas acciones de coordinación y apoyo a la organización en Quito hablaban continuamente sobre las decisiones que se debían tomar y la necesidad de organizar a “los compas”, en especial a los “combatientes”,¹⁶⁰ y de “alejarse de las diferencias internas y luchar juntos” (Conversación de joven lideresa indígena, Universidad de Cuenca, Cuenca, 2014).

Pero los espacios *inapropiados* no incumben solo a la etnia, sino a una condición de clase o género. De este modo, las mujeres son quienes más *caminan* y *aprenden* por estos nuevos senderos en los que tienen que desempeñarse. Un ejemplo de ello lo encontramos en la participación política de las mujeres. Las mujeres indígenas están llegando a liderar algunos espacios de poder político -aún en niveles medio y en espacios locales-, pero resulta un ejercicio complicado de aprendizaje y lucha cotidiana. Estas mujeres se refieren a su participación política con frases como “he caminado con la organización” (Entrevista a Dolores, lideresa kichwa, presidenta junta parroquial, Cuenca, Ecuador, 2013) y requiere de unas estrategias combinadas de aprendizaje, desafío normativo y prácticas de género tradicionales, ya que una lideresa quichua que *camina* y deja su casa, su comunidad y también sus responsabilidades domésticas y agrícolas, puede estar en riesgo de ser acusada de ser una mala esposa y madre, de ser una perezosa con respecto a su responsabilidades o, incluso, pueden levantarse sospechas de que anda en *asuntos* (relaciones con otros hombres).

Mi marido me dijo que me paso paseando porque soy vaga, porque no quiero hacer las cosas de la casa... no entiende, no quiere entender... pero ya, yo no más aguanto que hablen, yo hago todito, todito lo hago, para que nadie tenga queja y así pueda ir a mis asuntos [...] ya, es mucho trabajo, pero yo ya no quiero estar solo en la casa, ya no es para mí” (Entrevista a Dolores, lideresa kichwa, presidenta junta parroquial, Cuenca, Ecuador, 2013)

Por lo tanto, para poder *caminar* con la organización, las lideresas utilizan una serie de estratagemas en el ámbito privado del hogar, así como también usan estrategias

¹⁶⁰ Una joven lideresa indígena en la Universidad de Cuenca se refería a sus compañeros/as más implicados/as con el movimiento indígena y menos cercanos al gobierno como “combatientes”.

organizadas y colectivas en la vida pública y de esta manera van creando un espacio para su participación. Ante los comentarios negativos y despectivos de maridos, hermanas, madres, hijos/as y vecinos/as, las mujeres utilizan una serie de prácticas que se ajustan en mayor o menor medida a sus roles, levantándose, por ejemplo más temprano para dejar la comida preparada, los animales alimentados y pastando, la casa recogida, etc. Otra práctica reside en acomodar sus actividades de manera que puedan llegar a casa antes que sus maridos y estos no “sientan” su ausencia. Asimismo, cuando sus deberes políticos les obliga a ausentarse durante varios días, intentan “coger el buen lado del marido” -cuando está de mejor humor- para notificarle este hecho y buscan la ayuda de familiares, de vecinos/as amigos/as, para “compensar” su ausencia del hogar. Estas prácticas son compartidas en la ciudad de Sucre en Bolivia, donde es común observar a las mujeres indígenas participando en eventos de carácter político y luego verlas regresar apresuradamente a casa cuando termina el acto mientras los hombres siguen hablando en el mismo lugar o acuden a los bares cercanos a continuar con la socialización.

No, no. Nos vamos no más, hay que volver a casa, uff muy mucho tiempo ha durado, nuestros esposos estarán bien “bravos” (risas) [...] Nosotras sabemos que es importante, queremos estar aquí, queremos participar... pero algunas compañeras son más bravas... pero con los hijos chiquitos es complicado... nosotras sabemos que así es pues, pero se van acostumbrando, hay tiempo [...] busque usted a la Juanita, ella es bien brava, le dice al esposo: “Si quieres comer vete a la plaza”, eso le dice al esposo (risas), el mío se pondría bravísimo si le digo eso, pero igual algún día se lo digo (risas). (Entrevista a María José, aymara, miembro de junta local, Sucre, Bolivia, 2013)

Esta apropiación del espacio *inapropiado* está imbuido de un carácter simbólico en relación a cómo es percibido dicho espacio. Para Valera (1993, 1996) existen dos formas de entender este simbolismo, una ligada al uso y las prácticas que otorgan sentido al contexto en el que se producen y otra donde se sitúa la apropiación del espacio como proceso muy ligado a la identidad. Estas dos vías no son opuestas, sino más bien complementarias, no quedando muy claros los “bordes difusos” (Herrero Fabregat, 1995; Vecslir y Ciccolella, 2011) entre ambas:

En la primera se destaca el simbolismo como una propiedad inherente a la percepción de los espacios, donde el significado puede derivar de las características físico-estructurales, de la funcionalidad ligada a las prácticas sociales que en éstos se desarrollan o de las interacciones simbólicas entre los

sujetos que ocupan dicho espacio [...] Percibimos, pues, un determinado significado porque percibimos un determinado contexto ambiental en que éste y sus elementos muestran un determinado sentido de uso, una determinada oportunidad –*affordance*–. (Gibson, 1979). En la segunda vía [...] se trata de comprender cómo se carga de significado un espacio determinado. Es aquí donde se incluye el proceso de apropiación del espacio. [...] para que un espacio simbólico sea así considerado debe ser percibido por los individuos del grupo como prototípico en el sentido apuntado por Turner (1988 [1969]), al exponer su aproximación a los procesos de identidad social. De esta forma el espacio (simbólico urbano) deviene una expresión de la identidad, lo que nos induce al interés por la relación entre éste y los procesos, más generales, de identidad social, de donde Valera elabora el concepto de identidad social urbana (Valera, 1997; Valera y Pol, 1994). Estos conceptos se relacionan con los procesos de apropiación del espacio y de apego al lugar, definidos como procesos dinámicos de interacción conductual y simbólica de las personas con su medio físico, por los que un espacio deviene lugar, se carga de significado y es percibido como propio por la persona o el grupo, integrándose como elemento representativo de identidad. (Vidal y Pol, 2005:286-287)

En este sentido, puede apreciarse en Cuenca y Sucre la interrelacionad existente en estos espacios *inapropiados* a través de estas dos vías que propone Varela (1993, 1996). Aquí, la identidad indígena va a definir como se percibe el espacio tanto desde las personas que tratan de apropiarse de él (indígenas) como de las personas que tradicionalmente han ocupado estos espacios (no indígenas). Estas dos perspectivas van a interaccionar conflictualmente (Rivera Cusicanqui, 1984, 1993a) siendo necesario, por parte de las y los indígenas reinterpretar su *etnicidad* (ya sea defendiéndola, rechazándola o contemplando todo el abanico de posibilidades que se encierran entre estas dos posibilidades) para encontrar una forma de apropiarse e interaccionar en estos espacio-lugares:

Dentro de mi cultura, dentro de mi pueblo, utilizamos vestimentas de acuerdo a la ocasión, pero a mí la que más me gusta es: una de sombrero pequeño negro, ese sombrero lo utilizo en ocasiones especiales, me gusta los aretes grandes plateados que tienen diferentes figuras, también me gusta los collares de mullos de diferentes colores y modelos, en mi pueblo lo llamamos gargantillas, las blusas son de diferentes colores con bordados igual de varios colores, a veces uso una bayeta negra y el tupo para agarrar la bayeta, me gusta mucho la pollera baja, esta debe estar muy prensada, en especial me gusta la de color negro y que tenga bordados en el filo, también uso una baja que se enreda en mi cintura, los zapatos negros, son zapatos esos de vestir, y mi cabello, mi cabello tiene que estar siempre agarrado hecho un guango envuelto con una cinta de color, eso es lo que puedo contar de mi forma de vestir, así se viste toda mi familia y la mayoría de mi pueblo, esto hemos heredado de mis abuelitos ellos eran de Saraguro. Así es mi forma de vestir, la forma de vestir de mi cultura. Yo visto así y así voy a seguir

vistiendo, aunque no guste. (Grupo focal 1, Teresa, indígena, estudiante de odontología, Universidad de Cuenca, Ecuador, 2013)

De esta manera, no solo la categoría de etnicidad va a definir los ámbitos en los que se sitúan las y los indígenas y su participación en los mismos, sino que van a entrar en juego otros mecanismos de agrupación y diferenciación como la clase, el género, adscripción política, etc.

Si hablamos aquí en Cuenca, que es la parte en que mayormente he podido estar, porque he estado en otros lados igual por, temporalmente no, pero, para mí es una cosa decepcionante, realmente es la primera vez ahora en este espacio aquí en la universidad, en este proyecto, que estamos haciendo con el Dr. R., donde me he sentido bien acogida, bien vista pero cuando yo salgo de este espacio y en otros espacios, siempre te miran por debajo del hombro [...] soy “india” y soy mujer, ¿puede ver lo que digo? [...] Yo siento que me miran como menos, te miran como, como que ignorante, como que no sabes, te miran como, ¡ah! es que eres menos que yo, porque la que está en la oficina o la que te atiende está más arriba que tú, y te hacen gestos incluso, o sea, gestos no de aprecio, sino de desprecio, eso a uno le marca, le duele, pero, una de las cosas en las cuales yo personalmente, estoy trabajando es el hecho de, de hacer que estas cosas no me duelan, porque finalmente para uno sentirse mal, discriminado excluido, se necesitan de dos partes, la una que excluya y la otra que se sienta excluida, entonces en este rato estoy haciendo la lucha de que de pronto haya de la una vía, que eso siempre lo voy a mirar, siempre lo voy a sentir, no sé si es que algún rato esa realidad cambie, pero lo que sí quiero cambiar es mi realidad, el hecho de yo no sentirme excluida ni, ni discriminada, entonces es mi actitud. (Grupo focal 3, Paula, indígena, investigadora de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad de Cuenca, Ecuador, 2013)

Asimismo, la identidad indígena va a ser un factor importante también en la segunda vía a la hora de dar sentido al espacio. Apropiarse de estos lugares significa ejercer una ciudadanía plena y participar de todos los aspectos que esta conlleva. Una ciudadanía que es una forma esencial de desarrollarse. Porque el desarrollo es algo que no se cuestiona, tampoco entre las poblaciones indígenas:

Yo no dejé nunca de ser cañari por irme a laboral en España... ni por vivir casi quince años allá, y ahora tengo otras costumbres de allá con las de aquí, y algunas de aquí ya no, ya no tengo... y por eso alguno dicen indio “crecido”... y yo he crecido sí, pero no como ellos quieren decir sino como persona que vió otras culturas, que se hizo más fuerte lejos, lejos de su familia y que ahora usa lo que aprendió... y me va bien... y soy cañari, porque algunos parecen querer vivir aquí como hace quinientos años, y no se puede, hay que crecer, hay que progresar... y

de esos cañaris ya no hay ninguno, ni siquiera ellos [...] (Entrevista a Aquilino, comerciante cañari, Cuenca, Ecuador, 2013)

Finalmente, los *espacios enapropiados*, son los espacios que fueron propios de los pueblos originarios, pero de los que ahora han sido relegados. Estos lugares han sufrido un proceso de *desapropiación* en los que las y los indígenas han perdido su posición y en el que la identidad ha jugado un papel fundamental. Una identidad que, como se ha expuesto, ha sido construida y está supeditada a distintos intereses globallocales: la identidad individual o comunitaria no tiene lugar cuando hay un espacio que alberga un bien común o un interés estratégico. En esta línea, tanto en la ciudad de Cuenca en Ecuador como en la ciudad de Sucre en Bolivia se han puesto en marcha múltiples acciones que reclaman la reapropiación de estos lugares de los que las personas indígenas han sido expulsadas. Entre estas acciones, son continuas las demandas por la urgencia de detener las políticas extractivas en territorios comunitarios, por la necesidad de reconocer la propiedad de la tierra y por proteger las patentes relacionadas con el conocimiento de plantas medicinales y semillas tradicionales que, aunque históricamente han permanecido unidos a estos pueblos originarios, ahora están en pugna por los derechos de propiedad con agentes externos. Los proyectos mineros que han intentado iniciarse en las proximidades de Cuenca (concretamente en uno de los ríos que llega a la ciudad) durante los últimos años, han indignado a la ciudad, teniendo como consecuencia final (junto a otras acciones) la pérdida de los gobiernos locales, en mayo del 2014 por parte de Alianza País¹⁶¹:

Rotundo fue el resultado de la consulta en que participaron más de mil usuarios del agua de la cuenca del río Yanuncay en la provincia de Azuay. El 98,3% de 1037 ciudadanos que votaron dijo ‘no’ a la explotación minera en Quimsacocha el 2 de octubre. La respuesta del presidente Rafael Correa, principal promotor de la minería, al pronunciamiento del pueblo ha sido la misma prepotencia de siempre: Insiste que es el único con la potestad de fijar la política minera en el país. Asimismo, miembros del movimiento gubernamental, Alianza País, acusan a dirigentes de Pachakutik, los supuestos “mentalizadores” de la consulta, de querer causar dolores de cabeza al Gobierno y de hacer “bullas con fines electorales”. Por su parte, Alberto Acosta, ex presidente de la Asamblea Constituyente, afirma que se trata de una consulta comunitaria y recuerda que la Constitución de Montecristi

¹⁶¹ En las elecciones de mayo de 2014, el partido de Rafael Correa, Alianza PAIS, perdió el gobierno de las tres ciudades principales de Ecuador: Quito, Guayaquil y Cuenca. No obstante, la lógica de gobierno nacional no camina por el mismo camino ya que al preguntar a las personas entrevistadas por una alternativa al gobierno de Correa, estas personas no ven ninguna otra opción de gobierno nacional y de cara a una internacionalidad.

garantiza la organización y la participación ciudadana. “No entiendo por qué tanto nerviosismo en las filas del Gobierno. Si el pueblo se pronuncia, hay que escucharlo. De eso se trata la democracia”. (Nota en prensa, Íntag¹⁶², Ecuador, noviembre-diciembre, 2011)

A pesar del rechazo de la ciudad al proyecto minero desde su inicio, Rafael Correa ordenó comenzar las denominadas “exploraciones avanzadas” en Quimsacocha, mediante el proyecto minero “Loma Larga” ejecutado por la empresa INV Metals. Estas prospecciones aportarán datos sobre los yacimientos de oro y plata existentes en la concesión de 8.030 hectáreas sobre este territorio:

La Caminata en Defensa del Agua, la Vida y la Dignidad del Pueblo de Azuay, que organizó el prefecto Paúl Carrasco, recorrió esta mañana Cuenca. Miles de personas asistieron a la manifestación en contra del Gobierno y de la explotación minera [...] “25 años de riqueza no garantiza la vida a nuestros nietos”, dijo Jorge Quishpe, uno de los protestantes. [...] También llegaron los assembleístas opositores Lourdes Tibán y César Rodríguez “Señor Correa, en Cuenca no va el proyecto minero”, enfatizó Carrasco. Mientras que Tibán afirmó que la acogida que ha tenido la manifestación se debe a que “el pueblo está perdiendo el miedo”. Los asistentes llevaron máscaras, según afirman, por miedo al presidente Rafael Correa. [...] A medida que avanzaba la caminata, al son de la canción ‘chola cuenca’ se sumaron líderes estudiantiles, indígenas y de mujeres. “¡Qué viva la marcha indígena!, ¡viva Salvador Quishpe (quien dirige la marcha indígena que salió desde Zamora con rumbo a Quito)!, ¡viva Carrasco!” fueron las consignas que se escucharon. [...] 5 000 personas procedentes de los diferentes cantones de la provincia no pudieron ingresar a Cuenca para unirse a la caminata debido a que las fuerzas del orden impidió “su libre circulación con gases lacrimógenos” [...] Al mismo tiempo, el Gobierno organizó esta mañana una feria ciudadana en la plazoleta de El Otorongo. Allí unas 5 000 personas acudieron al lugar, según los organizadores, donde hubo comida, globos y juegos infantiles y una tarima donde estuvieron los ministros de Electricidad y Energía Renovable, Esteban Albornoz; de Ambiente, Marcela Aguinaga; el alcalde de Cuenca, Paúl Granda; y el gobernador de Azuay, Humberto Cordero [...] (Nota en prensa, El Comercio¹⁶³, Ecuador, marzo, 2012)

Esta propuesta minera ha sido muy criticada, especialmente por las comunidades indígenas, ya que incluso llegó a decirse que el espacio donde va a situarse “no va a afectar a la ciudad de Cuenca”, debido a que el impacto se va a desviar hacia un espacio anterior, curiosamente, habitado por comunidades indígenas, sobre los que parece no tener mucha importancia los efectos de la extracción minera¹⁶⁴.

¹⁶² <http://intagnewspaper.org/articles/iagua-para-cuenca-o-para-la-mineria>

¹⁶³ <http://www.elcomercio.com.ec/actualidad/politica/gran-marcha-mineria-cuenca.html>

¹⁶⁴ Comentarios desde el partido del gobierno provincial del Azuay -opuesto a Rafael Correa- en sus reuniones de partido.

Por otro lado, en Bolivia, además de problemas análogos con la posición extractivista de Evo Morales, localizada en las tierras bajas -territorio de las tribus indígenas menos numerosas-, los campesinos del país se enfrentan a una grave amenaza para sus semillas y cultivos locales, los transgénicos:

[...] además la nueva ley que tiene un nombre rimbombante: Ley de la Revolución Comunitaria, Productiva, “Pluri no sé qué”, está abriendo la puerta para los transgénicos, hoy día está constitucionalizado en Bolivia el ingreso de transgénicos, entonces ya no puedes decir que hay una derecha fuera del evo, el evo está en el corazón de la derecha”. “Voy a decir algo muy duro, la derecha es el Evo ahora, el Evo ha dado tal nivel de apertura a la derecha concreta de carne y hueso, que son ahora militantes del proceso de cambio, la Unión Juvenil Cruceñista que andaba persiguiendo indios a patadas el 2008 hoy día son militantes del MAS, se han inscrito en el MAS, han trabajado, están trabajando para las elecciones (Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga, nota en prensa, Erbol¹⁶⁵, 2013)

Concretamente, en la ciudad de Sucre, muchos campesinos indígenas muestran su preocupación por las consecuencias que la entrada de estos transgénicos puede ocasionar, en especial en el incremento del coste anual de las semillas, precios que a muchos/as les resultaría muy complicado afrontar:

[...] y, ¿qué vamos a hacer? Si no podemos trabajar la tierra, ¿qué vamos a hacer? Nos quieren poner a “limosnear” a la puerta de las iglesias... nadie nos dice cuánto va a costar ni de que serán esas semillas, pero los compañeros nos dicen que son malas, que matan los campos y que nada crece más, solo eso... eso no es bueno, nada bueno... y yo me pregunto, ¿qué vamos a hacer si esto pasa?... ¿nos quieren matar de hambre? Yo, hay algunas cosas que no entiendo [...] (Entrevista a Amelio, campesino quechua, Sucre, Bolivia, 2013)

Como puede observarse, la identidad indígena también juega un papel determinante en los espacios *enapropiados* a la hora de tomar decisiones sobre los mismos. Al haber sido expulsados de estos lugares anteriormente *propios* –lugares productivos de algún valor capitalizable especialmente- los pueblos originarios ven cada vez más reducidos sus espacios con la capacidad de autogestionarse, es decir, de mantener una relativa soberanía económica, siendo necesario buscar nuevos espacios productivos dentro del sistema económico más capitalista o comenzar acciones de resistencia para recuperar la apropiación de estos lugares perdidos (Vidal y Pol, 2005).

¹⁶⁵ http://www.erbol.com.bo/noticia/politica/06012014/silvia_rivera_asegura_que_la_derecha_es_el_evo

De esta forma, espacios *proprios*, *inapropiados* y *enapropiados* interaccionan a través de la identidad indígena. Sin embargo, la ocupación y el posicionamiento en todos estos espacios van estar determinados por la interrelación de varios factores que participan en la creación de la identidad de estos pueblos. Como se ha señalado continuamente durante la investigación, la incidencia de los estados desarrollistas y sus instituciones va a modelar el imaginario de lo indígena. No obstante, este imaginario no va a adscribirse solo al espacio de las instituciones, sino que se retroalimenta en otros espacios públicos cotidianos. Por ello, es necesario tener presente los otros factores que operan en esta construcción de los imaginarios y que interaccionan de forma continua en la práctica. La identidad indígena está muy ligada, a “lo cultural” que denota y está, a su vez, íntimamente relacionada con un concepto de patrimonio material, inmaterial y simbólico (Montenegro, 2010) que entronca con los conocimientos y experiencias vitales de los pueblos originarios y que se adscribe a unos espacios y lugares representativos/representados. Estos conocimientos y experiencias han sido, por un lado, registrados a lo largo de los procesos históricos y, por otro, “oficializados” a través de una instrumentalización política, conformando un espacio concreto y un posicionamiento determinado en los espacios en lo que se sitúan. No obstante, existen mecanismos que desequilibran estas adscripciones y que permiten la apertura de brechas en un sistema cerrado de representaciones como bien ejemplifica la idea de lo indígena como una poderosa fuerza de cambio -en forma de patrimonio simbólico-, que perdura en la memoria de la sociedad civil y que puede jugar una baza relevante a la hora de tener referentes próximos en la lucha, no solo en la apropiación de los espacios por parte de la población indígena, sino como modelo para iniciar procesos de verdadero cambio social.

VI.2. La coexistencia urbana de la recuperación-valorización, el olvido, el mercantilismo y la discriminación de las culturas indígenas

Al hablar de identidades y de culturas indígenas en Ecuador y Bolivia, se ha expuesto, en capítulos anteriores, cómo estas se (re)construyen en gran medida a partir de las instituciones del desarrollo y cómo se posicionan en un espacio y lugar específico del que resulta problemático situarse en su exterior. Se ha visto, asimismo, que, a pesar de esta construcción y adscripción desarrollista, existen fisuras a partir de las cuales las y

los indígenas pueden, mediante estrategias, salir de esos espacios propios y apropiarse de otros, así como también pueden abandonar una etnicidad esencialista y articular una identidad dinámica. Sin embargo, estas estrategias y esta articulación no son procesos sencillos ni breves, encontrando en el camino una variedad de elementos y dinámicas que van a incidir en las formas de vida de estas culturas indígenas.

En Ecuador y Bolivia, el patrimonio cultural de los pueblos originarios se articula desde diferentes perspectivas, conviviendo, muchas veces, en un mismo espacio, elementos que sugieren una valorización y recuperación de las tradiciones, un abandono, una mercantilización y un factor de exclusión al mismo tiempo, que conforman diferentes formas de usar el patrimonio y, por ende, la cultura. El uso del patrimonio como instrumento político y de reivindicaciones sociales puede desarrollarse a través de dos fenómenos: con su desmaterialización como mercancía (produciendo un “valor moral”) o, por el contrario, con su materialización articulada en base a “unos intereses concretos y a la configuración y posicionamiento de ciertos sujetos políticos y aparatos burocráticos” (Montenegro, 2010:125). Es el paso de la propiedad estática del patrimonio a la apropiación y uso del mismo: la capitalización del patrimonio. Una capitalización que, como se verá más adelante dirige su mirada hacia las expresiones populares de la cultura: el folklore. La existencia de una multitud de expresiones del folklore popular ejerce dos funciones básicas: mantener las tradiciones en el presente y/o desarrollar otras modernas con la intencionalidad de recuperar la cultura perdida (Martí, 1996) y que conlleva un carácter político y comercial evidente:

Cuenca, por ejemplo, es una ciudad que fue nombrada patrimonio cultural de la humanidad [...] Pero justamente el elemento que tiene un gran peso es el patrimonio material, como se llama ahora, sí, sobre todo el Centro histórico, todas las edificaciones que están allí [...] y toma en cuenta que recién, en el 99, ¿sí?, al ser humano, sí, que está habitando allí en alguno de los cuatro puntos que se consideraron de Cuenca, se habla de que es...de que en este espacio urbano se da la mezcla de varios...de varias culturas...algo así. Claro, Cuenca es un centro histórico en donde vos puedes ver gente de los poblados, sí, gente campesina de los poblados de la periferia urbana, pero también la gente que está habitando en la ciudad; y cómo se da esta mezcla es interesante. (Entrevista a Salvador, técnico del Instituto de Patrimonio de Cuenca, Ecuador, 2013)

Este patrimonio es un espacio en disputa entre el Estado y los pueblos originarios. De la apropiación de este espacio va a depender la construcción futura de la identidad y la cosmovisión de los pueblos indígenas, ya que se va a definir lo que es cultura, lo que es

identidad y los espacios de apropiación donde se desarrollan (Vidal y Pol, 2005). Por ello, el patrimonio debe ser cuidado, disfrutado y conocido por todos/as, en tanto parte de una cultura viviente (siempre móvil). Nadie debería exigir derechos únicos sobre las posibilidades de producir o conocer cultura (Montenegro, 2010:125). No obstante, en el espacio de la identidad, la cultura puede articularse como un cúmulo de recursos usados por los usuarios de diferente manera, en distintos momentos y contextos (y con resultados consecuentemente distintos). La cultura es un patrimonio y ello implica que posee determinados recursos. Son recursos que van a ser utilizados, de forma principal, por los individuos como sujetos de la cultura patrimonializada. Aunque en este contexto aspectos tradicionales y modernos coexisten integrados y los individuos pertenecen a grupos de todo tipo, la utilización del patrimonio se organiza mediante responsabilidades colectivas en la medida “en que los derechos particulares se autocondicionan y entrecruzan” (García, 1998:14). En algunas ocasiones se comparten otras dimensiones del patrimonio más acordes a la idea de comunidad atribuida a los pueblos originarios, pero si se olvida el protagonismo de los individuos en la utilización patrimonial de la cultura -especialmente cuando gran parte de las personas indígenas en Ecuador y Bolivia ya no viven en comunidad aunque sigan teniendo algunas prácticas comunales-, “corremos el riesgo de movernos en un mundo irreal, gobernado por consideraciones abstractas, en las que el patrimonio acaba fetichizándose y asumiendo significados espurios, susceptibles de manipulación” (Ibídem).

San Francisco es una... una plaza ubicada en el corazón del Centro histórico de Cuenca, y que es el mercado de mayor antigüedad de la ciudad. Es un mercado que parece que tiene origen prehispánico incluso dicen... algunos estudios, pero que en todo caso desde el siglo XVI tiene la función del mercado, que obviamente de la época ha ido... han ido variando las formas ¿sí? Pero la actividad comercial que se da allí ha sido fundamental y está allí desde esa... esa época. En el... en este año 2013, ¿sí? se genera un nuevo intento, creo que es el cuarto, quinto intento de administraciones municipales de regenerar, como le llama en el... pero sí, y regenerar la plaza, y es ¿qué implica regenerar la plaza? Limpiar la plaza. ¿Sí? empieza toda una serie de discursos que son incluso... despectivos, por la gente que labora y que habita este espacio, ¿sí? claro, un lugar sucio, un lugar peligroso, un lugar que está llena de alcohólicos, que puede ser ciertos, o sea, todo esto está en este espacio. ¿Sí? Pero no es culpa del espacio ni de la actividad comercial que se da allí, y es claro, no empieza a culparse a la actividad comercial que es una actividad totalmente popular de venta de productos... bota de caucho o zapatos y de bajo costo, ollas y cosas, ¿sí? Empieza a culparse a ese tipo de comercio como una actividad... ehm... que afecta justamente a la seguridad del entorno. ¿Sí? Entonces... y no tiene nada que ver el uno con el otro; el uno está al nivel de políticas públicas, seguridad, los espacios,

y el otro no tiene nada que ver con el proyecto que...que es lo que te plantea. Vamos a hacer una limpieza para dar orden ¿sí?, y el orden implica hacer primero una plaza seca [...] que implica limpiar toda la lógica cultural de un espacio de cuatrocientos años [...] San Francisco es una de los espacios más interesantes de Cuenca por la vinculación campo-ciudad. O sea, la gente que viene de campo llega a San Francisco ¿sí? directamente porque es el lugar del encuentro primero porque se reúnen allí...y realizan las compras de este tipo de productos tienen muy cerca uno de los mercados... de víveres también más tradicionales [...] (Entrevista a Salvador, técnico del Instituto de Patrimonio de Cuenca, Ecuador, 2013)

Admitiendo, por tanto, esta dimensión metacultural del patrimonio como fenómeno social, histórico, concreto y móvil, los pueblos originarios pueden (re)apropiarse de él como un lugar, entendiendo que los sujetos inmersos en esa cultura patrimonial deben erigirse, políticamente, como agentes gestores del mismo, para tratar de que el patrimonio aparezca como un recurso susceptible de ser puesto al servicio de las personas y comunidades indígenas (García, 1998:19). Y, ¿qué aspectos de la cultura indígena pueden ser “patrimonializados” más allá de una esencialización de lo “originario” y lo “étnico”? los espacios y lugares apropiados, lo practicado en ellos y su memoria.

Según De Certeau (1996), lo que confiere identidad al lugar es la posibilidad de ser un lugar practicado; aunque hubiese dos lugares físicamente idénticos, serían las prácticas humanas las que los diferenciarían o identificarían. Pero como señaláramos más arriba, no puede descuidarse la dimensión simbólica de los lugares; los sentidos compartidos de quienes los habitan también los definen como lugares identitarios. Y es que la identidad de los espacios y lugares practicados está relacionada con la identidad de quienes se desenvuelven en ellos. Esta “identidad” del lugar trasciende el aspecto visual y el aspecto físico, y tiene que ver más bien con los sentidos compartidos que lo definen como lugar identitario, los cuales están ligados a una experiencia intersubjetiva que se ha ido conformando por formas rutinarias de experiencia social, las cuales han “tipificado” estos lugares en la memoria según las experiencias y acciones pasadas que los han ido constituyendo. (De Certeau, 1996, citado en Urrejola, 2005:13)

En esa línea, el ser humano debe erigirse como el centro de esta “patrimonialización”¹⁶⁶ ya que todos los elementos materiales e inmateriales han sido construidos por las personas, siendo ellos quienes viven con ellos. Se ha construido cultura y patrimonio y es necesario que las personas que se encuentran en contacto con estos elementos tomen

¹⁶⁶ Siendo conscientes de que “patrimonializar” implica dar un valor y una definición de lo que debe prevalecer y de cómo debe prevalecer.

decisiones al respecto. Lo que es considerado patrimonio no tiene que ser una competencia de un estado, sino de la gente que utiliza estos “patrimonios” y que otorga un determinado valor a los mismos. En la ciudad de Cuenca, la plaza de San Francisco es considerada como patrimonio por la arquitectura de sus edificios coloniales, pero invisibiliza todo el uso humano que esa plaza posee. Simbólicamente, lo colonial se superpone, una vez más, en el lugar, a lo nativo (es el espacio tradicional, entre otros, de comercio del pueblo otavaleño), definiendo lo que es importante y lo que se debe conservar. En este sentido, el modelo a seguir continúa siendo el patrón occidental de plazas “muertas y vacías” (Entrevista a Salvador, técnico del Instituto de Patrimonio, Cuenca, Ecuador, 2013) frente a valorización de la memoria de uso practicada por las comunidades indígenas en este lugar de interacción campo-ciudad:

Los elementos que pueden ser patrimonio aquí en Ecuador es todo un proceso complicadísimo al nivel legal que sale desde el Ministerio de Cultura... pero cualquier elemento que se ha declarado patrimonio en Ecuador es patrimonio nacional y eso es una...eso es una tara. Si para mi es importante esta silla por el apego que yo tengo, ¿sí?, y un grupo de cinco personas tienen apego a la silla, yo no voy a declarar patrimonio nacional a la silla, ¿sí? Pero quizás sí al nivel de la comunidad la chiquita tiene mucho valor... ¿se puede ver el patrimonio sin escalas locales, de las ciudades, de las provincias?... incluso hay que ver la validez de declarar porque te declaran, te dan un papel en donde han firmado y dicen:”esto es patrimonio”. Muy honorífico lo que es patrimonio; pero claro, en el momento que empiezas a ver cientos o miles de elementos empiezan, claro, las diferencias; todos tenemos algo patrimonial, y claro que todos tenemos algo patrimonial, pero, ¿qué significan estos patrimonios?, ¿cuál es su sentido?, ¿cómo lo identificamos? (Entrevista a Salvador, técnico del Instituto de Patrimonio, Cuenca, Ecuador, 2013)

Para el Estado ecuatoriano existe un interés en definir qué es patrimonio como una extensión legitimadora de sus políticas de plurinacionalidad, multiculturalidad e inclusión. Al “patrimonializar” ciertos elementos de las culturas indígenas van ratificando el modelo cultural que desea, premiando los aspectos que más se asemejan a su concepción del “indígena ideal originario”. De este modo, se complementa la creación de la identidad y cosmovisión indígenas desde las instituciones del Estado en el resto de los espacios públicos.

De igual manera, en la ciudad de Sucre, en Bolivia, la recreación de las identidades indígenas pasa, entre otros ejemplos, por su “exotización” y “folclorización”. La presencia de numerosos establecimientos que ofertan tours “para vivir una auténtica

experiencia indígena”¹⁶⁷ en las afueras de la ciudad. Experiencia que es “aconsejada” por las instituciones del Estado presentes en la ciudad: “Es algo bonito, uno no puede saber como viven y piensan si no va allí y convive con ellos. Es una experiencia única. ¿No ha ido aún?” (Entrevista a Marta, técnica de la municipalidad de Sucre, Bolivia, 2013). En esta vivencia, se recomienda participar en determinadas prácticas indígenas que se reproducen de cualquier forma para saciar la curiosidad del turista (nacional o internacional) y que folklorizan la cultura más allá de lo político (Martí, 1996) mercantilizando ciertas prácticas, especialmente las relacionadas con las formas de cazar, preparar alimentos y curar, aquellas que potencian la memoria de una ancestralidad: “nosotros venimos para conocer algo que no tenemos en España, el mundo indígena. Para conocer otro mundo” (Grupo focal 5, Nubia, española, usuaria de un tour para conocer a las comunidades indígenas en Tarabuco, Sucre, Bolivia, 2013), y una otredad alejada de la civilización moderna: “sí, es muy interesante, te enseñan cómo hacen los tejidos como se hacían antes... ¿cómo se llama? (preguntando a una chica del grupo)... no puedo acordarme ahorita... pero es bien bien interesante, mucho trabajo, trabajo duro el de nuestros indígenas... es una experiencia muy distinta, muy interesante” (Grupo focal 5, Gerardo, mestizo, usuario de un tour para conocer a las comunidades indígenas en Tarabuco, Sucre, Bolivia, 2013). Promocionar solamente estas prácticas crea una “fetichización” de lo indígena: “Sí, y hacen unas cosas increíbles, ¿no? (dirigiéndose a las y los compañeros de grupo) yo no podría hacerlo, pero ellos son expertos desde hace cientos de años, es una habilidad heredada y transmitida... y la conservan [...] y esa forma de vivir con tan poco...” (Grupo focal 5, Alexa, mestiza, usuaria de un tour para conocer a las comunidades indígenas en Tarabuco, Sucre, Bolivia, 2013), adscribiéndolo a unas formas folklorizantes de vida, que, por otro lado, muchas de las comunidades consienten por ser una alta fuente de ingresos local: “sí se hacía así, antes... aunque ahora es solo algo para el turista... pero ellos no saben, no más, y les da igual, solo quieren ver indígenas de antes, y yo pues pienso que no es maldad, porque necesitamos la plata... no es malo, no, así cuando marchan nos recuerdan” (Entrevista a Geovanny, indígena yampara, artesano, Sucre, Bolivia, 2013).

¹⁶⁷ Este eslogan podía leerse en varias de las pequeñas operadoras locales de turismo de la ciudad y era repetida recurrentemente por las personas que ofrecían los tours y en las instituciones del Estado encargadas de la gestión turística y patrimonial (muchas veces, indígenas).

En la ciudad de Cuenca, en Ecuador, al hablar con varias mujeres curanderas del mercado 10 de agosto respecto a los rituales de limpieza que llevan a cabo en un pequeño espacio del mercado bajo la escalera principal, comentaban entre risas que sus clientes principales ahora eran las y los turistas que llegaban a la ciudad y querían “saber cosas indígenas” y a quienes les gustaba hacerse una limpieza “espiritual” mientras sus amigos/as o familiares grababan un vídeo. De esta manera, ellas hacían estas limpiezas de una forma mucho más exagerada de lo que las hacían cuando no existía esta población extranjera en la ciudad. Se habían dado cuenta de que la exuberancia y la profusión de gestos llamaban la atención de las y los turistas y resultaba muy beneficioso para su economía:

Yo le daba duro, bien duro le daba con el ramo. Pero, si más duro le daba, más se reían los patrones y yo más duro le daba pues y hasta mis comadres se reían, y el gringo ahí quietito sin decir una palabra... y con el trago ¡qué bestia! Todo mojadito se fue, bien limpito, y toditos aplaudían y toditos me dieron plata, no el gringo no más, toditos, así que, cuando vienen gringos les damos bien duro, porque eso es bueno para nosotras [...] (Entrevista a Beni, indígena kichwa, curandera, mercado 10 de agosto, Cuenca, Ecuador, 2013)

Al analizar los discursos y las representaciones de la cultura, al buscar sus significaciones y argumentos desde dentro del poder, la pregunta que surge es si existe, además del poder visible, otros poderes, gobernando entre bastidores y como generan representaciones sobre quienes integran estas cultura, en el caso estudiado, las culturas indígenas. Resulta entonces imprescindible, buscar la existencia de esos poderes “ocultos” para que la representación total en escena (prácticas culturales) sea creíble y seguida por el público espectador. Las expresiones y prácticas culturales dirigen lo real por medio de lo imaginario. Como sostenía Radin (1999 [1945], 1953) el poder se basa más en la conformidad que en la violencia para mantener el orden. Otros autores como Godelier (1976, 1980, 1989) hablaban de una estrecha relación entre violencia y consenso (aunque no existe unanimidad en relación a que Godelier subscriba las afirmaciones de Balandier (1989, 1994) de la determinación simbólica de lo real, ya que para él lo ideal y lo material forman parte de lo mismo). Balandier señala, en este sentido, que “el consentimiento resulta, en gran medida, de las ilusiones producidas por la óptica social” (Balandier, 1994:16).

Apreciamos así, el papel imprescindible que se debe otorgar al manejo de lo simbólico desde el poder. Extrapolando las ideas de Balandier (1994) podemos señalar que

aparece una “triada” que lo regirá todo: “información, comunicación y técnica” (Balandier, 1994). Es a esta trinidad a la que se le debe atribuir lo que el poder ha recibido de la trascendencia, de lo sagrado y de la historia. Estaríamos hablando de cómo lo mediático anula a lo cultural y del abandono de la gestión de los problemas en manos de “especialistas” (del Estado) a quienes se encarga la solución técnica de los problemas.

De este modo, la “ritocracia” sería la forma expresiva del poder. Se trata, por tanto, de la capacidad del poder para comunicar algo, su propio poder. En Ecuador, esta puesta en escena se realiza a través de los espacios reservados en la televisión pública¹⁶⁸ denominados “sabatinas” en las que el presidente Rafael Correa hace un análisis público de la información que considera relevante que conozca el país. Este ritual mediático se repite desde el año 2007 ininterrumpidamente (salvo en época de elecciones) y comienza con la llegada del Presidente de la República a alguna ciudad o pueblo de Ecuador (o desde ciudades simbólicas¹⁶⁹ como Nueva York, cuando se encuentra en el exterior) mientras saluda uno por uno a todos los asistentes y juega con las y los niños presentes. A partir de ahí sube a un estrado y comienza a explicar a las y los presentes (y ausentes) temás de “interés general” durante una media de tres horas. Se transcribe, a continuación, un extracto de una de estas sabatinas donde Rafael Correa defiende la explotación extractiva del petróleo en el parque protegido del Yasuní. En este extracto puede apreciarse el tratamiento de la información por parte de Correa, que no explica en profundidad el proceso extractivo¹⁷⁰ limitándose a decir que los beneficios de ese petróleo van a ser para la etnia que habita esas tierras, lo huaorani. Asimismo, puede observarse el trato paternalista y condescendiente hacia esta etnia indígena y puede entenderse el alcance mediático que esta representación de lo indígena conlleva:

[...] y no me he dado cuenta, nos honra con su presencia, qué orgullo, tener un hermano huaorani [...] hoy, bienvenido. Él habla mejor *huao* que español, pero

¹⁶⁸ También, mediante el resto de medios. A partir de la entrada en vigor de la Ley Orgánica de Comunicación de junio de 2013, el gobierno ejerce un control sobre los medios de comunicación, que ha sido denunciado en un informe del Instituto Internacional de Prensa donde se señala que dicha ley incluye una serie de medidas legislativas para acallar las críticas contra Rafael Correa. (Nota en prensa, El Telégrafo, Ecuador, junio, 2013). <http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/el-linchamiento-mediatico.html>

¹⁶⁹ La tercera ciudad más poblada de Ecuador es Nueva York (Rafael Correa. Enlace ciudadano número 369, Nueva York, EEUU, abril, 2014).

¹⁷⁰ En ningún momento, durante las tres horas que dura el discurso, explica en profundidad el proceso extractivo ni sus consecuencias.

por si acaso, los huaoranis, en los territorios huaoranis está el petróleo. Ellos deberían ser la nacionalidad más próspera del país, y, verdad que todavía viven en la pobreza. Pero pronto va a cambiar eso compañeros, nuestro compromiso, político y de vida, por sacar de la pobreza a nuestros pueblos ancestrales que deberían ser los más prósperos de la patria, pero siempre han sido saqueados. Ahora, el petróleo, para los dueños de ello, ese petróleo para las comunidades que tienen la suerte de habitar ese territorio [...] ustedes (huaoranis) tienen una cultura maravillosa, pero también una cultura tradicionalmente guerrera. Recuerden que en el siglo XXI, las armas de nuestros guerreros son los lápices, las plumas, los libros, los cuadernos, la ciencia, la tecnología. Entonces, en la cultura huaorani, como un pueblo guerrero, está muy arraigado el sentido de venganza, ya no eso, “compas”, ¿ok? Cualquier problema, recurran al Estado [...] (Rafael Correa, extracto del enlace ciudadano número 339, Plaza Grande, Quito, Ecuador, septiembre, 2013)

Si cada forma de poder y dominación implica su propia cosmovisión, esta se manifiesta de diversas formas a través de disposiciones “legitimadoras”. El poder busca el consenso, y lo hace mediante la manipulación de símbolos y representaciones para que este consenso se conforme, así, como la base de su legitimación (Balandier, 1994). Se trata de hacer uso de la historia, de las tradiciones, en definitiva, de poner en escena una herencia. Pero cuando más se agudiza la teatralidad cultural es a partir del mito del héroe, es por su fuerza dramática por lo que el héroe es reconocido, no nace (herencia de jerarquías), ni se forma para serlo (meritocracia y tecnocracia), sino que aparece, actúa, provoca la adhesión y recibe el poder (Balandier, 1994).

Siguiendo esta línea, Correa se presenta como el héroe, legitimando su poder frente a las y los ecuatorianos visibilizando una cercanía, una empatía y un liderazgo y protagonismo dentro de las creencias y de la historia compartida:

Y luego de eso (acto con los migrantes ecuatorianos en Milán), bastante tarde, a eso de la media noche, nos trasladamos hacia Roma. Y, ¿por qué fuimos a Roma? Gracias a Dios tuvimos la oportunidad, cuando me iba yo a imaginar eso, el privilegio, de tener una audiencia con el Papa Francisco, el primer Papa latinoamericano de la historia. Un siglo de esperanza para la Iglesia y para toda América latina [...] nos trasladamos a la Ciudad del Vaticano sobre las diez de la mañana. El protocolo del Vaticano es muy rígido, los honores, etc. Y, a las once, tuvimos la audiencia con el Papa Francisco. No voy a acabar de dar gracias a la vida, gracias a Dios, por esta oportunidad de conocer frente a frente un Papa. Yo conocía a Benedicto XVI pero muy brevemente, cuando fui a la Cumbre de la Paz en Nápoles y Benedicto me dio la comunión. Ustedes saben, yo soy católico practicante. Eso no significa que sea buen católico, trato de practicar el catolicismo. Para mí, fue un privilegio y una emoción indescriptible haber podido encontrar al papa Francisco, y con qué sencillez, ¿eh?, con qué transparencia, ¿cómo les puedo decir?, fue el encuentro no con una persona lejana, sino con una

persona muy cercana. No diré un amigo porque, el puede ser mi padre, es mucho mayor. Tampoco un padre, le podría decir como el maestro, como el maestro que quiere mucho al alumno y hay mucha confianza, mucha amistad. De hecho, apenas me voy me dice: “¿cómo está su madre?”, se acordaba de que, para su posesión fui con mi madre a saludarlo y luego me dice: y, después de tanto viaje está más fresco que una lechuga, ¿no?, como el “chapulín colorao”. (Rafael Correa, extracto del enlace ciudadano número 318, Valencia, España, abril, 2013)

La teatralidad representa tanto a los que ostentan el poder como a la sociedad regida por el mismo y le devuelve una visión de sí misma. Esto lo hace mediante las conmemoraciones (historia y ancestros), manifestaciones de poder o a través de la ridiculización de quienes no están de acuerdo con sus ideas (donde afirma su energía) y requiere el arte de la persuasión, del debate, de la capacidad de crear efectos que favorezcan la identificación del representado con el representante (Balandier, 1994). El silencio y el lenguaje propio definen la expresión verbal del poder y, al mismo tiempo, suponen una de las condiciones del arte dramático: “porque es ante todo la manera de decir, la capacidad de resultar ambiguo, lo que cuenta” (Balandier, 1994:28). De igual modo, Lakoff y Johnson (1980) describen otro tipo de mecanismo legitimador del poder: el uso de la personificación en la metáfora. Así, se atribuyen características humanas a algo que no lo es, permitiendo una comprensión mayor de lo abstracto y complejo mediante un lenguaje con el que se puede hacer una fácil asociación. En este sentido, cuando Rafael Correa (re)presenta, por ejemplo, a la prensa reiteradamente como: “prensa corrupta¹⁷¹” (Rafael Correa, extracto del enlace ciudadano n°225 junio, 2011, Cuenca, Ecuador), la define, de una forma generalizada, como una prensa que engaña, que miente y que no tiene moral alguna, legitimando, así, cualquier medida de actuación para “combatir” dicha prensa (Flensburg, 2011:11). Es la importancia de la polisemia, del lenguaje del que hace uso en los espacios mediáticos. Establece una comunicación calculada, para producir efectos precisos, lo que se ha venido en llamar en política la retórica del poder (Balandier, 1994:28).

Sin duda, uno de los mecanismos más efectivos en el mantenimiento del orden social, ha sido y es, lo que en el campo antropológico se denomina control social informal, donde el miedo al ridículo ocupa siempre el lugar que le corresponde y su asalto mata

¹⁷¹ Cuenca y Hilferty (2009), distinguen, dentro de las metáforas, dos dominios: el *dominio origen*, aquel que “presta” sus conceptos (en este caso, la criminalidad, a través de la palabra corrupta) y el *dominio destino*, aquel que “toma prestado” dichos conceptos (en este caso, los medios). De este modo, Rafael Correa crea la metáfora de que los medios de comunicación son criminales sobre quiénes hay que actuar con dureza.

real o simbólicamente. Esta estrategia es ampliamente utilizada por el gobierno de Rafael Correa en Ecuador, en todas sus expresiones públicas, cuya forma de desacreditar a quienes se opongan a sus intereses es a través de una ridiculización continuada de su capacidad intelectual y de su integridad moral:

“Si yo le digo “tonto” a un dirigente indígena “que es tonto”, me acusan de racista porque dicen que estoy acusando a todos los indígenas, cuando hay indígenas brillantes, ¿verdad?, como aquí (Cuenca), mi querido amigo “El Mashi”, José Maldonado¹⁷² [...] pero fíjense lo que puede decir un asambleísta indígena a otro indígena... y qué vergüenza, qué vergüenza ese nivel de asambleístas. Por supuesto, ella sí, no hay ningún problema, la seguirán sacando en televisión, es el presidente el “gran insultador”... pero fíjense cómo trata un indígena a un indígena y, compañero asambleísta, además, veamos, qué vergüenza [...] (Rafael Correa, extracto del enlace ciudadano n°225 junio, 2011, Cuenca, Ecuador)

De este modo, se muestran situaciones concretas y espacios específicos, descontextualizados, donde los únicos datos que se ofrecen responden a “lo que se considera que la gente tiene que saber”. Así, la información (sesgada) se concentra en representar de una determinada manera “al otro”, entendiendo como “otro”, en este caso, a quienes no se alinean con el orden oficial establecido:

(voz *en off* de un periodista) Lourdes Tibán, refiriéndose al asambleísta Pedro de la Cruz, el lunes pasado al declararse fallida la audiencia a los policías juzgados el 30 de septiembre. (Lourdes Tibán): ¡Indio vendido! Y te digo de frente, ¡indio majadero!, vendido, peón de Correa [...] peón, volviste a la “hacienda” [...] sinvergüenza, deberías sacar el poncho y “botar” ya. (Pedro de la Cruz): “Títere de la oligarquía [...] (Rafael Correa, extracto del enlace ciudadano n°225 junio, 2011, Cuenca, Ecuador)

Esta representación visual de una mujer indígena apelando duramente a otro indígena (sin dar una explicación en profundidad del caso), es capaz de producir dos efectos muy rentables a la oficialidad: el primero responde a ratificar cómo “lo indígena fuera del Buen Vivir, no es un modelo a seguir” y, por otro lado, fortalecido por los comentarios de Rafael Correa sobre esta noticia, corroborar cómo solo su forma de gobierno es capaz de alcanzar un “buen gobierno” eficiente, efectivo, eficaz, comprometido y además, de un alto nivel moral:

¹⁷² José (Mashi) Maldonado traduce al kichwa el Enlace Ciudadano.

Vergüenza, y miren los insultos, los anacronismos: “peón de hacienda”, osea, peón, peón de una hacienda, ¿no?, esos conceptos anacrónicos que deben ser desterrados del léxico de los ecuatorianos. Pero eso es asambleísta, para que vean que nivel de vulgaridad y mediocridad tiene la oposición de este país. Cuando sale a hablar al exterior, lo mal que queda el país con esa clase de gente. Bueno, sobran los comentarios, ¿verdad?, es suficiente con escuchar a esta “pobre” mujer (Rafael Correa, extracto del enlace ciudadano n°225 junio, 2011, Cuenca, Ecuador)

No obstante, para que el poder pueda perpetuarse necesita articular orden y desorden simultáneamente y, para ello, utiliza otro mecanismo muy efectivo: la figura del Bufón (Balandier, 1994). Un bufón que va a cumplir con su función de antiestructura desde una posición situada a la altura del gobernante (estructura), aquello que Victor Turner (1988 [1969]), llamó “liminalidad”. En el caso de Ecuador, el Bufón es la voz del pueblo desorganizado, que, al liberar a través de esa burla las pequeñas tensiones que se originan (descontentos y problemas muy localizados), es, al mismo tiempo, proveedor de orden. Si el sacerdote y el gobernante tienen a su cargo el orden, el bufón tiene el desorden, pero es mantenido en su posición, ya que la dominación del desorden contribuye al mantenimiento de lo establecido. Así el bufón es el encargado de formar al príncipe, marcándole los límites del poder. Pero no todos los bufones están reconocidos e institucionalizados. Entre éstos y aquellos que aparecen como aislados, rechazados e insensatos, se encontrarían, según Balandier (1994), todos los inconformismos. En Ecuador, entre estos bufones no reconocidos se encuentran las organizaciones que se oponen a Correa y figuras como Alberto Acosta, Pablo Dávalos o Patricio Carpio que lo enfrentan “cara a cara” haciendo un tratamiento burlesco opuesto de lo sagrado (la gobernabilidad), en un nivel que no mantiene el orden, sino que crea fisuras de conciencia.

Sin embargo, el bufón (institucional) es el portador de lo antisocial, y en su encarnación muestra en lo que se convertiría la sociedad en caso de no asumir las normas, las prohibiciones y los códigos. Rafael Correa ha conseguido crear y ratificar la idea de que sin él, todo volvería a ser como era antes (un país con gobiernos inestables, corruptos y alejados del pueblo): “Pero si no es a Correa, entonces, ¿a quién?... yo no estoy de acuerdo en muchas cosas, mira no más, yo antes era correísta un ciento veinte por ciento, ahora no soy ni el tres por ciento... pero, ahí sí, de cara al país, no hay otra opción” (Grupo focal 2, Pablo, profesor de sociología de la universidad de Cuenca, Ecuador, 2013).

Si toda moneda tiene un anverso y un reverso, en este sentido en una sociedad el orden y el desorden son indisociables. Aquí, Víctor Turner ya había trabajado en su obra *El proceso ritual* (1988 [1969]), un análisis de los rituales de inversión -más en profundidad que Balandier-, través de su propuesta del *estado liminal* para llegar a una *Communitas* donde la sociedad toma consciencia de sí misma y genera un potencial para crear nuevas posibilidades sociales. Una “estructura de instrucción” (Turner, (1988 [1969]), para una sociedad que no reconoce normas ni leyes y se sitúa al margen de las estructuras de poder:

[...] Correa hace su discurso para aparecer innovador, pero en la práctica, como estoy señalando, no tiene ninguna...ninguna consistencia. ¿Cómo vos puedes poner, solo como caso anécdota, vos puedes poner un ministro del buen vivir? O sea, ¿qué es eso? O sea, el buen vivir es el sistema, y cuando vos ves las presentaciones que hace este ministro del buen vivir, son programas de televisión relacionados a el saber culinario, gastronómico, o artesanal de algún grupo por ahí, tal, habilidades, saberes ancestrales; y lo muestra... o países y tal, lo muestra como... un museo... Entonces, eso no tiene nada que ver, y por tanto su contenido, su potente contenido político está sin nada. Y el tema de la viabilidad histórica, pienso que está discutiendo con políticos últimamente y ellos consideran...la mayoría consideran que ese tema hay que dejarlo [...] (Entrevista a Patricio Carpio, sociólogo ecuatoriano participante en la conformación de la Constitución ecuatoriana del 2008, Cuenca, Ecuador, 2014)

Según Boaventura de Sousa (2014), desde la llegada al gobierno de Rafael Correa en el año 2006, Ecuador ha experimentado una continua reducción de la pobreza y un paulatino fortalecimiento de la clase media. Sin embargo, los indicadores sociales y económicos que se utilizan para argumentar estas mejoras llevan experimentando una evolución positiva desde principios del siglo XXI que se identifica con una estabilidad de la inflación, un incremento del empleo y un crecimiento económico -este último favorecido por los precios sostenidos al alza de los productos básicos, principalmente petróleo, pero incluyen también los precios de la producción agroexportadora- (Iturralde, 2013). No obstante, los rasgos particulares que caracterizan el último período de gobierno de Rafael Correa están relacionados con la ampliación de mercado interno incentivado por el gasto público, protagonizando una recuperación estatal apoyada en la reorientación de la política del pago de la deuda externa y en la reforma redistributiva de la renta petrolera -la más importante impulsada en la historia democrática del Ecuador-. El gasto público pasó así de priorizar la amortización de la deuda externa, a incrementar más que proporcionalmente la inversión pública y el gasto social (Ruiz e

Iturralde, 2013) y todas estas mejoras sociales y económicas ayudaron a legitimar la llamada Revolución Ciudadana ecuatoriana y a ratificar el ejercicio de poder de Correa en el gobierno sin apenas oposición en casi nueve años.

Sobre la generación de estas condiciones materiales Boaventura de Sousa (2014) sostiene que el programa de Correa pudo basarse en tres ideas fundamentales: la primera responde a una centralidad del Estado en el proceso de modernización capitalista del Ecuador y, vinculado a este propósito, la idea de soberanía nacional, el antiimperialismo estadounidense y la necesidad de mejorar la eficiencia de los servicios públicos; en segundo lugar, “sin perjudicar a los ricos”, es decir, sin perturbar el modelo de acumulación¹⁷³, ha tratado de generar ingresos que permitan financiar las políticas sociales (en algunos casos se trata de políticas compensatorias y en otros potencialmente universales, por ejemplo en el caso de la salud, educación y seguridad social) y la construcción de infraestructura (principalmente carreteras pero también puertos e hidroeléctricas, entre otras) con el fin de volver la sociedad más moderna y equitativa; finalmente, Sousa define que la tercera idea consiste en una fuerte inversión en educación y desarrollo, mediante una “revolución científica y técnica” erigida sobre la biotecnología y nanotecnología, acorde con la gran biodiversidad del país (Sousa, 2014). De esta forma, las políticas “buenas para todos/as” se convierten en un mecanismo más de legitimación (Balandier, 1994:27-28) al amparo de la nueva institucionalidad fundada sobre la aprobación de la Constitución política de 2008.

Sin embargo, este proceso presenta importantes contradicciones, entre las que se revelan las tensiones existentes entre los derechos humanos, los derechos colectivos y las formas de uso y aprovechamiento de los recursos naturales -llegando a decir, el discurso oficial, que para lograr una menor dependencia del petróleo y otras actividades extractivas, es necesario profundizar en el extractivismo para generar una acumulación que permita realizar grandes inversiones que florezcan en una matriz productiva basada en la provisión de servicios de alto valor agregado y actividades industriales-, hechos que, según Sousa Santos (2014), se contradicen a sí mismos y contradicen lo aprobado en la Constitución del 2008:

¹⁷³ Es ilustrativa la entrevista concedida por Rafael Correa al diario público El Telégrafo (2012), en la que expresaba: “El modelo de acumulación no lo hemos podido cambiar drásticamente. Básicamente estamos haciendo mejor las cosas con el mismo modelo de acumulación, antes que cambiarlo, porque no es nuestro deseo perjudicar a los ricos, pero sí es nuestra intención tener una sociedad más justa y equitativa.” (Rafael Correa, El Telégrafo, 2012). <http://www.telegrafo.com.ec/noticias/informacion-general/item/el-desafio-de-rafael-correa.html>

La Constitución apunta a un modelo alternativo de desarrollo (e incluso a una alternativa al desarrollo) fundada en la idea de buen vivir, una idea tan nueva que sólo puede formularse correctamente en una lengua no colonial, el quechua: *sumak kawsay*. Esta idea presenta desdoblamientos muy interesantes: la naturaleza como ser vivo y, por tanto, limitado, sujeto y objeto de cuidado, y nunca como recurso natural inagotable (los derechos de la naturaleza); la economía y la sociedad intensamente pluralistas, orientadas por la reciprocidad, la solidaridad, la interculturalidad y la plurinacionalidad; Estado y política con un carácter altamente participativos, involucrando diferentes formas de ejercicio democrático y de control ciudadano del Estado. (Sousa Santos, 2014:1)

Ante esto la política tiene que asumir un carácter sacrificial en el que resalta la dicotomía (Balandier, 1994) entre “mayor explotación petrolera o más pobreza para el país”. Se escucha repetidas veces, desde la propaganda oficialista, la “necesidad” de explotar el Parque Nacional Yasuní con el fin de no tener, en un futuro, que ampliar la frontera petrolera sobre la Amazonía ecuatoriana. De este modo, resulta interesante observar cómo la decisión de explotar el Yasuní ha sido interiorizada por la Revolución Ciudadana correista como uno de sus estandartes de batalla, a pesar de las promesas iniciales de no explotación.

Significativamente, las concesiones petroleras o mineras de exploración y explotación están situadas en territorios considerados indígenas o en asentamientos comunitarios, lo que ha generado diversos conflictos socioambientales que, en el caso de la explotación del Yasuní, recibió el apoyo de ambientalistas y sectores urbanos. Y así, los pueblos indígenas que se oponen a la explotación son representados y criticados por el Gobierno como “impedimentos para el desarrollo” u “obstáculos para un Buen Vivir” mientras que los sectores urbanos que los apoyan han sido denunciados como ecologistas de clase media o izquierdistas infantiles, manipulados o inconsistentes por sus privilegios, y los medios de comunicación son acusados de estar “al servicio del capital y de la derecha¹⁷⁴” (Sousa Santos, 2014:1). De esta forma, silenciadas las críticas, el ejercicio del poder no se pone en entredicho y el ejercicio de la democracia se realiza entre afines, hecho que resulta mucho más eficiente, efectivo y eficaz:

La eficiencia exigida para llevar a cabo tan amplio proceso de modernización no puede verse comprometida por el disenso democrático. La participación ciudadana es bienvenida, pero sólo si es funcional y eso, de momento, sólo puede

¹⁷⁴ Aquí podemos observar, de nuevo, la atribución de cualidades humanas negativas al concepto de medios de comunicación (personificación), con la intención de legitimar una actuación para su control.

garantizarse si recibe una mayor orientación del Estado, es decir, del Gobierno. (Sousa Santos, 2014:1)

Así, parece que la única forma de ostentar una plurinacionalidad plena en Ecuador pasa por el incongruente mecanismo de despolitizar sistemáticamente la capacidad y el derecho de hacer política en el país, acción que resulta especialmente notoria con las personas y/o pueblos indígenas que se oponen al Buen Vivir que se les ofrece desde la oficialidad.

En Bolivia, Evo Morales también se ha mostrado muy crítico con los sectores blanco-mestizos (élites de la derecha) y los medios desde su toma de posesión como Presidente de la República: “la prensa es la principal enemiga del gobierno” (Evo Morales, citado en Molina, 2010:200), acusándolos varias veces de intentar desacreditar los cambios que intenta implementar su gobierno a través de una manipulación de la información. Incluso, ha llegado a afirmar, en varias ocasiones que “su gobierno era víctima del terrorismo mediático¹⁷⁵” (Ibídem). Sin embargo, aunque su contacto y uso de los medios es muy distinta a la de Rafael Correa, al final acaba reproduciendo un control de los mismos. A pesar de que Evo Morales ha demostrado que no necesita a los principales medios para legitimarse -medios que no usa continuamente por pertenecer a las élites bolivianas por las que Morales siente “antipatía” y trata de apartar de los espacios de poder- (Molina, 2010:205), ha abierto otros canales informativos más localizados que le permiten, al igual que a Correa, hablar a la gente de lo que, en cada momento, crea conveniente, sin una oposición para mantener un diálogo crítico:

Los medios de comunicación del país están en pocas manos. Existen dos grandes conglomerados mediáticos: El grupo Prisa, de origen español, que controla los diarios La Razón, El Nuevo Día, Extra, la red de televisión ATB. Y el Grupo Líder, de las familias Rivero-Canelas propietario de los diarios El Deber, La Prensa, Los Tiempos, Correo del Sur, El Potosí, Nuevo Sur, El Alteño, El Norte, Gente y un 40 por ciento del canal PAT. Además las familias Monasterios, Kuljis, Durán y Asbún controlan diversos medios escritos y televisivos [...] Existen medios de comunicación que pertenecen a la iglesia católica y otras iglesias, al Estado, a sectores de la sociedad civil, así como a universidades estatales y privadas. La Iglesia Católica cuenta con 42 radios, 10 canales, dos agencias de noticias, 10 productoras de video, casas editoriales y librerías. La novedad es el surgimiento de radios municipales que están interconectadas a través de una red

¹⁷⁵ Evo Morales también hace uso recurrente de la personificación en sus discursos. En este caso, al plantear a su gobierno, como una “víctima” de un “terrorismo mediático” logra desacreditar, en una sola frase, la actuación de los medios (legitimando acciones en su contra) y atraer simpatías a su causa por el trato “injusto” recibido.

informática en casi todos los municipios del país. Para contrarrestar a los medios que considera contrarios, el gobierno quiere ampliar el número de emisoras de radio ligadas al Estado, y revertir a su favor la correlación de fuerzas, sumando a Radio Patria Nueva, antigua radio Illimani; al canal 7, Televisión Boliviana; a la Agencia Boliviana de Información (ABI); una red de 30 radioemisoras comunitarias, nueve de las cuales ya están en funcionamiento y a cuya instalación cooperó con recursos económicos y técnicos el gobierno de Venezuela. (Grebe, 2007:11-12)

De este modo, a pesar de arrebatarse el poder de crear opinión a las grandes élites de Bolivia y debilitar el monopolio mediático, no está creando espacios de debate y participación verdaderamente democráticos, ya que no existe una capacidad crítica en estas comunicaciones, siendo tan solo una mera vía informativa donde se dice “lo que el gobierno quiere decir” en espacios muy localizados (Molina, 2010:206). Esta estrategia le ha funcionado a la perfección desde el año 2006 hasta la actualidad, octubre del 2014, cuando se acaba de alzar con una victoria “aplastante” sobre el resto de candidatos (el 60% de los votos) que anula la segunda vuelta electoral. Varios analistas señalan como parte del éxito de Morales, su carisma y su parecido físico a cualquier persona de Bolivia. Esto le imbuje de una cercanía que es muy apreciada por una gran parte de la población indígena, que se ve, a su vez, reflejada en el mandatario:

El atractivo del Presidente se asienta en su singularidad, pero ésta arranca de su parecido, biográfico, físico e intelectual, con cualquier boliviano pobre. Sólo gracias a este parecido aquello que Evo Morales ha logrado adquirir una dimensión grandiosa (un antiguo pastor de llamas que se convirtió en un líder de trascendencia internacional). La identificación carismática de la base con su líder provoca que aquella rechace toda crítica en contra de éste. He ahí la explicación de este fenómeno enigmático: mientras más golpes recibe Morales, más popular se vuelve. (Molina, 2010:205)

Con un carácter humilde en sus intervenciones, muy alejadas del tono firme y sarcástico de Rafael Correa, Evo Morales proyecta una imagen de sencillez y proximidad al pueblo que se ha encargado de mantener a través de un contacto continuo y directo con las y los habitantes de Bolivia. En este sentido, Evo Morales:

[...] basa su legitimidad en una comunicación directa con la base social e incluso con la sociedad, por métodos no convencionales que descolocan a los propietarios de los medios. Esto los molesta porque pone en cuestión el sistema político (del que la prensa forma parte junto con los partidos y las organizaciones sociales). Evo le quita a los medios su papel en la reproducción del poder: con él tienen menos peso y por tanto menos poder”. (Moldis, citado en Molina, 2010:206)

De igual modo, refuerza esta legitimidad mediante la reiterada utilización de metáforas en el lenguaje. Estas metáforas (mayoritariamente de personificación), clarifican el mensaje que Evo Morales transmite al pueblo boliviano, haciendo muy sencillo su entendimiento, su evocación y su reproducción (Lakoff y Johnson, 1980). En este sentido, el presidente de Bolivia usa dos personificaciones, con frecuencia, en sus discursos: la primera responde a considerar a Bolivia como una gran familia, generando un continuo sentido de comunidad y de cercanía al dirigirse repetidamente, en todas sus apariciones, a las y los asistentes como “hermanos y hermanas” (Flensburg, 2011:17). Estas personificaciones -y sus respectivos dominios de origen (familia) y destino (Bolivia)-, atribuyen al país boliviano rasgos significativos de una familia (amor, apoyo, unidad) y transmiten connotaciones positivas que legitiman, de entrada, la manera de hacer las cosas, ya que la familia es una institución en la que se puede confiar.

[...] Hermanos y hermanas [...] en este evento internacional de tantas resoluciones que se aprobó hablando de la hoja de coca, en la G-77 + China, por primera vez, ciento treinta y tres países reconocen que van a respetar el consumo tradicional de la hoja de coca [...] por primera vez, ciento treinta y tres países reconocen e incluyen en sus resoluciones que para gobiernos transparentes es necesario implementar, reconocer el *Ama Sua, Ama Llulla, Ama Quella*¹⁷⁶, es exportar nuestros valores, la parte ética del pueblo boliviano que nos dejaron nuestros antepasados [...] (Extracto del Mensaje del Presidente Evo Morales en la Sesión de Honor, Asamblea Legislativa, Sucre, Bolivia, agosto 2014)

Además de esta representación de las y los bolivianos como una gran familia, Evo Morales introduce en esta idea de unión y comunidad boliviana que conforma, una legitimidad histórica apoyada en la lucha y el movimiento indígena desde la colonia, extrapolando estas representaciones indígenas que (re)crea a toda la población de Bolivia:

Detrás de los líderes indígenas cuando había la rebelión, una rebelión para defender ese territorio, su identidad y cuando decimos territorio, esos recursos naturales para defender su organización. Aquí, sobre todo los chuquisaqueños, sucrenses, y todo el movimiento campesino indígena conoce muy bien que [...] la historia se repite, el escarmiento de Túpac Katari no ha sido casual, era otro mensaje de escarmiento, intimidación al movimiento indígena que se levantaron por la liberación de nuestro territorio, si, esa es la historia de nuestros antepasados, especialmente una historia del movimiento campesino indígena originario, pues

¹⁷⁶ En Aymara. No seas mentiroso, no seas ladrón, no seas ocioso.

ese mensaje, esa tarea nos deja el principio de anticolonialismo, es la herencia que hemos heredado y cómo es posible que algunos hermanos indígenas originarios pueden olvidar esta herencia, esta lucha de nuestros antepasados que es la lucha por la independencia y que nace de una lucha contra el colonialismo de aquellos tiempos. La rebelión del movimiento indígena imparable, insostenible para los opresores. Saludamos a los criollos de aquellos tiempos se suman, pero no se suman por la liberación económica, sino se suman por la plata, por los recursos naturales enviados a Europa, a España, se suman bajo sus propios intereses y no como el movimiento indígena que lucha, da su vida, su tiempo, su familia para recuperar el territorio, su identidad. Saludamos. Con esta combinación se funda la república, un trabajo conjunto de mestizos, de criollos, pero quiénes empezaron la verdadera rebelión y la liberación es el movimiento indígena originario de Bolivia. (Extracto del Discurso del Presidente Evo Morales en el 186 Aniversario de Bolivia, 6 de agosto de 2011, Sucre, Bolivia)

De igual modo, Evo Morales se basa en el uso de metáforas a la hora de referirse a la oposición política del país (especialmente a la gobernabilidad anterior a su mandato). Con un trato similar al que le otorga a la prensa, el presidente boliviano denuncia la corrupción existente en los órganos de gobierno que están o han estado en manos de la oposición, utilizando, con mucha frecuencia, una metáfora conceptual (con un dominio de origen de connotaciones muy negativas como es *mafia*) que identifica a esta oposición política con acciones de corrupción y amoralidad que es imprescindible combatir desde el gobierno actual:

[...] Antes, saben algunos, como se manejaba el Congreso Nacional, de verdad, había maletines negros. Como diputado, desde el 97, he visto eso... No son ustedes hermanas y hermanos, yo he visto y ya un día dije: “la primera mafia del Estado, es el Congreso”, y de eso me expulsaron del Congreso Nacional [...] (Extracto del Mensaje del Presidente Evo Morales en la Sesión de Honor, Asamblea Legislativa, Sucre, Bolivia, agosto 2014)

Un grupo de metáforas interesantes que utiliza Evo Morales en sus discursos son aquellas que presentan conceptos como: el liberalismo económico, el sistema capitalista y el consumismo. Estas metáforas se construyen, fundamentalmente, a partir de dominios con una elevada connotación negativa (guerra, crimen), estableciéndose, así, una sencilla relación conceptual entre los dominios de origen y las ideas de liberalismo, capitalismo y consumismo: el liberalismo es *malo*, el capitalismo *mata*, el consumismo es *amoral* (Flensburg, 2011:14). Aquí puede observarse una clara intención, por parte del presidente de Bolivia, de desacreditar estos sistemas económicos y de legitimar - derivado de ello-, el *Suma Qamaña* como un sistema equitativo, sostenible y moral. No

obstante, es necesario señalar que el discurso que defiende una forma económica alternativa para el país, contiene los mismos elementos que se critican en los modelos globalizados: desarrollo, extractivismo e industrialización masiva.

[...] primero, vamos a ampliar las tres hidroeléctricas de Cochabamba, Tarija y Santa Cruz. Ampliar con nuevas turbinas, el ciclo combinado, ¿no?, para no seguir gastando gas para generar energía. Ahí, en las tres termoeléctricas vamos a empezar nuestra gestión para ser capaces de generar más de 1.000 megavatios. Lo que había, se ha mejorado [...] solamente, hermanas y hermanos, de las termoeléctricas en el 2020, yo tengo calculado en el 2018 [...] vamos a estar generando, solamente en las termoeléctricas, 2.200 megavatios [...] garantizado el mercado interno [...] en el 2020 vamos a estar exportando, mínimo, 1.000 megavatios [...] Mínimo en el 2025 vamos a estar exportando 3.000 megavatios [...] (Extracto del Mensaje del Presidente Evo Morales en la Sesión de Honor, Asamblea Legislativa, Sucre, Bolivia, agosto 2014)

Estas estrategias para reforzar la legitimidad de su liderazgo ha conferido a Evo Morales un reconocimiento a nivel internacional ratificado en septiembre de 2014 por una intervención del secretario general de la ONU, Ban Ki-moon, quien destacó el liderazgo y el buen hacer del presidente de Bolivia, a quién denominó: “símbolo del mundo en desarrollo” y como un gran gestor de la homologación de los derechos de los pueblos indígenas (Nota en prensa, Tercera información¹⁷⁷, octubre, 2014).

Hace un año atrás, yo diría el triunfo más profundo de los bolivianos, de las bolivianas, que Naciones Unidas de consenso aprueba que el agua es un derecho humano, no solamente para los bolivianos, sino para el mundo. Es el liderazgo de Bolivia, como socializar mediante las Naciones Unidas estas grandes reivindicaciones de los movimientos sociales, no sólo de Bolivia sino también de los movimientos sociales del mundo. Que yo sepa, queridos asambleístas, hombres o mujeres, movimientos sociales, que antes como dirigente sindical les acompañaba a las cumbres de jefes de estado y nuestros presidentes, nuestros gobiernos, lo único que sabían decir es yo me adhiero a las propuestas del gobierno de EE UU, no tenían ninguna propuesta digna, soberana, pero propuestas que pueden complacer a los movimientos sociales, eso ha terminado. (Extracto del Discurso del Presidente Evo Morales en el 186 Aniversario de Bolivia, 6 de agosto de 2011, Sucre, Bolivia)

Asimismo, Alicia Bárcena, la secretaria ejecutiva de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), enfatizó las acciones emprendidas por Bolivia y Ecuador en beneficio de los derechos humanos de las comunidades indígenas (Nota en

¹⁷⁷ <http://www.tercerainformacion.es/spip.php?article74422>

prensa, Gramma¹⁷⁸, Cuba, septiembre, 2014). En estos dos comentarios puede observarse que la cuestión indígena tiene un espacio propio en la agenda internacional, pero que sigue siendo tratado de una forma paternalista legitimado por una necesidad de desarrollo.

No obstante, y a pesar de las estrategias del lenguaje utilizadas por Evo Morales para legitimar su ejercicio del poder, existen posiciones detractoras de su forma de tratar a las y los indígenas (especialmente a las etnias menos numerosas emplazadas en espacios de interés estratégico extractivo) y, en especial, a las mujeres, situación que está generando una dura crítica interna y, también, en algunos espacios de la comunidad internacional:

Decir que lo que dice el Evo son “evadas” (Concepto acuñado por Alfredo Rodríguez Peña en su libro “Evadas. Cien frases de Juan Evo Morales para la historia”, editado en Santa Cruz, el año 2011) distrae el carácter político del discurso del líder cocalero y Presidente de Bolivia, para hacerlo ver como un simple “mete pata”, que cada vez que habla dice cosas vulgares, tontas o ridículas. No, el discurso político, como todo comunicador, cientista y político sabe es poder; por tanto, lo que Evo dice es la versión oficial del Estado Plurinacional trasluce el carácter ideológico y el proceso comunicacional que practica. Las frasecitas de Evo no son evadas, son evo-egolatrías nacidas de la megalomanía que tienen los caudillos populares, por ello las consideraremos como “evolatrías”. (Patricia “Insurgente”, nota en prensa, Bolpress¹⁷⁹, Bolivia, 2011)

En este sentido, el peligro de legitimar un discurso contradictorio en el que, por un lado, se denuncia la violencia contra las mujeres y, por otro, se permite un ejercicio patriarcal machista en muchos espacios de la vida cotidiana, reside en la generación de una permisividad que naturaliza estas actitudes hacia las mujeres cuando se amparan en la figura de un “líder-macho-conquistador” o “panzofalocrático” (Patricia “Insurgente”, nota en prensa, Bolpress, Bolivia, 2011) y que desvirtúa y falsea todo un proceso de verdadero cambio social.

El 1 de agosto, en el Chapare (zona cocalera), en referencia a la oposición de las mujeres yuracarés trinitarias a la construcción del tramo II de la carretera San Ignacio de Moxos-Villa Tunari que pasa por el TIPNIS, Evo dijo: “Si yo tuviera tiempo, iría a enamorar a las compañeras yuracarés y convencerlas de que no se opongan; así que, jóvenes, tienen instrucciones del Presidente de conquistar a las compañeras yuracarés trinitarias para que no se opongan a la construcción del

¹⁷⁸ <http://www.gramma.cu/mundo/2014-09-22/evo-morales-llama-a-impulsar-un-desarrollo-que-respete-lo-s-principios-indigenas>

¹⁷⁹ <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2011081008>

camino. ¿Aprobado?”. Al margen de lo inaceptable y repudiable de dicha insinuación, lo que queda es interpretar la frase nacida al calor de la evolatría, es decir, al culto hacia sí mismo que tiene el Presidente. En primer lugar, debe destacarse que el tema de la oposición de las poblaciones del TIPNIS a la iniciativa estatal que nace de su dignidad y de la reivindicación a sus derechos como dueños de dichos territorios, precautelando la integridad del bosque que corre peligros por el asecho de los taladores de árboles, depredadores de la fauna y flora, cultivadores de coca, entre otros. ¿En qué cabeza puede caber que este es un problema que puede ser resuelto a partir de la conquista sentimental –y seguramente sexual- de la voluntad de las mujeres indígenas? No será que el Presidente Plurinacional es colonialista de sepa al reducir los problemas al ejercicio de la reducción de la mujer por parte del hombre conquistador? (Patricia “Insurgente”, nota en prensa, Bolpress¹⁸⁰, Bolivia, 2011)

Al final, tanto Rafael Correa como Evo Morales -cada uno con sus propias estrategias-, han conseguido legitimar el ejercicio de su poder (ambos han sido reelegidos varias veces en su cargo) en Ecuador y Bolivia, a través de un importante factor: lo indígena. No obstante, en este tratamiento de lo indígena existen contradicciones y controversias no resueltas que van a seguir generando una fuerte crítica desde los sectores no tenidos en cuenta (etnias minoritarias, mujeres). Esta “estructura de intrusión” (Turner, (1988 [1969])), va a evidenciar la necesidad de una crítica al orden imperante que se pone de manifiesto mediante el ejercicio mediático del poder y la creación de un discurso y unas representaciones homogenizadas de este tratamiento de lo indígena, elemento distintivo de ambos gobiernos. La capitalización y mercantilización de partes específicas de estas culturas indígenas donde lo que permanece son las prácticas incentivadas en detrimento de otras menos interesantes ya sea para el Estado o para la población que demanda “lo originario” van a articular una gran parte de la etnicidad indígena y van a conformar una estructura de dominación a través de este ejercicio del poder mediático que dificulta la apropiación de lugares que no sean los asignados tradicionalmente a las personas indígenas.

VI.2.1. ¿Qué es actualmente “lo originario”?

Al acceder a distintas acepciones del concepto de “lo originario”, es fácil encontrar una extensa literatura que habla y representa los diferentes pueblos nativos de prácticamente

¹⁸⁰ <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2011081008>

todas las regiones del mundo¹⁸¹ (Mamdani, 1996; Berman, 1998; Esenova, 2002; Iredale, Bilik y Guo, 2003; Valenzuela y Rangel, 2004; López y Regalsky, 2005; Mbembe, 2005; Freches, 2006; Pajuelo, 2007; Walsh, 2008; Charters y Stavenhagen, 2009; Al-Mohammad, 2011; Gentili, 2012). No obstante, más allá de una descripción histórica, un análisis procesual de su conformación y supervivencia o un planteamiento de las problemáticas a las que se enfrentan, no existe una revisión clara sobre su “originariedad” y lo que esto significa, utilizando recurrentemente un término que parece gozar de una legitimidad esencial y sobre el que no se puede (re)construir más allá de lo ancestral, lo único, lo adscrito a un lugar específico y “lo verdadero”. En esta línea, es necesario un esfuerzo por deconstruir desde el origen y trabajar más allá de la habitual mención de que seguimos usando las categorías obsoletas y los viejos conceptos porque “no tenemos otros” (Stavenhagen, 2010). Quizás lo que necesitamos es sentarnos a discutir y a construir seriamente formas de acercarnos, entender y tratar no solo al que siempre hemos considerado como “el otro” sino a nosotras y nosotros mismos, aunque esto implique olvidarnos por un tiempo de nuestra carrera *paperiana* por publicar y nos dediquemos más a “hablar con” y a “crear con” *el de al lado*.

Si la dificultad de lo originario reside en que se asimila con lo indígena, lo indio, lo nativo, lo aborigen y lo ancestral y, el problema de esta asimilación reside en que es una construcción identitaria homogeneizante (entre otras cosas) adscrita a un contexto concreto y considerada como problemática desde el principio, quizás debamos darle la vuelta a la perspectiva y empezar, como algunos/as ya han hecho, a cambiar nuestra forma de observar y de analizar para alejarnos de enfoques sobre minorías subalternas, grupos etnificados o víctimas sin agencia y necesitadas de desarrollo que tan solo reproducen y ratifican esta tutela sobre estos pueblos y comunidades iniciada en la época colonial:

El Estado nacional ha inventado el concepto “el problema indígena”, del cual se habla en la literatura, en los documentos políticos, en las aulas universitarias. Es parte de una discusión en la que se han involucrado los políticos de los partidos, los ideólogos de las grandes teorías, y los políticos o funcionarios prácticos que resuelven problemas todos los días. Pero, desde luego, para los pueblos indígenas el problema es otro. Para ellos el problema es el Estado, fundamentalmente. O: si para los “no indígenas” hay un problema indígena, pues para los “indígenas” ha

¹⁸¹ Es interesante señalar que cuando se realiza una búsqueda de fuentes en relación a pueblos, etnias o culturas de las diferentes regiones del mundo, sigue siendo poco habitual encontrar autores/as locales (especialmente en África y en Asia). La “curiosidad” occidental (e incluyo aquí a muchas regiones de América Latina) sigue hablando, en muchas ocasiones, de los otros/as y por los otros/as.

habido siempre un problema no indígena; yo podría decir que el problema ha sido el Estado, ha sido el poder político [...] Y esta relación tiene una historia, una vieja historia, que como sabemos, en nuestro continente se inicia con el fatídico viaje de Cristóbal Colón en 1492, cuando “descubre a los indios” porque pensó que había llegado a la India. Primera concepción equivocada, ya que de ahí arrancan todas las contradicciones y las fallas de comunicación que se dieron entre unos y otros. Simplemente por el nombre que Colón y los españoles –y luego el resto de los europeos– les pusieron a los pobladores que encontraron en esta parte del globo terráqueo, los indios. De ahí arranca una concepción ya de por sí llena de equivocaciones y ambigüedades. (Stavenhagen, 2010:13)

En esta línea, Stavenhagen (2001, 2010) es uno de los autores/as que hace un esfuerzo por repensar esta conceptualización de “lo originario” y ver cuáles son las consecuencias de la adscripción de estos pueblos a esta representación. El autor señala que, desde el inicio, ha existido una imposibilidad de (re)conocimiento y comunicación entre las y los pobladores del continente (llamado) americano y los habitantes de España y Europa en el momento de su encuentro, ya que, desde su primera interacción, se creó un imaginario en el que la identidad de los habitantes de América quedó construida en su “originariedad” como “india”, “inferior” y “nuestra propiedad”:

El descubrimiento del otro significa caracterizarlo en la forma en que lo ven quienes lo nombran, quienes lo descubren, y quienes luego llegan a dominar el espacio geográfico, histórico, político, cultural, que determina la historia de los últimos 500 años. Le imponen al otro las características que ellos desean, que ellos quieren. (Stavenhagen, 2010:14)

Descolonizar este imaginario instaurado durante siglos no ha sido (ni es) una tarea fácil, ya que a través de los discursos y las prácticas hegemónicas esta identidad (re)creada pasó a conformar una violencia simbólica (Bourdieu, 2000a [1998]) que fue aceptando y fue aceptada paulatinamente como “lo salvaje”, “lo otro”, “lo subdesarrollado” y “lo en vías de desarrollo”. Siempre hay una categorización que lo aleja de “la normatividad” y mientras no se termine con estas distinciones (también en los estudios académicos), siempre habrá un “otro”.

En Ecuador y en Bolivia cada vez es más complicado saber que es lo originario fuera del Buen Vivir y del Convivir Bien. Estas dos construcciones están asimilando mucho de lo “originante”¹⁸² de las culturas existentes en ambos países. Incluso si lo originario

¹⁸² Extrapolando un concepto de la teoría psicológica en relación a superar la idea de que la vida psíquica está determinada exclusivamente por el momento específico en el que se origina, pudiendo, esta vida psíquica, a través de esta idea de lo “originante”, realizarse durante toda la vida del sujeto (Grassi, 2010).

forma parte del *Sumak Alli Kawsay* o del *Suma Qamaña* resulta complicado conocer hasta donde llega lo tradicional, lo construido, lo asimilado o lo dinamizado. En el rastreo de varios rituales “ancestrales” en agradecimiento a la *Pachamama* que se representaban públicamente, existía una disparidad de opiniones entre las propias personas quichuas sobre la “originalidad” de los rituales, señalando, en muchas ocasiones¹⁸³, que estaban haciendo “teatro” de la tradición. Sin embargo, si atendemos a esta idea de “originante” en vez de “originario” quizás tengamos espacio para incluir la posibilidad de cambios y transformaciones¹⁸⁴ en lo “originario” desde las prácticas y expresiones culturales hasta la propia concepción de la categoría.

De un modo similar ocurría en la ciudad de Sucre, en Bolivia. Las prácticas varían, los usos cambian y los gustos también. Hablando con una mujer quechua que tenía una tienda cerca del mercado central en Sucre desde hacía más de diez años, me comentaba como se habían modificado ligeramente las ropas tradicionales y los complementos adecuándolas a los gustos actuales. Según esta señora, aunque en esencia el traje siempre respetaba unos elementos que habían permanecido en el tiempo (tejido y longitud de la falda, bordados de las blusas, etc.), sufría pequeños cambios como consecuencia de lo que, a viva voz, demandaban las usuarias actuales:

Ahorita lo quieren así, es la moda, pues, las guambritas vienen y te piden otros modelos, más modernos dicen... que sí la pollera así, que si más corta, que si enseña las rodillas, que si se puede bordar esto y lo otro... ahora hace tiempo ya que casi no hay camisa, solo para las fiestas, chaqueta llevan y las guambas camisas modernas de “nike” y claro, ya no se viste como antes, pero es lo que gusta ahora [...] (Entrevista a Perla, quechua, vendedora de ropa tradicional, Sucre, Bolivia, 2013)

Aunque es inconcebible adscribir a las y los indígenas a una generalidad ancestral u “originaria” de hace quinientos años, lo hacemos, casi sin darnos cuenta, en relación a elementos particulares como la vestimenta, la artesanía, las expresiones culturales e incluso en algunos comportamientos y prácticas. Esperamos, muchas veces que el o la indígena vistan y actúen como imaginamos que debería hacerlo una persona indígena. Estereotipos que, comúnmente los relacionan con la naturaleza, cuando la mayor parte

¹⁸³ Varios hombres y mujeres Kicwa que habían vivido en España me comentaron en un ritual de agradecimiento antes de comenzar una conferencia de pueblos indígenas de Ecuador en Cuenca que lo que estaba viendo no era “verdad”, que el ritual que estaban realizando “los compañeros” nunca se había hecho de esa manera, que ahora quería “hacerse” más bonito y se añadían muchas cosas que no eran propias del ritual.

¹⁸⁴ Cambios y transformaciones sobre las que también es necesario repensar y reflexionar.

hace años que habitan los núcleos urbanos; con un saber experto en plantas medicinales o artesanías cuando muchos/as no han tenido la oportunidad de formar parte de esa transmisión de conocimiento; o con una complementariedad hombre-mujer prehispánica ciertamente heterogénea y muy discutible (Perrin y Perruchon, 1997).

Por todo ello, es necesario ir más allá de lo originario, en pos de lo “originante” para que las y los indígenas puedan ser generadores y partícipes del dinamismo que las culturas conllevan y no adscribirse a imaginarios esencialistas ni a identidades inamovibles. Un dinamismo cultural que debe prestar atención a lo “originante” –lo que surge de la propia articulación de la cultura- y lo “originado” –las estrategias que se utilizan para sobrevivir a la etnicidad-.

VII. EL CUESTIONAMIENTO PRÁCTICO DE LOS DISCURSOS HEGEMÓNICOS

VII.1. La alternatividad de lo “locaglobal” a través de la agencia y la responsabilidad

En los últimos años, muchas de las acciones del desarrollo están siendo cuestionadas, entre otras cosas, por el incumplimiento de tres de sus máximas prerrogativas: eficiencia, eficacia y efectividad (Mokate, 1999). Sin embargo, a pesar de la inoperancia de su industria y de su “buen hacer” (Escobar, 2005a, 2005b), solo una escasa facción pone en tela de juicio el desarrollo en sí mismo (Hobart, 1993; Grosfoguel, 2003; Escobar, 2005a, 2005b; Harvey, 2006; Bretón, 2010). Como se señalaba al inicio de este trabajo, durante los últimos cincuenta años, el desarrollo ha sido adscrito a cuatro periodos (superpuestos en muchas ocasiones) que responden a cuatro orientaciones teóricas diferenciadas: la teoría de la modernización en las décadas de los cincuenta y sesenta, con sus teorías de crecimiento y desarrollo; la teoría de la dependencia en los años sesenta y setenta; la teoría de los sistemas-mundo en los años setenta y ochenta y la teoría de la globalización con sus “aproximaciones críticas al desarrollo como discurso cultural en la segunda mitad de la década de los ochenta y los años noventa” (Escobar, 2005a:18). No es hasta los años noventa cuando se empieza a (re)pensar el desarrollo como una construcción “en vías de extinción” que no ha dado una “solución adecuada” a la problematización planteada: la necesidad de modernización.

En 1992, un volumen colectivo editado por Wolfgang Sachs, *The Development Dictionary* (Diccionario del desarrollo), abrió con la siguiente declaración radical y controversial: “Los últimos cuarenta años pueden denominarse la era del desarrollo. Esta época se acerca a su fin. Es el momento indicado de redactar su esquila de defunción” (Sachs, 1992: 1). Si el desarrollo había muerto, ¿qué vendría después? En el intento de responder a esta pregunta, algunos empezaron a hablar de una “era de postdesarrollo” (Escobar, 2007 [1995]). Un segundo trabajo colectivo, *The Postdevelopment Reader* (Rahnema y Bawtree, 1997), lanzó el proyecto de dar contenido a la noción de “postdesarrollo”. Según los editores de este trabajo, la palabra “postdesarrollo” se utilizó por primera vez en 1991 en un coloquio internacional celebrado en Ginebra. Seis años después ya

había cautivado la imaginación de académicos críticos y practicantes en el campo del desarrollo. Desde entonces, ha habido reacciones diversas provenientes de toda la gama del espectro político-académico, lo cual ha producido un debate de gran dinamismo si bien en ocasiones un tanto fragmentado. Dicho debate ha reunido a practicantes y a académicos de muchas disciplinas y campos de las ciencias sociales. (Escobar, 2005a:17)

Esta nueva concepción se aleja del desarrollo al erigirse como una crítica profunda al modelo, sin pretender ser una nueva adaptación del mismo. En palabras de Escobar: “el motivador principal de la crítica postestructuralista no fue tanto el proponer otra versión del desarrollo”, del que trata de alejarse, “sino el cuestionar precisamente los modos en que Asia, África y Latinoamérica llegaron a ser definidas como “subdesarrolladas” y, por consiguiente, necesitadas de desarrollo” (Escobar, 2005a:19). Extrapoladamente, si el desarrollo es puesto en cuestión, ¿no estamos también, a la vez, poniendo en entredicho a la propia modernidad? No obstante, asumiendo que nos encontramos en una etapa posmoderna, donde existe un replanteamiento de los grandes relatos constructores de una linealidad hegemónica de “ser” y “estar” en el mundo propias de la modernidad, ¿vemos reflejado este (re)pensar más allá de las discusiones académicas o de los objetivos de las instituciones?

Las propuestas de los pensadores de la posmodernidad constituyen una respuesta radical a estas debilidades de la ciencia social clásica. Sin detenernos en las diferencias argumentales entre autores, puede decirse que el pensamiento posmoderno se caracterizaría por el rechazo a las grandes narrativas, considerando que los paradigmas clásicos no son más que eso: un cuento contado desde una posición, uno no es más válido que el otro, son narraciones equivalentes; la no aceptación de una instancia totalizadora y el énfasis en las diferencias; preferencia por las narrativas localizadas y de pequeña escala; la ausencia de fronteras disciplinares. Desde esta óptica, las ciencias sociales deberían ser sustituidas por constructos retóricos que narran la vida y la significan, sin que sea necesario ir más allá y toda su utilidad residiría en mostrar la diversidad y no aceptar la imposición de una visión única totalizadora del mundo. Desde una posición como esta pierde todo sentido la preocupación por la superación de la crisis, si se entiende por ello encontrar formas para la recuperación de la condición de ciencia del pensamiento social. (Carrizo, Espina y Klein, 2004:17)

En la actualidad, y como señalaba el antropólogo Marc Augé en una conferencia magistral impartida en septiembre de 2014 en la Universidad de Cuenca, en Ecuador, estamos viviendo una paradoja en la que cada vez se habla más de respeto, derechos y libertades y cada vez el respeto, los derechos y las libertades son menos (Augé, 2014).

Una paradoja que se ve radicalizada por la “globalización” en la que nos encontramos inmersos. Un nuevo relato que, como señalan autores/as como Rodríguez Magda (1989) o Lyotard (1979, 1996a, 1996b), no obedece a la voluntad teórica o resiliente de las metanarrativas modernas, sino al impacto de las tecnologías de la comunicación, del mercado y de la geopolítica (Lyotard, 1979) en un sistema global donde todo está interrelacionado e interconectado pero en el que puede apreciarse un carácter homogeneizador y totalizador. En este sentido, más que pensar en escenarios *post*, quizás sea necesario abordar la configuración del presente a partir de un paradigma más apropiado, que pueda caracterizar las situaciones actuales desde sus límites y fracturas y que entienda el mundo como una diversidad de espacio-lugares en constante transformación que no son exclusivamente transnacionales, sino donde los espacios locales, aún en su globalidad, presentan trastextualidades que deben ser tenidas en cuenta. De esta manera, como a la sociedad industrial le correspondió en su momento la cultura moderna y la sociedad postindustrial se vio inmersa en una cultura postmoderna, a una sociedad globalizada como la presente le correspondería una esfera cultural “transmoderna” (Rodríguez Magda, 1989):

La transmodernidad es la pervivencia de las líneas del proyecto moderno en la sociedad postmoderna, su tránsito y reiteración “rebajados”, su copia distanciada, fragmentada, hiperreal; la síntesis necesaria para que, aceptando un relativo cambio de paradigma, no ahogemos en la banalidad todo el esfuerzo hacia una emancipación progresiva. Se trata de utilizar las características de la sociedad y del saber postmoderno para continuar la modernidad por otros medios. Porque la modernidad penetra y reverbera nuestro presente. La modernidad es el proyecto, la posmodernidad su fragmentación, la transmodernidad su retorno simulado en lo plural (Rodríguez Magda, 1989:276)

En Ecuador y Bolivia, caracterizados por ser países en vías de desarrollo, cualquier académico/a, cualquier campesino/a, cualquier funcionario/a o cualquier conductor/a de taxi preguntado ha expresado su interés por “vivir mejor”. No obstante, el mundo académico y el funcionariado han añadido, frecuentemente, que para vivir mejor, es necesario “desarrollarse” y no concretamente desarrollarse uno mismo/a, sino hacerlo de una forma general, en todos los niveles local, lo regional y lo nacional, incluso “posicionándose internacionalmente” como citaban muchas y muchos de los entrevistados. En esta lógica, y retomando los planteamientos de Augé (2000 [1992], 1998), resulta complejo acercar los discursos, por más bienintencionados que sean, a las prácticas globalizadas. Para el autor, los medios (tecnológicos especialmente) que

tenemos para alcanzar un fin “una buena vida”, se están conformando como el fin en sí mismo, olvidando aquello hacia lo que deberíamos ir: una vida mejor para todos/as. Augé señala que en el momento actual estamos asistiendo a una reconfiguración y posicionamiento internacional de las relaciones de poder a una nueva escala, proceso interrelacionado con la (re)producción de determinados medios. Los Estado-nación han perdido protagonismo, siendo sustituidos por las grandes urbes y las grandes corporaciones (Augé, 2014). En este marco, existe, también, la oportunidad para considerar otros medios invisibilizados, hasta hace poco tiempo, por unos contextos nacionales homogeneizantes.

En Ecuador y Bolivia, podemos observar una diversidad de formas “distintas” de desarrollo aglutinadas -como hemos visto con anterioridad en este trabajo-, en un Buen Vivir y un Convivir Bien que tratan de posicionarse como una alternatividad al modelo desarrollista tradicional. Sin embargo, incluir la heterogeneidad de significados que pueden contener tanto el Buen Vivir como el Convivir Bien en una sola concepción teórica lleva a invisibilizar la diversidad de realidades que componen los pueblos indígenas de Ecuador y Bolivia más allá de su circunscripción constitucional. Del mismo modo, existe un espacio en disputa entre la aplicación práctica de los principios incluidos en estas concepciones teóricas y los contextos de Estado-nación en los que se enmarcan de difícil gestión. Con un proyecto en construcción y en expansión continua¹⁸⁵, estos modelos “alternativos” más que ofrecer propuestas realmente alternas, han conseguido invisibilizar, en pos de un imaginario y unas prácticas comunes, una multiplicidad de experiencias locales de “buena vida”. Aunque existe una fuerte crítica al etnocentrismo de considerar estas concepciones teóricas como parte o derivadas de construcciones occidentales, ignorar el contexto histórico andino, la ciudadanización indígena y su ventriloquía adaptativa (Guerrero, 1994) y la colonialidad -y occidentalización- existentes en todas sus estructuras -incluidas las de los pueblos originarios- (Dussel, 1992, 1998; Mignolo, 1995, 2003, 2007; Mignolo y Escobar, 2010), nos haría caer en un error hacia el otro lado, imbuyendo de una pureza y ancestralidad esencialista a un pensamiento andino también (re)construido y (re)vitalizado:

¹⁸⁵ Puede observarse una intención constante de “exportar” el modelo del Buen Vivir ecuatoriano y su cambio de la matriz productiva.

En esta perspectiva, absorber el *sumak kawsay* ancestral dentro de una categoría conceptual híbrida, resultante de una mezcla con los productos teóricos occidentales –esencialmente antropocéntricos y, según algunos autores, incompatibles con los principios fundamentales de la filosofía andina–, podría considerarse como una especie de “prepotencia intelectual” que aumenta el riesgo de tratar el “vitalismo andino” como un “apéndice folclórico del socialismo posmoderno” o de estandarizar las distintas concepciones del buen vivir, incluso las occidentales, dentro de un único contenedor abstracto que luego llevaría a usos circunstanciados o manipulados (Oviedo, 2012: 77-80). Aunque esta operación haya ya tenido lugar al elaborar el neologismo buen vivir –antes y durante los procesos constituyentes–, el concepto se presta, por su propia naturaleza, a ser eventualmente redefinido o precisado en su sentido, dentro de procesos dialógicos y participativos. (Belotti, 2013:46)

Por ello, es necesario repensar ambos constructos: sus orígenes, su desarrollo y sus influencias, para poder tener una visión integral pero, a su vez, muy clara de la composición de cada una de sus partes. A partir de esto, resulta fundamental hacer un ejercicio decolonizador que reconozca los bordes culturales difusos que se entremezclan -teniendo en cuenta el dinamismo de las culturas-, pero que no implique una desvalorización de los aspectos culturales transnacionales incorporados -a veces asimilados-, ya que forman parte, apropiadamente -a través de un largo proceso de apropiación y reformulación- de las culturas andinas ecuatorianas y bolivianas.

Acercándose a estas culturas, puede observarse que, en ambos países existen ejemplos de Buen Vivir y de Convivir Bien en ámbitos locales que han surgido conformando lugares donde actores/as políticos, económicos y sociales han participado activamente en el desarrollo de ese territorio (Lajo, 2011, 2008). Estos *lugares propios* se encuentran, en la actualidad, generando estrategias que les permitan seguir resistiendo en sus modos de vida dentro de un Buen Vivir o Vivir Bien nacional y de un sistema capitalista global.

Resulta complejo pensar que no existen influencias mutuas entre estos tres modelos de desarrollo que se conjugan en Ecuador y Bolivia, principalmente en los espacios urbanos, donde “no es posible que se den las condiciones para un Buen Vivir” (Entrevista a Alberto Acosta, expresidente de la Asamblea Constituyente, Quito, Ecuador, 2014). Sin embargo, y teniendo en cuenta que: “el desarrollo de las sociedades abarca un conjunto de dimensiones propias de la complejidad del ser humano” (Arocena, 2001:221) y su entorno, es posible observar los aportes de la dimensión cultural de los pueblos originarios al buen avance del mundo tanto en los espacios rurales como en las ciudades. En este sentido, esta dimensión cultural

originaria -a pesar de su construcción-, va a impactar de una forma notable en esferas como la económica, relacionada con la creación, acumulación y distribución de la riqueza generada; la político-institucional, referida a la gobernabilidad y la contribución del sector público en el desarrollo del territorio; la ambiental, atribuida a la gestión adecuada de los recursos naturales y, especialmente, la sociocultural, en aspectos como la buena vida y nuevos espacios comunitarios.

Siguiendo esta línea de pensamiento, en la ciudad de Cuenca, en Ecuador, la migración campo-ciudad (Herrera y Martínez, 2002) ha atraído a muchos hombres y mujeres de los pueblos originarios que se han asentado en diferentes partes de la ciudad y se han ocupado en diversas actividades económicas, políticas y sociales. A pesar de haber constituido (y constituir en la actualidad) un gran esfuerzo de convivencia como consecuencia de multitud de formas de discriminación y exclusión que siguen afectando a estas personas de origen nativo, cada vez existe una mayor visibilidad e integración (aunque queda aún mucho trabajo a este respecto) en los distintos ámbitos de la ciudad. Cuando se da esta convivencia, existen experiencias e intercambios muy interesantes entre personas indígenas y no indígenas que se acercan más a formas de buena vida, que las que se publicitan a todo bombo y platillo y que, una vez dentro, responden a las mismas directrices desarrollistas hegemónicas.

Una de estas prácticas son las mingas. En Ecuador *minga* es un término referido al trabajo no remunerado en beneficio de una comunidad o familia realizado por un grupo de personas (vecinos/as, amigos/as, familiares) que no reciben un beneficio particular directo (Montes del Castillo, 1989), pero que implica una reciprocidad futura (Mauss, 2009 [1925]). Etimológicamente, la palabra *minga* viene del quechua *mink'a* palabra que ciertas comunidades andinas utilizaban para denominar al trabajo agrícola colectivo realizado en beneficio general de la *tribu* (Gobierno de Cuzco, 2005:324). Asimismo, según el diccionario de la Real Academia de la Lengua, la palabra *minga* (*mink'a*) posee dos acepciones: la primera se refiere a una reunión de familiares, amigos/as y/o vecinos/as para llevar a cabo un trabajo gratuito conjuntamente, mientras que la segunda hace referencia al trabajo agrícola colectivo y gratuito con fines de utilidad social que se menciona en el diccionario del gobierno cuzqueño (DRAE, 2014).

Aunque su origen se adscribe a un espacio rural e indígena, la *minga* es una de las formas más extendidas de trabajo comunitario en la actualidad, tanto en el ámbito rural como en el urbano (Espinoza, 2000). Es una práctica en la que participan personas de

cualquier origen étnico y que se articula desde espacios y lugares específicos (barrial, interbarrial, parroquial), respondiendo a una necesidad concreta (seguridad, servicios, festividades). A pesar de estar convirtiéndose, cada vez más, en una práctica institucionalizada que ve en estas experiencias una forma muy sencilla y, sobre todo, barata, de paliar algunas deficiencias existentes y hacer “publicidad” de su actuación política:

Durante la mañana y tarde de este sábado 8 de enero se realizó el lastrado, mantenimiento y conformación de cunetas de las vías de acceso al Barrio Pan de Azúcar, calle No. 5 - San José de Balzay, Bellavista – Zizho, Guariviña, Quillopungo- Centro Parroquial Victoria del Portete, Barrio Nuevos Horizontes; la conformación de áreas verdes, limpieza, siembra de plantas en los barrios Av. Del Chofer, Yanaturo, Cdla. Ferroviaria y en el Asilo de Ancianos “Cristo Rey”. Actividades que contaron con la presencia del Alcalde de Cuenca, Paúl Granda López, quien recibió todo el respaldo de los moradores de varios sectores quienes al igual que la señora Isabel Torres, Presidenta del Barrio Yanaturo Bajo manifestó: “Con mucha alegría y entusiasmo le recibimos Señor Alcalde, porque Usted siempre ha tenido oídos para nuestras peticiones”, dijo Torres; al momento que 84 familias colaboraban para la apertura de una vía, que para muchos significa el comienzo de una vida digna [...] (Municipalidad de Cuenca, nota en prensa digital¹⁸⁶, Cuenca, Ecuador, 2013)

La *minga* sigue conservando unos preceptos que acercan a las poblaciones urbanas la forma tradicional de los pueblos originarios de entender y realizar trabajos productivos y reproductivos para un bien común fuera de las lógicas capitalistas. Tras la convocatoria del evento, la movilización y la organización del mismo se convierte en una fiesta en la que se comparten valores y sentimientos como la solidaridad ya que existe una creencia de que ayudando a las y los demás, se favorece a uno/a mismo/a, por el bien común que representa; el compañerismo, porque el esfuerzo, el trabajo y el tiempo invertido es menor entre varios/as; el mismo hecho de compartir como consecuencia de la larga interacción de quienes acuden a la llamada de la *minga* y que llevan sus alimentos que son compartidos en una mesa común para todos/as; el sentido de colaboración entre las y los presentes; y, un sentido de vinculación con el territorio. Estas *mingas* se han apropiado de los espacios urbanos acercando campo y ciudad en una lógica de colaboración recíproca. Prácticas habituales de economía familiar y vecinal asociadas tradicionalmente con los ámbitos rurales son reproducidas en la ciudad rompiendo la dualidad rural-urbano para componer lugares de “rururbanidad”

¹⁸⁶ <http://www.cuenca.gov.ec/?q=node/9458>

que muestran una experiencia plausible de responsabilidad territorial (Massey, 2004) fuera del razonamiento capitalista.

En Cuenca, Ecuador, participar de estas prácticas se ha convertido en una cotidianidad compartida entre personas de la ciudad y de las parroquias rurales muchos fines de semana. Más allá de la adscripción a un origen “agrario” -que aún mantiene-, la *minga* se ha diversificado apropiándose de nuevos lugares de acción. En la Atenas del Ecuador resulta fácil observar cómo un grupo de vecinos se reúne para coordinar *mingas* de seguridad, limpieza, construcción, arreglo de propiedades o cualquier otra necesidad que se identifique: “Mírelo no más, así es más rápido, y no es tan cansado si es una sola arreglando [...] hay que agradecer, claro, y hacer otrito día por cualquier otra cosa, claro, venimos no más, por todos... como no viene el municipio” (Entrevista a Rosa, kichwa, empleada doméstica, minga popular para adecuación de vía de acceso a viviendas en parroquia rural de Cuenca, Cuenca, Ecuador, 2013).

Asimismo, la celebración de *mingas* de carácter agrícola en forma de pequeños mercados o ferias de productos agroecológicos, es una práctica recurrente en lugares privados acordados¹⁸⁷ que no tiene apenas costo para las y los productores y es un reclamo añadido para la afluencia a estos espacios privados que, generalmente, son restaurantes, galerías de arte o incluso, residencias privadas: “No, no, se paga entre todos, pero es poco, no es mucho, vender en el mercado no se puede, ¡uy!, quieren cobrar más de lo que uno vende, y así no, no se puede y uno busca con toditos los compañeros otros sitios como este [...] se vende bien, más o menos, se vende, pero podemos vender” (Grupo focal 1, Mauricio, campesino mestizo, mercado agroecológico en el restaurante República Sur, Cuenca, Ecuador, 2013).

La apropiación de estos lugares, en principio ajenos a estas prácticas y desasociados de estas identidades, son capaces de resignificar lo que Augé ha llamado los “no lugares” de la sobremodernidad (Augé, 2000 [1992]), proporcionándoles un nuevo sentido. Son espacios en los que la posmodernidad da paso a una transmodernidad que nos muestra, irónica, como aquellos/as a quienes se ha invisibilizado y minusvalorado, siguen poseyendo -a pesar de los intentos por destruirlo-, la forma de resistir los procesos de desigualdad que conlleva el sistema de producción capitalista. Aquellos/as

¹⁸⁷ Las mañanas de domingo se celebraba un pequeño mercado agroecológico en la terraza de un bar-restaurant llamado República Sur en Cuenca, propiedad de dos españoles. En este mercado, además de vender productos agrícolas, se realizaban curas y remedios con medicina natural.

denominados minorías analfabetas y subdesarrolladas son quienes nos enseñan, compartiendo parte de su modo de vida, las verdaderas alternativas al desarrollo:

Mire no más, puede probar unito si desea, tiene un sabor totalmente distinto del que usted pueda comprar mismo en el mercado allá en el 10 de agosto. Ya compran mucho a Chile, con veneno que le echan, es puro veneno... ya no respetan lo de aquí... hay que tener de todo, todo el tiempo y eso no es... la Pachamama tiene sus tiempos, su frutos... deliciosos... pruebe, pruebe [...] y nos provee... y si lo hacemos con sus tiempos, la madre tierra nunca nos hará pasar hambre, ella se ocupa de nosotros... pero así como lo hacen ahorita, no, así vamos a pasar mucha hambre [...] (Grupo focal 1, Pepe, agricultor quechua, feria de economía solidaria “la Minga”, Redesol, Cuenca, Ecuador, 2013)

No obstante, estas prácticas están siendo caracterizadas, una vez más, dentro de las “lógicas no desarrollistas del desarrollo”. Es decir, existe una imperiosa necesidad de categorizar cada experiencia como una *alternativa medible, impactante y sustentable* que demuestre su *alternatividad*. Para ello, paradójicamente, prácticas locales como la minga en Ecuador son descritas con los adjetivos más convenientes al desarrollo. Experiencias de autogestión local que se cubren con la fórmula global de la equidad, la sostenibilidad y la calidad de vida. Son los mitos comunes a alcanzar tanto por un “desarrollo” como por un “no desarrollo” y que se apoyan para conseguirlo en:

[...] un proyecto común que combina el crecimiento económico, la equidad, la mejora socio cultural, la sustentabilidad ambiental, la equidad de géneros, la calidad y el equilibrio espacial, sustentados por procesos de democracia participativa y concertación de los diversos agentes de un territorio con el objetivo de elevar la calidad de vida de las personas y familias que habitan dicho territorio, contribuir al desarrollo del país [...] y enfrentar adecuadamente los retos de la globalización y las transformaciones de la economía internacional. (Enríquez, 2008:13)

Y no solo esto, sino que las instituciones del desarrollo presentan estas experiencias locales y familiares como la solución “novedosa” a los problemas del hambre y de la pobreza, cuando sus respectivas políticas, se han encargado muchas veces, de acabar con estas prácticas por considerarlas atrasadas e improductivas: “la agricultura familiar es la “columna vertebral” para erradicar el hambre y la pobreza en Latinoamérica y el Caribe” aunque se enfrenta a “retos significativos” (Ignacio Rivera, coordinador subregional para Mesoamérica de la FAO, discurso de inauguración del Primer Encuentro Centroamericano y de República Dominicana sobre agricultura familiar, San

Salvador, 2014). En este sentido, parece una cruel burla que la propuesta actual implique regresar a un estadio previo de economía familiar sistemáticamente erosionado y convertido en pobreza generalizada.

En el caso de la ciudad de Sucre, en Bolivia, la *minga* también es una práctica común presente en la cotidianidad de la ciudad. Estas mingas son realizadas, principalmente, por las distintas cooperativas constituidas, llamando la atención en la ciudad Blanca, la implementación de la *minga* en espacios digitales como la televisión (minga informativa) y las nuevas tecnologías (TIC's). La apropiación de este lugar digital se imbuje de una notable fuerza simbólica al interconectar dos espacios aparentemente antagónicos mundo rural y tecnología. En esta línea -aunque señalando su fuerte institucionalización-, se encuentra el programa TIC-Bolivia en el que se enmarca el proyecto RED TIC AOPEB bajo la responsabilidad de la Asociación de Organizaciones de Productores Ecológicos de Bolivia (AOPEB) que trata, desde el año 2001 de facilitar el acceso a la información del sector Ecológico a través de medios digitales (AOPEB, 2014). Este proyecto cuenta con varios telecentros en la ciudad de Sucre y sus alrededores donde se ofrece una capacitación continua (gratuita) a las personas que lo deseen en relación a la producción ecológica: “aprendes mucho de como trabajar las semillas y la tierra y sana, porque le dicen a uno como hacer para no usar productos para las plagas [...] sí, yo creo, yo sí creo que sea más sano, sea mejor, pero yo no sabía esto antes [...]” (Entrevista a Paco, agricultor yampara, usuario de la oficina ACLO, Sucre, Ecuador, 2013).

A pesar de su citada institucionalidad e incluso de su financiación inicial a través de las organizaciones de cooperación internacional, este proyecto ha sido implementado en numerosas ciudades, pueblos y comunidades de Bolivia (y de otros países) incorporando los preceptos de la *minga* a una forma de educar y transmitir “globalizadamente” acerca de los beneficios de una producción orgánica de alimentos. En este sentido, un instrumento de la globalización como es internet, es “contrausado” para difundir modos alternativos de subsistencia:

Aquí les proponemos abandonar, digamos, esas formas de producción sin ningún valor añadido. No tienen valor añadido de salud, de bienestar, ni siquiera, la mayor parte de las veces, de dinero [...] les enseñamos a producir para sí mismos, digamos, y para vender o cambiar un buen producto [...] aprenden muy rápido, el trabajo es, más que nada, *concientizar*, de hacerlo. (Entrevista a Mariano, blanco, técnico formador de la oficina ACLO, Sucre, Bolivia, 2014)

En este tipo de no-lugares (Augé, 2000 [1992]) apropiados por personas de pueblos originarios del espacio rural, como es internet, el significado que se constituye es caracterizado como indígena y, a su vez, como parte de una sobremodernidad (Augé, 2000 [1992]) entrelazada. Aquí lo indígena abandona su categorización de tradición, ancestralidad y rusticidad para presentarse como una identidad dinámica y estratégica que es capaz de aportar alternativas y de compartir sus experiencias locales en una esfera global: “con el choclo, igualito, siembran, siembran, y ahorita hablamos de como mejorar la tierra, con las... ¡lombrices! [...] es mi “panita”, en Ecuador, y nunca nos hemos visto... pero hablamos no solo de la tierra por el internet, también de nuestras cosas... nuestras cosas importan a la tierra” (Entrevista a Emiliano, agricultor quechua, usuario de la oficina ACLO, Sucre, Bolivia, 2013).

Otro ejemplo de esta apropiación del espacio digital lo encontramos en la fundación Minga Digital, proyecto de desarrollo local que, con fondos derivados de la responsabilidad social corporativa (RSC) de empresas bolivianas, ofrece formación en conocimientos informáticos a estudiantes, profesorado y familiares:

Minga Digital y sus empresas asociadas, han desarrollado un proyecto que consiste en proveer de recursos y conocimientos generales sobre el uso adecuado de la informática en los procesos de enseñanza y aprendizaje en colegios de la red pública. El mismo ya se ha implementado en más de veinte unidades educativas en el área metropolitana de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, atendiendo un universo de cerca de diez mil alumnos y profesores, aplicando el Modelo de Integración a las Tecnologías de Información y Comunicación (MIT) con excelentes resultados. Éste es un modelo académico-social integral que incorpora metodologías, recursos y conocimientos que mejoran los procesos de enseñanza y aprendizaje, aplicando el potencial de la informática en la educación. La propuesta educativa contempla la capacitación en informática a docentes y alumnos, la integración de la familia y la comunidad al proceso de capacitación y especialización, el desarrollo de proyectos educativos. Además de instalar sin costo alguno la red de computadoras, el modelo logra que todos los profesores del colegio aprovechen estas herramientas para hacer más efectiva la enseñanza de las diferentes materias, y así la comunidad escolar se desarrolle plenamente en conocimiento y mejore sus perspectivas futuras. (Fundación Minga Digital, 2014)

Estas prácticas son las que nos abren las puertas a una sintonía con otros procesos, otras vivencias y otras realidades culturales a lo largo del mundo, vigentes desde hace mucho tiempo atrás pero invisibilizadas en su estricta adscripción a lo local: “mi mami nunca había usado uno, ni móvil tenía... pero ahorita viene y aprende a leer mejor y le enseñan por internet [...] viene un ratito... porque tiene mucho “laburo”... pero está

feliz, quiere cocinar platos... almuerzos de otros sitios pero como se hace aquí [...] ella nunca ha viajado, mi mami, pero con las computadoras ve otros sitios, está feliz [...] (Entrevista a Azucena, estudiante aymara, usuaria del telecentro del programa educativo de la Minga Digital en sucre, Bolivia, 2013)

Alejándonos de postulados teórico-políticos e intentando profundizar en el análisis de las experiencias, puede observarse que este Buen Vivir y este Convivir Bien van a compartir elementos comunes con otras formas de búsqueda de una buena vida en otras culturas. Eso significa que existen muchas partes del mundo donde la humanidad se está conectando para buscar alternativas. Ese puede ser un camino para crear ideas globales, que se concreten en espacios locales e ideas locales que se transmitan globalmente. La clave, como siempre, es la participación en esta creación de ideas, y las formas y medios de compartirlas.

VII.2. La (re)interpretación de las prácticas desarrollistas: el (re)planteamiento de la etnicidad lejos de concepciones estáticas o discursos híbridos homogeneizadores

Si se observan las primeras acepciones del término *interpretar* que ofrece el Diccionario de la Real Academia Española, encontramos que dicha palabra alude a: “1. tr. Explicar o declarar el sentido de algo, y principalmente el de un texto. 3. tr. Explicar acciones, dichos o sucesos que pueden ser entendidos de diferentes modos. 4. tr. Concebir, ordenar o expresar de un modo personal la realidad (DRAE, 2014). Tradicionalmente, este ejercicio de interpretación de las prácticas desarrollistas ha creado una realidad creíble y exportable, como modelo, a la mayor parte del mundo. En este modelo de desarrollo, las estructuras hegemónicas que dirigen el avance político-económico del mundo han persistido, siendo eventualmente revestidas de matices adecuados a cada contexto. De este modo, el desarrollo de los pueblos originarios ha pasado por momentos de desarrollo sustentable, etnodesarrollo o desarrollo endógeno (Escobar, 1996; Rist, 2002; Palenzuela, 2009; PNUD, 2010; Bretón, 2010), que han pretendido poner el énfasis en la propia agencia de los pueblos “a desarrollar”, pero que, sin embargo, se ha visto en demasiados ejemplos, que esta agencia no se refería a una autodeterminación real, sino sujeta a una agenda internacional que marca los pasos a seguir.

La agenda actual sigue mirando hacia un desarrollo de tipo endógeno, donde la contraparte participe del proceso de avance desde el principio. No obstante, sujeto este proceso a unos montos determinados y a unos tiempos concretos, siempre insuficientes, la realidad que se conforma responde más a unos resultados inconclusos, donde la participación no ha sido integral y donde se cierran los procesos “como se puede”, para poder presentar los respectivos informes y medios de verificación que confirmen el “éxito” del proyecto. En esta agenda actual, el territorio se está erigiendo como un factor muy importante a tener en cuenta:

[...] la pertenencia a un territorio es determinante para que se puedan llevar a cabo proyectos comunes de desarrollo local. La forma de vida histórica, costumbres, valores, etcétera, conforman el nivel de conciencia de la colectividad, los impulsa creer en sí mismos, potencia sus mejores capacidades que les permitirá incluirse en un proyecto común. En el territorio se encuentran “una estructura productiva, mercado de trabajo, capacidad empresarial y conocimiento tecnológico, recursos naturales e infraestructura, un sistema social y político, una tradición y cultura [determinados]”. (Vázquez, 2000:96)

Siguiendo esta línea, pero realizando un giro decolonizador (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Mignolo, 2007; Quijano, 2007) en una reinterpretación de las prácticas de desarrollo y de la gestión territorial, es necesario alejarse de la cuantificación y la homogeneización para facilitar un aprendizaje, un intercambio y una réplica adecuada de la diversidad de experiencias existentes en los diferentes territorios del Buen Vivir y del Convivir Bien:

Las experiencias locales...yo creo una cosa, es el segundo punto que planteaba, es que este buen vivir no puede desarrollarse si no es como sistema. Entonces, vos puedes desarrollar algunos puntos, algunos elementos, pero a la larga estos elementos se te quedan cortos, no son sostenibles porque no están anclados en los otros elementos. Entonces, vos tienes experiencias participativas interesantes, tienes experiencias de desarrollo económico local interesantes en esos ámbitos; tienes experiencias también de control de espacios de territorio en términos de cuidado a la naturaleza que pueden ser interesantes; pero todo eso no está articulado y, por ejemplo, yo no conozco... puede haber, porque que yo no conozca no significa que no haya gobiernos locales que asuman el buen vivir como sistema de gestión de su territorio. Entonces, solo hay elementos aislados. Necesitamos articulación. (Entrevista a Patricio Carpio, sociólogo ecuatoriano participante en la conformación de la Constitución ecuatoriana del 2008, Cuenca, Ecuador, 2014)

Una articulación que es posible a través de los actuales medios de comunicación y la tecnología existente. Sin embargo, retomando las ideas de Augé, es necesario que estos medios sigan siendo medios para alcanzar fines y no fines en sí mismos que conformen la identidad y los modos de relacionarse (Augé, 2000 [1992]). Para alcanzar una articulación integral es necesario, en primer lugar, recuperar muchos espacios desapropiados y resignificarlos mediante una apropiación simbólica para construir nuevos lugares y prácticas que permitan dar vuelta al contradesarrollo¹⁸⁸ ejercido durante más de quinientos años y que den nuevos sentidos a estos lugares:

[...] el buen vivir es un concepto, un sistema y una política en disputa, que por ahora, digamos, que nos han arrebatado los que tienen el poder, y lo han lavado, así como un narcotráfico lava el dinero sucio, este gobierno ha lavado el buen vivir de su parte potencial, transformadora, y lo han dejado la parte funcional, ¿no? Entonces, pienso que puede ser recuperado, y quienes tendrían esa posibilidad siguen siendo, creo yo, básicamente el movimiento indígena. Y lo que podría llamar, aunque todos, cuando yo digo esto todo el mundo me dice: “¿y dónde está?”; yo digo, una nueva izquierda latinoamericana. Esa nueva izquierda latinoamericana que considera, primero, la democracia como sustento, la democracia participativa, y segundo, el tema de la relación ambiental. Y de ahí, los otros temas para trabajar en el tema económico, político, social, etcétera, pero que parta de esa visión, ¿no?, y que recoja esos elementos de plurinacionalidad, de derechos colectivos. (Entrevista a Patricio Carpio, sociólogo ecuatoriano participante en la conformación de la Constitución ecuatoriana del 2008, Cuenca, Ecuador, 2014)

A partir de la apropiación y resignificación de estos lugares puede comenzar a reconstruirse la identidad de los pueblos originarios, fuera de las categorías homogenizantes, en relación a sus propios procesos históricos y a las interrelaciones e interacciones que ello ha generado. La intención es salir de la representación de minoría étnica, de subdesarrollados/as o de subalternos -entre otros- y conformar una identidad con agencia propia en los procesos vividos y que no quede homogeneizada dentro de un Buen Vivir o un Convivir Bien, sino en una pluralidad de los mismos.

¹⁸⁸ El contradesarrollo hace referencia aquí a la concomitancia resultante de ejercer un desarrollo que genera riqueza en unos espacios, pero que, necesita de otros para generarlos donde crea pobreza e imposibilidades de agencia. Estos territorios no son subdesarrollados sino contradesarrollados, de este modo nunca podrán desarrollarse. No obstante, la idea es profundizar en los espacios de contradesarrollo y recuperar las estrategias de las poblaciones -en el contexto de esta investigación, especialmente pueblos originarios-, y darle la vuelta a las acciones impuestas de desarrollo en pos de alejarse lo más posible de las necesidades desarrollistas ya que, con esta lógica de contradesarrollo, cuanto más cerca crean estar de alcanzar este progreso, más lejos se encontrarán. Así, estas acciones prácticas de contradesarrollo estarán imbuidas de un carácter simbólico insurgente que posibilite abrir espacios dentro de los lineamientos hegemónicos y poner en entredicho su actuación (Gracio y Bidegain, 1992:136).

En algunas ocasiones, el proceso que se enuncia como una alternatividad o un cambio de experiencia, no consigue cumplir con las expectativas puestas en él, pero, a pesar de todo, se convierte, al menos discursiva y representacionalmente, en un constructo que articula buena parte de la realidad en un contexto y un tiempo determinado. En este sentido, en relación al debate existente sobre el Buen Vivir y el Convivir Bien, la esperanza de encontrar una alternativa a los sistemas hegemónicos ha llegado a conformar una sacralización de esta idea de alternatividad donde todo se articula como parte de estos dos relatos. Esta inclusión y homogeneización ha generado una invisibilización de muchas experiencias que han quedado al margen de estos dos proyectos integradores de alcanzar una buena vida. Sin embargo, esta inicial ocultación -coincidente con la adscripción o no a los planes de los respectivos gobiernos-, está adquiriendo, cada vez con mayor intensidad, una renovada importancia, al estar revelándose como experiencias capaces de sobrevivir y resistir a dos globalidades diferentes, una exógena -de carácter occidental-, y otra endógena -de carácter occidentalizador-. Esta capacidad de supervivencia y de resistencia muestra la fortaleza de estas prácticas alternativas capaces de superar las imposiciones transnacionales y las coerciones nacionales para erigirse como una respuesta local y/o regional concreta a problemáticas específicas, lejos de concepciones generalistas y homogeneizadoras que muchas veces, al intentar plantear soluciones en niveles micro y mezo, se revelan como inoperantes. La visibilización de esta inoperancia, hace resurgir voces que apelan por un avance reflexivo de los medios utilizados, por una interacción entre las distintas experiencias y por recuperar “lo mejor” de cada práctica en la construcción de una alternativa por y para la gente que tenga “los pies, las manos y el corazón en la tierra” (Grupo focal 3, Paulina, kichwa, agricultora de productos orgánicos, Cuenca, Ecuador, 2013):

En el tema de economía social y solidaria se está entendiendo como proyectos subsidiados a los pobres para que se incorporen al mercado. Y entonces, hacen proyectos al mejor estilo de las ONG's. Y les incorporan al sistema de créditos, mercado, producción, etc., ¿no? Y además, el tema de monocultivos y... o sea, todo lo contrario. Solo por señalarte sus elementos y mostrarte cómo... nada que ver en relación de políticas públicas orientadas al buen vivir. Y lo que sí te podría decir, porque...es que este gobierno, y bajo el discurso del Buen Vivir, lo que ha hecho es, y lo que está trabajando es, una primera línea. Pero, ¿qué es una primera línea universal? Es una primera línea común a todo sistema. Por ejemplo, el tema del acceso a la salud, el acceso a la educación; este tipo de cosas, que son globales y que la social democracia o cualquier partido liberal podría hacerlo.

Entonces, eso no es algo específico del Buen Vivir. Sin embargo, se podría decir que mucho de ello sí es una base para desde ahí elevarse al Buen Vivir. Pero no es condición *sine qua non* de una línea. (Entrevista a Patricio Carpio, sociólogo ecuatoriano participante en la conformación de la Constitución ecuatoriana del 2008, Cuenca, Ecuador, 2014)

Un problema recurrente cuando nos aproximamos al *Sumak Alli Kawsay* o al *Suma Qamaña* –profundizando en sus cosmovisiones de origen, no estrictamente en su operacionalización como Buen Vivir o Convivir Bien–, reside en que, incluso las personas más cercanas a estas formas de vida, siguen adecuando mediante una ventriloquia (Guerrero, 1994) representaciones y prácticas para comunicar y hacerse entender. El antropólogo aymara Cancio Mamani en un trabajo previo a la enactuación del *Suma Qamaña*: “Inkillkuna. Cuatro caminos o métodos” (1998), ya hablaba en Bolivia de tres pilares básicos: “Biodiversidad, Organización ancestral e Intercambio de tecnologías y conocimientos” y de cuatro caminos a seguir: “*Ayra, Ayni, Tinku* y *Jach’a*”¹⁸⁹ con una intencionalidad de “generar riqueza en la cabeza y en los bolsillos” para una vida buena (Mamani, 1998). Estos trabajos muestran la cercanía y la adaptación existente en las propias cosmovisiones indígenas y las teorías y prácticas desarrollistas antes incluso del surgimiento del *Suma Kawsay*, del *Suma Qamaña* o de sus Buen Vivir y Convivir Bien correspondientes.

No obstante, dentro de esa cercanía existen una multitud de formas diferentes de vivir la propia existencia y sus interacciones en el mundo. Ideas y experiencias que se interrelacionan y que tienen la capacidad de aportar y de enseñar otras maneras y otros modos de hacer y de gestionar las formas de vida en el territorio. Del mismo modo, hay una multitud de prácticas coloniales y precoloniales que solo permiten que una parte de la población situada en el territorio viva realmente bien:

El 60,6% de las mujeres en Ecuador ha vivido algún tipo de violencia. La violencia contra la mujer no tiene mayores diferencias entre zonas urbanas y rurales: en la zona urbana el porcentaje es de 61,4% y en la rural 58,7% [...] Las provincias con mayor porcentaje de violencia de género son: Morona Santiago, Tungurahua, Pichincha, Pastaza y Azuay mientras que Orellana, Manabí y Santa Elena son las provincias con menor índice de violencia contra la mujer [...] De acuerdo a la etnia, el porcentaje más alto que ha vivido algún tipo de violencia se concentra en la población indígena con el 67,8%. (INEC, 2012:1)

¹⁸⁹ *Ayra* (hacer dos cosas en forma simultanea o concatenada), *Ayni* (cooperación, complemento), *Tinku* (encuentro, competencia, centro) y *Jach’a* (autoestima, autovaloración) (Mamani, 1998).

Las cosmovisiones no están exentas de patriarcalismo, endocolonialismo indígena y religiosidad cristiana -a pesar de sus discursos igualitaristas-, y no realizar un ejercicio de reflexión y debate sobre ello -aceptando una supuesta premisa de ancestralidad “originaria” donde todo entra y todo vale-, está más cerca de un “relativismo cultural” que, más allá de formar parte de obsoletos debates teóricos, sigue ratificando sistemas de sumisión, humillación y violencia simbólica (Bourdieu, 1998) sobre las personas. Sistemas de poder que una antropología comprometida, no puede ignorar y no debe dejar de denunciar, del mismo modo que no puede analizarlo como un mito sino como un relato propio de la modernidad -supeditado a los relatos hegemónicos, pero relato en sí mismo- que es necesario, de igual modo, deconstruir. Las alternativas no están exentas de tener que hacer un ejercicio propio de reflexión y de reconocimiento profundo de sus representaciones y su praxis. Las experiencias de cambio podrán posibilitarse en estas condiciones, ya que, de otro modo, ¿cómo puedo decir que el *Suma Kawsay* o el *Suma Qamaña* son nuevos paradigmas para alcanzar una vida plena, en armonía y convivencia cuando las mujeres siguen siendo víctimas de una continua violencia machista, cuando ser quichua o aymara conlleva una serie de “privilegios” o cuando siguen existiendo brechas tan marcadas en la propiedad, gestión y control de los medios de producción que permiten una soberanía alimentaria real?

Tras lo expuesto anteriormente, es necesario preguntarse si existen prácticas dentro de este Buen Vivir y Convivir Bien que hayan realizado estos ejercicios de reflexión y representen verdaderos espacios de vida plena para todas y todos o si estos conceptos que pretenden una “integralidad” se quedan en un nivel superficial segmentario y parcial, desarrollando -al igual que los sistemas occidentales que critican-, homogeneizaciones que invisibilizan las realidades existentes, especialmente de las mujeres, protagonistas de las luchas y de los cambios pero relegadas siempre a una “otredad de la otredad” (Amorós, 1987).

Durante el trabajo de campo en las ciudades de Cuenca en Ecuador y de Sucre en Bolivia, los únicos espacios donde existían este tipo de experiencias se encontraban en organizaciones donde había mujeres *empoderadas* o en las propias asociaciones de mujeres, es decir, en espacios donde las mujeres sí habían realizado este ejercicio propio de reflexión y reconocimiento. No pude encontrar un Buen Vivir o Convivir Bien “integral” en las universidades, donde las profesoras, directoras o decanas debían

compaginar un asfixiante horario laboral con un trabajo doméstico¹⁹⁰ sin apoyo de su pareja; ni en los grupos ni organizaciones indígenas, donde la complementariedad significaba, en la mayoría de los casos, tener muy bien definido que la maternidad y lo doméstico está por encima de lo político; ni en los espacios institucionales, donde se compartía el agotador horario de las mujeres que trabajan en las universidades; ni en el campo, donde las mujeres siguen trabajando en las labores agrícolas y ganaderas, además de las obligaciones del cuidado y de lo doméstico y aún no son dueñas de absolutamente nada:

[...] en el mundo indígena son los *yachak* o *yache*, y son los intelectuales quien sistematizan el pensamiento indígena, pero no en abstracto, porque si vos vas a las comunidades, vos vas a encontrar bases. Por ejemplo, bases de reciprocidad, bases de complementariedad, vas a encontrar el sentido de comunidad y la vida *ayllu*, que son todas las relaciones de parentesco y de todos, vas a encontrar un montón de cosas. Nosotros, como externos, les encontramos sueltas, para ellos todavía hay nexos, pero evidentemente, y eso es así innegable, desde el momento en que se produce la conquista, también se produce la ruptura del ideal de comunidad, si es que lo hubo. Y entonces, de hecho en la comunidad se desestructuran un montón... se desestructura su sistema y se va acoplando a otras cosas. Lo que pretenden los intelectuales y todos los líderes indígenas del *Sumak Kawsay* es que la desestructuración de quinientos años que progresivamente viven, pueda, de alguna manera, reestructurarse en función de la continuidad histórica y actual. Ya no en un retorno, porque es imposible como vos dices, el tema del salario, el tema del consumo, los ingresos, el capital, la estratificación social, el género, las clases sociales que hay entre ellos todo. Es evidente. Entonces, por lo menos tratar de reconstruir su mundo para tener continuidad, porque no se van a mestizar naturalmente y van a desaparecer. (Entrevista a Patricio Carpio, sociólogo ecuatoriano participante en la conformación de la Constitución ecuatoriana del 2008, Cuenca, Ecuador, 2014)

Para alcanzar un Buen Vivir o un Convivir Bien integral es necesario realizar una reconstrucción de la identidad y de la cosmovisión indígena. Esta afirmación, parece, *a priori*, un atrevimiento antropológico, sin embargo, tras la tesis argumentada durante todo este trabajo, esta osadía teórico-metodológica tan solo se refiere a una idea que defiende que la identidad y la cosmovisión indígenas están, actualmente, tan interrelacionadas con una modernidad, colonialidad y desarrollo occidental; que ha sido

¹⁹⁰ Este trabajo doméstico, como comentaban algunas profesoras o directoras de proyectos en la universidad durante las entrevistas, consistía en levantarse a las cinco de la mañana, preparar la ropa para la familia, hacer el desayuno, llevar a las y los hijos a clase por las mañanas y dejar la comida “a medio hacer” para el mediodía e ir a la universidad. Seguía con recoger a las y los niños de las clases, terminar de hacer la comida y llevarlos a las actividades extraescolares. Volver a la universidad y tratar de estar en casa para la cena (esta era la parte más complicada, que muchas, tenían que delegar, no siempre al esposo, sino a alguna hermana, hija mayor o madre).

construida simultánea e interdependientemente -no hubiera podido existir la una sin “la otra”, por más que “la otra” haya sido una historia apenas narrada-; y que ha tenido que adaptarse obligatoriamente para poder ser escuchada a través de una ventriloquia (Guerrero, 1994) que ha borrado casi cualquier rastro de ancestralidad.

Esto ha generado que en nuestra América se cambie el modelo de producción material; es decir como producimos las cosas, lo cierto, para nuestra supervivencia material, la satisfacción de nuestras necesidades materiales e inmateriales. Y vemos que se nos han impuesto un proceso civilizatorio, una concepción de desarrollo basada en la acumulación y el consumo actualmente. Y, sobre todo, en una dicotomía que ha hecho el ser humano y la naturaleza, el ser humano dominando la naturaleza. Nosotros también lo hemos asumido, ¿sí?, también hemos visto que el modelo político de convivencia nos ha traído también una concepción de estado, una concepción de ciudadano, una concepción de estado generalmente vinculado a la nación y del ciudadano desde el punto de vista civil nada más. Y en esto podemos encontrar que también se produce una dicotomía entre lo público y lo privado. Entonces, las esferas de lo público nunca se mezclan con las esferas de lo privado [...] y también un modelo de sociedad, es decir, tenemos otros valores, se han incorporado en nuestra sociedad muchos otros valores, lo cierto, que también demuestra una dicotomía entre el individuo y la sociedad; y esto es algo interesante porque nosotros tenemos diferentes concepciones del individuo y la sociedad, que han estado en conflicto durante varias décadas [...] hemos visto, y han traído varias consecuencias obviamente, ¿no? Hemos visto que hay una concepción en la cual existen el individuo y la sociedad. Es una consecuencia de la suma de individuos. Entonces, ahí estamos hablando de un núcleo ético individualista en el cual la libertad es el bien más preponderante. Esto se ha manifestado en político, en un estado liberal. Esta forma, la forma más radical del estado liberal o de este núcleo ético individualista ha sido el neoliberalismo [...] la larga noche neoliberal. (Entrevista a Cipriano, profesor de jurisprudencia, universidad de Cuenca, Ecuador, 2013)

Por todo ello, las identidades indígenas deben ser reconstruidas, desde el interior, reflexionando sobre lo que significa ser herederos/as de los pueblos originarios y lo que significa, al mismo tiempo, esta identidad dinámica en los contextos actuales. Asimismo, a través de una recuperación de las estrategias y prácticas utilizadas a lo largo del tiempo para sobrevivir en este contradesarrollo impuesto, pueden construir respuestas que posibiliten microparadigmas articulados realmente alternativos a los modelos de desarrollo.

VII.3. La (re)apropiación del espacio de la producción sociocultural por parte de las culturas locales

No hay una sola forma de hacer las cosas. Partiendo de esta premisa, las culturas originarias pueden seguir caminos distintos para conseguir *ser* o *posicionarse* en el espacio de la forma que deseen. A pesar de que, durante todo el trabajo, se ha defendido la idea de que tanto la identidad¹⁹¹ de estos pueblos, como gran parte de su cosmovisión ha sido primero destruida y, después, construida en base a una modernidad, un desarrollo y una globalización homogeneizadora según los intereses dominantes de cada momento, también se ha tratado de mostrar que estos pueblos nativos han presentado formas de resistencia que han llegado hasta la actualidad y que pueden ser un camino para conseguir sus fines de autodeterminación y autogestión. Asimismo, como se ha señalado, este camino pasa por un amplio ejercicio de reflexión individual, comunitario e incluso como pueblo originario -quizás una de las problemáticas principales a las que se enfrentan-, ya que una gran dificultad para realizar este ejercicio es el disfrute de ciertos privilegios insertos profundamente en las comunidades y que se derivan en gran medida de un fuerte machismo, de un clasismo y de un endocolonialismo que ha preferido atacar a “los males de fuera que limpiar su propia casa primero” (Entrevista a Perla, lideresa indígena miembro de la organización SENDAS, Cuenca, Ecuador, 2013). En este sentido, apropiarse o reapropiarse de un espacio y llenarlo de significado a través de un *Sumak Alli Kawsay* o un Buen Vivir en Ecuador o un *Suma Qamaña* o un Convivir Bien en Bolivia no tiene ningún sentido si van a seguir reproduciéndose internamente las discriminaciones y violaciones sobre los derechos humanos que se denuncian hacia el exterior. De ahí que este ejercicio de reflexión sea imprescindible antes de apropiarse de un *espacio* y transformarlo en *lugar* y conformar todas las interrelaciones que, en el momento actual, se generan:

Así es que en la actualidad conceptualizamos el “espacio” como producto de relaciones, una complejidad de redes, vínculos, prácticas, intercambios tanto a nivel muy íntimo (como el del hogar) como a nivel global. Para mí esto es fundamental e implica, por una parte, que si el espacio no es simplemente la suma de territorios sino una complejidad de relaciones (flujos y fronteras, territorios y vínculos) ello implica que “un lugar”, un territorio, no puede ser tampoco algo simple, cerrado y coherente. Al contrario, cada lugar es un nodo abierto de relaciones, una articulación, un entramado de flujos, influencias, intercambios, etc.

¹⁹¹ Un tipo de identidad construida homogeneizada.

[...] Es decir que la especificidad de cada lugar es el resultado de la mezcla distinta de todas las relaciones, prácticas, intercambios, etc. que se entrelazan dentro de este nodo y es producto también de lo que se desarrolle como resultado de este entrelazamiento. Es algo que yo he denominado “un sentido global de lugar”, un sentido global de lo local. (Massey, 2004:78-79)

Más allá de un “sentido global de lugar” como señala Massey (2004) o de una “aldea global” como cita (McLuhan y Powers, 1993) es necesario trabajar en las estrategias oportunas para que este entramado de interacciones e interrelaciones que se producen en los espacios puedan ofrecer alternativas más allá de intereses político-económicos disfrazados de oportunidad y “buena praxis” que acaben por categorizar, de nuevo, los lugares apropiados:

[...] hay que tener en cuenta que estas reformulaciones conceptuales siempre han estado muy incrustadas dentro de compromisos políticos, en particular el proyecto de otorgar un sentido global a lo local fue desarrollado con el objetivo de minar los nacionalismos y los sentidos localistas exclusivistas. El ejercicio de conceptualizar el espacio y el lugar nos debe permitir una apreciación de la especificidad local (aunque reconceptualizada con términos nuevos) y al mismo tiempo facilitar una imaginación más abierta y más internacionalista. (Massey, 2004:79)

De esta manera, y siguiendo las ideas de Massey (2004), una alternativa para conceptualizar (y contextualizar) los espacios redefiniendo las relaciones de poder que se crean en su interior (y en sus relaciones con el exterior) debe reflexionar sobre la construcción jerárquica, hegemónica y lineal que *consienten* nuestros territorios y que priorizan una preocupación por lo que ocurre a nuestro alrededor sobre lo que sucede “un poco más lejos” y que nos exime, con esta justificación, de responsabilizarnos de una globalidad que nos afecta, a la que afectamos y de la que somos parte:

[...] en los países desarrollados tenemos una geografía de la atención y de la responsabilidad que se asemeja a las muñecas rusas: primero el hogar, luego la localidad y a continuación el país. Hay un entendimiento hegemónico –y una imaginación geográfica hegemónica– que hace que nos preocupemos y nos hagamos responsables prioritariamente de los que están más cerca. Es una “geografía de la responsabilidad social y política” que tiene dos características críticas: una que es territorial y otra que se extiende desde un origen local hacia lo global. (Massey, 2004:81)

Por ello, es necesario alejarse de postulados que invisibilizan la resiliencia y la agencia de los lugares “locales” en sus relaciones internas y externas y que niegan una

responsabilidad común de lo global y lo local -dentro de las relaciones de poder que se conforman-, a la hora de (re)articular los espacios de la sobremodernidad (Augé 2000 [1992], 1998) que ha generado el actual periodo de globalización y establecer medios a través de los que la participación, la toma de decisiones y la gestión a todos los niveles geopolíticos que sea consensuada y no quede supeditada a una construcción como el Estado-nación o a entidades supranacionales con una agenda desarrollista. Así, la autonomía de los pueblos originarios previos a la construcción del Estado-nación ecuatoriano y boliviano podrá ser una autonomía real y no estar enmarcada en una representación y unas limitaciones que coincidan con las fronteras nacionales:

Existe una política, y también una literatura académica, que plantea que lo importante en este período de globalización de corte neoliberal es “defender el lugar”; defender lo local contra la invasión (y siempre se percibe como invasión) de las fuerzas globalizantes. La gran mayoría de estos estudios provienen de investigaciones sobre el efecto de la globalización en lugares que experimentan dificultades debido a la globalización, ya sean en el tercer mundo o en el primero, y desde la perspectiva de tales lugares es verdad que las fuerzas de la globalización parecen llegar desde fuera, y que los lugares son “víctimas” de fuerzas externas. El lugar –lo local– parece ser víctima de lo global. Pero si el espacio se conceptualiza como resultado de prácticas y relaciones sociales, si los lugares son nodos de relaciones entrelazadas dentro de esta geometría –esta topología– de poder social y si se toma en serio que lo local y lo global se constituyen mutuamente, de eso se desprende que: 1) los lugares locales no son puramente ni productos ni víctimas de la globalización; 2) cada lugar representa una mezcla distinta, un entretendido de relaciones sociales dentro de las cuales un lugar puede tener una posición dominante, mientras que en otras relaciones tiene una posición más o menos subordinada; y 3) en algunos lugares la misma globalización neoliberal es producida, coordinada y orquestada. En efecto, son “lugares de poder”. (Massey, 2004:81-82)

No obstante, resulta imprescindible realizar el ejercicio señalado de reflexión y autoconocimiento para que esta responsabilidad situada en el presente, responda a un análisis diacrónico que entienda las relaciones que se han conformado históricamente y que rompa con las homogenizaciones de los binomios “norte-sur”, “desarrollado-en vías de desarrollo”, “occidente-resto del mundo”, “género”, “pobre-rico/a” e “indígena-no indígena” para construir las bases de un relato identitario propio que no siga dependiendo de construcciones ajenas. Desafortunadamente, parece que este ejercicio de autoreflexión solo fuera dirigido a las poblaciones tradicionalmente subalternas (incluyendo a poblaciones en el denominado primer mundo) y no a los lugares de influencia hegemónica y a su plantilla de expertos/as. En un momento en el que

asistimos a una pugna entre una construcción de la identidad mediante los “lugares-locales/espacios-nacionales/lugares-globales” existe una necesidad de repensar integralmente:

Lo que me preocupa es una especie de “exculpación” o de “exoneración” de lo local. En lugares donde se organizan elementos de la globalización neoliberal – como Londres y otros muchos lugares en Cataluña y España– lo importante es tomar responsabilidad de esta posición de poder. Hay dos filósofas feministas que han reflexionado mucho sobre la cuestión de “responsabilidad”. Se llaman Moira Gatens y Genevieve Lloyd y se interesan por la cuestión de la responsabilidad por el pasado (en su caso la responsabilidad de los blancos en Australia por la historia de opresión a los indígenas). En su libro *Collective Imaginings* escribieron: “Al entender cómo nuestro pasado continúa en nuestro presente entendemos también las exigencias de la responsabilidad por el pasado que llevamos con nosotros, el pasado en el que nuestras identidades se forman. Somos responsables por el pasado no debido a lo que hemos hecho, como individuos, sino debido a lo que somos.” Es decir, una responsabilidad hacia estas relaciones a través de las cuales se construyen nuestras identidades. Y mi pregunta es: ¿esta dimensión temporal (histórica) de la responsabilidad por el pasado, se puede traducir en lo espacial (en lo geográfico) y en el presente? Porque igual que “el pasado continúa en nuestro presente” también lo lejano se entrelaza en nuestro lugar “local”. (Massey, 2004:82)

Es decir, tomar conciencia de que los privilegios de unos/as son las violaciones de libertades y derechos de otros/as; comprender que quienes han construido los relatos históricos han erigido una categorización de las diferentes partes y sujetos que conforman la realidad, que participan de un discurso y una praxis que les posicionan de una determinada manera en las relaciones recíprocas que se generan; y, entender, que no una, sino varias formas de apropiarse de los lugares y darles un nuevo sentido son posibles. Un nuevo significado que surja del análisis del pasado y de la intencionalidad de hacer un mundo donde todas y todos puedan tener una buena vida.

En ese sentido nosotros tenemos que hacer antes que nada una análisis del contexto histórico de nuestra vida en sociedad, nuestra convivencia, nuestra vida en sociedad como hemos aprendido en lo que podemos identificar que ha sido el desarrollo de nuestra naciones de la lationamérica, lo cierto, es que ha habido siempre una estructura de dominación, está diciendo un cierto orden civilizatorio de las cosas; es decir, que ciertas normas son, creo, que aplicables a toda la humanidad, lo cierto, y que esa visión es del orden civilizatorio tiene ciertas caracterisitcas, ¿no?, como es el eurocéntrico [...] En realidad, en Lationamerica justamente se está discutiendo toda esa nueva visión, esta estructura de dominación y actualmente en Latinoamerica están nuevos pensadores, nuevos filósofos, nuevos juristas, lo cierto, que tienen un pensamiento crítico, que

empiezan a criticar esta estructura de dominación, este orden civilizatorio, que se da por un motivo histórico, lo cierto, que es justamente la colonización [...] desde la colonización nuestra América, lo cierto, nosotros somos consecuencia de esa colonización, nos enfrentamos a una destrucción, un homicidio; nos enfrentamos a la destrucción de las bases materiales, de las formas de producción de las primeras comunidades que se asentaron en nuestra América [...] también de la destrucción de las bases políticas, es decir, de las instituciones políticas que dominaban en aquel entonces nuestra América. Y también las bases culturales. Se van eliminando símbolos, cosmovisiones, representaciones, valores, lo cierto; y se van poniendo otros tipos de valores, otras representaciones. El ejemplo, podemos ver esta ciudad de Cuenca, lo cierto; hay alguien que se ha preguntado “¿Por qué tiene iglesias cada dos cuadras en la ciudad de Cuenca?”, es porque justamente, lo cierto, hay también esta destrucción de estas bases culturales y la imposición total de nuevos símbolos de poder que han destruido por completo, lo que éramos. (Entrevista a Cipriano, profesor de jurisprudencia, Universidad de Cuenca, Ecuador, 2013)

Este ejercicio de repensar y reconstruir las identidades indígenas implica dejar a un lado la ventriloquia que ha caracterizado su forma de relacionarse con lo no indígena desde la colonia, compromete a redefinir la etnicidad representada y responsabiliza a seguir avanzando en este proyecto liberador a pesar del coste que el proceso conlleva.

VIII. DE UNA “VENTRILOQUÍA” ADAPTATIVA A UNA (RE)CONSTRUCCIÓN EN (RE)DEFINICIÓN CONSTANTE

VIII.1. La reconfiguración de las identidades indígenas en la coyuntura actual

La situación que atraviesan los gobiernos actuales de Ecuador y Bolivia trata mantener un equilibrio entre un universalismo que se dirige hacia un estadio de desarrollo en un marco hegemónico global y un particularismo (particularismos) con unas reivindicaciones propias que se bifurcan en dos posiciones diferentes. Por un lado demandan un reconocimiento a la pluralidad que defienden sus respectivas constituciones y, por otro, exigen una inclusión como ciudadanos/as de pleno derecho del Estado:

Sociedades plurales (concepto de la antropología) son aquellas en que la población nacional es heterogénea en lo étnico o cultural. Tradicionalmente los Estados han querido asimilar a todos los variados grupos a una sociedad étnicamente homogénea. Esto ha creado conflictos y tensiones. Bonfil y otros hemos abogado por sociedades respetuosas de las diferencias entre los grupos que la componen, y de sus derechos humanos. Esto requiere de un nuevo discurso sobre lo “nacional” y de nuevas políticas públicas. (Stavenhagen, 2010:33)

Mantener tal equilibrio es una tarea fútil que, a pesar de haber conseguido un periodo de relativa calma y estabilidad con la llegada al gobierno de Alianza País en Ecuador y MAS en Bolivia, no obstante, estos momentos de relativa tranquilidad se están viendo desbordados en los últimos años como consecuencia de una serie de decisiones y acciones desde las instituciones de gobierno que ya no satisfacen ni a unos ni a otros:

Para Ortiz (2009), el movimiento indígena ecuatoriano de los noventa fue una alternativa respecto al neoliberalismo y reclamó mayor presencia del Estado y acceso de los indígenas a los derechos universales sociales y políticos. En la misma línea García Linera et al. (2005) señalan que los movimientos sociales bolivianos tenían una visión universalista de los derechos y reclamaban un acceso igualitario al Estado. La paradoja actual es que con la instalación de gobiernos que han dado un fuerte impulso a las políticas sociales universales, las luchas sociales se han fragmentado y expresan un claro repliegue de sus discursos y luchas colectivas hacia demandas más particulares. Para Ortiz (2009), la propuesta indígena “se debilita como alternativa al neoliberalismo” y es

rebasada por el proyecto nacionalista actual de gobierno. (Martí i Puig y Bastidas, 2012:30)

Aunque la idea generalizada en estos últimos años apunta a un debilitamiento de la propuesta indígena frente a los Estado-nación ecuatoriano y boliviano, como señalan Ortíz (2009) y Martí i Puig y Bastidas (2012), los últimos acontecimientos ocurridos en ambos países, especialmente en relación a la actividad extractiva en territorios de los pueblos originarios y a las problemáticas alrededor de las consultas populares ha revitalizado las organizaciones de base social que habían acompañado en la lucha al ascenso de ambos gobiernos y que luego habían quedado debilitadas como consecuencia de la dificultad de generar movilizaciones que puedan crear grandes redes y coaliciones, de no propiciar el cambio de la estructura de oportunidades políticas para posibilitar la transformación y de no ser capaces de ofrecer una alternatividad sólida a “la durabilidad del éxito del modelo económico neodesarrollista, acompañada de una política social, económica y fiscal” (Martí i Puig y Bastidas, 2012:30-31) con el que se reafirma el modelo de Estado nacional unitario.

El nuevo escenario de disputa que se presenta en un futuro inmediato va a caracterizar la formación discursiva y organizativa de los colectivos y movimientos sociales en estos dos países. Esta denición será fruto de la nueva estructura de poder del Estado y de los recursos que éste consiga obtener para dar respuesta a los reclamos de la ciudadanía. (Martí i Puig y Bastidas, 2012:30)

A pesar de que en el imaginario ecuatoriano los movimientos sociales están “adormecidos” y que existe una memoria colectiva de tiempos pasados donde la lucha de estos grupos (especialmente indígenas) eran mucho más fuertes, existe también, una sensación de que es necesario volver a retomar estas luchas ante la sensación de limitación de la democracia que se está experimentando en el país. En este sentido, el movimiento que más ha llamado la atención en los últimos años en Ecuador, ha sido el colectivo Yasunidos, quienes han conseguido visibilizar la violencia que puede ejercer el Estado cuando se utilizan las herramientas de la democracia en contra del interés del garante de dicha democracia. La lucha principal de este colectivo aboga por la no explotación petrolera en el Yasuní, proceso sobre el que armaron una consulta popular que fue invalidada por el gobierno de Rafael Correa tras una larga y controvertida campaña de criminalización y desprestigio. La preocupación de este colectivo se orienta hacia la concienciación del impacto de esta actividad petrolera en zonas donde habitan

pueblos en aislamiento voluntario (además de la denuncia del devastador impacto en poblaciones indígenas contactadas):

Pedimos y exigimos a la asamblea que se pare la explotación petrolera y las actividades de extracción petrolera en el bloque 31, pues hemos observado que existen ya avistamientos de pueblos en aislamiento voluntario en la zona. La constitución prohíbe cualquier tipo de extracción y de actividad extractiva en territorio donde se encuentren pueblos en aislamiento voluntario así que cumplan su obligación señores asambleístas [...] (Patricia Carrión, colectivo Yasunidos, canal teleamazonas, Ecuador, abril, 2014)

No obstante, el proceso que ha iniciado el colectivo Yasunidos no se ha limitado a una lucha por defender el territorio Yasuní de la explotación petrolera, sino que se ha erigido también como un símbolo de la protesta y de la lucha social que trata de articular a los movimientos sociales de base para una reactivación de todo el tejido social organizado y del activismo político:

Esto es algo que yo no había visto en tiempos y que ha superado todas las expectativas que teníamos, había un montón de gente no solo de Yasunidos, estaban organizaciones de mujeres, culturales y otras... la gente se ha dado cuenta de que la consulta del Yasuní no es solo una consulta por no explotar un espacio, la consulta del yasuní implica poder o no poder hacer una consulta, un derecho constitucional de los ecuatorianos. (Entrevista a César, activista del colectivo Yasunidos, Quito, Ecuador, 2014)

En estos espacios en disputa, el neoliberalismo ha trasladado la lucha y los centros de poder de la colonización de la moneda y su “domesticación del sistema financiero” de la época del liberalismo hacia los territorios. Son las territorialidades los espacios que permiten articular ahora la acumulación del capital. Estos territorios no quedan adscritos a un espacio geográfico sino que traspasan el universo simbólico de lo que se integra en la economía en el sentido de que permiten crear condiciones del valor para la acumulación del capital en un capitalismo devastador, globalizado y que no tiene fronteras límite. De esta forma, el capitalismo actual va a utilizar los territorios como aval de un sistema financiero de riesgo. A través de la adquisición en tratados internacionales de cierto peso político, las corporaciones van a apropiarse de los territorios y de su territorialidad no solo mediante las formas tradicionales de ocupación (extracción petrolera, fraccking, etc.) sino a través de nuevas territorialidades como las que enmarcan, por ejemplo, las relaciones sociales. Las corporaciones de hoy tienen

algo que no tenían las corporaciones de antes, tienen peso político, tienen soberanía política y son los tratados de libre comercio los que transfieren esa soberanía política a las corporaciones. Por eso, la disputa mundial de los territorios emerge como una disputa de corporaciones donde las grandes potencias comiezan a tomar posiciones: “[...] Cuatro de las diez corporaciones más grandes del mundo son chinas [...] Los chinos saben que el juego de la globalización se juega con la camiseta de las corporaciones” (Pablo Dávalos, Congreso Nacional de Sociología, Universidad de Cuenca, octubre 2014).

No obstante, a partir de estos procesos encontramos que las sociedades se resisten, ya que el territorio es una parte de su ontología, de su economía política y de su propio ser. Aunque estos hechos son más visibles en los espacios rurales, las ciudades también participan de esta resistencia creando territorialidad a través de las interrelaciones (muy visible ahora con las redes sociales en internet). Sin embargo, para poder transferir esas territorialidades a las corporaciones es necesario “domesticar” y controlar los pueblos que habitan estos territorios a través del sometimiento de estas poblaciones a todos los mecanismos de control social que permiten dicha transferencia (Dávalos, 2014). Tanto en Ecuador como en Bolivia, existe una pugna entre las estrategias de resistencia y las formas por la cual se pueden controlar esas resistencias. En este sentido, diferentes sociedades desarrollan diversas formas de resistencia. En Bolivia y en Ecuador, gran parte de estos elementos de resistencia se dan en las poblaciones indígenas (la guerra del agua del Bolivia o las marchas contra la minería en Ecuador) y esto hace que el sometimiento a esta apropiación de la territorialidad por parte de las corporaciones no pueda llevarse a cabo sin conflictualidad, ya que existe un discurso contestatario muy arraigado. Por ello, en estos países donde el movimiento social tiene una historia de lucha continuada y la capacidad de resistencia es enérgica, es donde se han instalado los gobiernos progresistas (Dávalos, 2014). Es necesario señalar que toda la discursividad de estos gobiernos progresistas obedece, punto por punto, a la discursividad de organismos neoliberales como el Banco Mundial o el FMI quienes en estos contextos no van a tratar de privatizar el Estado, sino adaptarlo a las necesidades de desarrollo del mercado. De esta forma, la recuperación del Estado y una buena parte de las políticas sociales y de participación “directa” implementadas en estos territorios no responde a un discurso de los denominados socialismos del siglo XXI en América Latina, sino

que es un discurso del Banco Mundial dentro de una agenda internacional programada (Díez Rodríguez, 2009:1).

La importancia de este hecho lleva a repensar la forma en que estos discursos “progresistas/desarrollistas” llegan a los países latinoamericanos, encontrando que lo hacen a través de las entidades que forman parte de la industria del desarrollo: las ONGD’s y las fundaciones:

En el contexto de las ONGs de los 70 estaba el peso ideológico de la revolución cubana y las guerrillas latinoamericanas, que alentaron la aparición y desarrollo de movimientos sociales radicales; y también la reacción internacional que se dirigió a impedir la expansión revolucionaria y a hacer “políticamente viable” el modelo capitalista para el Tercer Mundo, por lo que en esa línea se creó, para la región latinoamericana, la Alianza para el Progreso, el Banco Interamericano de Desarrollo y las “políticas sociales alternativas” con la intención de implementar la filosofía de la autoayuda y los cambios moderados que corrigieran los desequilibrios del sistema. (Díez Rodríguez, 2009:1)

Estas ONGD’s se situaron, desde el principio, en las zonas donde había mayor inestabilidad y conflictividad política. Por ejemplo, en el caso de Ecuador, en la época de los noventa, un gran número de ONGD’s operaba en la provincia del Chimborazo. La razón, el avance de la teología de la liberación del sacerdote Leónidas Proaño, el surgimiento de la ECUARUNARI¹⁹² y los levantamientos indígenas de la década de los noventa: “Estas ONGD’s comenzaron a colonizar el pensamiento social. Estas ONGD’s se incrustaron en el tejido social y cambiaron la episteme del tejido social y de la resistencia” (Pablo Dávalos, Congreso Nacional de Sociología, Universidad de Cuenca, octubre 2014). A través de una apropiación de los discursos de izquierdas presentes en los movimientos sociales, las ONGD’s fueron transformando la mirada totalizadora y la lucha de clases presentes en estos espacios sociales articulados en una resistencia programática basada en analizar cuatro puntos específicos: amenazas, debilidades, fortalezas y oportunidades (análisis FODA). El resultado de esta transformación del discurso del tejido social existente facilitó una despolitización de los movimientos sociales y su inserción en las políticas desarrollistas:

Las ONGs de nuestros días vienen a situarse en el espacio aparentemente más contradictorio del discurso del Nuevo Orden: defensa de la ecología, la sustentabilidad, la participación y el alivio de la pobreza. Son metas para las que

¹⁹² Confederación Kichwa del Ecuador.

se reclama la participación de las ONGs, aunque obviamente, estos buenos propósitos quedan subordinados a los objetivos tecnocráticos macroeconómicos claramente expuestos por BM: crecimiento, eficiencia, competitividad y productividad. (Díez Rodríguez, 2009:1)

Posteriormente, estas y estos técnicos de las ONGD's se incorporaron a los gobiernos progresistas que se conformaron en Ecuador y Bolivia, trasladando su discurso y su praxis desarrollista a las instituciones reguladoras de la vida cotidiana en ambos países. Discurso y praxis que, como se ha señalado anteriormente, se introduce en el tejido social, lo despolitiza y crea unas representaciones específicas de las y los pueblos originarios en el territorio:

Los técnicos de estas ONGD's, los tecnócratas de la cooperación internacional al desarrollo, con toda su discursividad de la participación ciudadana, con toda su discursividad de la lucha contra la pobreza [...] todos ellos, hoy, están en los gobiernos progresistas. Se los puede identificar en los gobiernos progresistas de Bolivia, se los puede identificar en los gobiernos progresistas de Ecuador, incluso en Uruguay [...] (Pablo Dávalos, Congreso Nacional de Sociología, Universidad de Cuenca, octubre 2014)

No obstante, este intento de despolitizar el tejido social y de construir unas representaciones concretas no ha estado (ni está) exento de conflicto en el territorio. Conflictos que se sitúan ahora en una territorialidad simbólica de interacción cotidiana de los pueblos indígenas. Es en estos nuevos escenarios en disputa que están surgiendo en la actualidad es donde las identidades de los pueblos originarios tienen la posibilidad de construir un nuevo sentido y significado que posibilite su apropiación y que transformen los espacios que les han sido desapropiados y convertidos en espacios de la sobremodernidad (Augé, 2000 [1992]), en lugares comunes de interacción, compromiso y responsabilidad local y global. En un marco de riqueza y diversidad de pueblos originarios, estos no quedan adscritos a una ancestralidad esencialista, sino que han recibido y han otorgado una serie de préstamos culturales que les ha permitido conformar una variedad de realidades que se alejan de la idea de un mestizaje nacional unitario. Es en esta plurirealidad cotidiana donde la instauración del Buen Vivir y del Convivir Bien supone una amenaza de homogeneización en los términos en los que se está implantando. Parecería que en un contexto tan rico en prácticas y experiencias pudieran encontrarse vías para alcanzar un camino alternativo al desarrollo hegemónico y capitalista en el que estamos inmersos. Un sendero que quizás pueda

articularse dentro de un *Sumaq Alli Kawsay* y de un *Suma Qamaña*, que permitan una suma de elementos culturales, sociales, económicos y políticos y que no respondan a un solo eje cultural, a pesar de que sea un eje en continua construcción y resignificación:

Instaurar el ‘buen vivir’ o *sumak kawsay* en ese contexto intercultural debe ser algo más que una consigna: en la aspiración expresada por Enrique Ayala, ha de constituir “un camino alternativo para nuestras sociedades” [...] que marque diferencias con el ‘vivir mejor’, que, en el sentir de David Choquehuanca, “supone la explotación del ser humano por su semejante, la expoliación de la naturaleza, la competencia profunda, la concentración de las riquezas, el egoísmo, una falta de interés por el otro, el individualismo” [...] (Ferrer, 2014:1)

Pero para que esto pueda realizarse, es imprescindible, en primer lugar, romper con la ventriloquía (Guerrero, 1994) a través de la cual se han constituido todas las interacciones entre las poblaciones indígenas y las instituciones del Estado, aquellas que han construido y siguen ratificando, en muchos aspectos, la representación y el imaginario de estos pueblos originarios. Para avanzar más allá de esta ventriloquía es necesario apropiarse de los espacios donde puedan ejercerse las propias capacidades, generar una participación orientada a la acción y, especialmente, articular una autorepresentación y una autodeterminación fuera de las lógicas restrictivas de las instituciones desarrollistas (Añón, 2001:245-246). Esta apropiación del espacio pasa por un reconocimiento de las diferencias y de las propuestas alternativas tanto a una idea de nación estática como a una idea de ancestralidad pura y esencializada:

[...] que compromete a rescatar tramos del pasado deliberadamente silenciados; a profundizar en realidades culturales híbridas, y a sugerir actuaciones que se enclaven en la contemporaneidad postmoderna, reaccionen ante la apabullante maquinaria cientifista, y apunten a la construcción de una sociedad ecuatoriana más igualitaria y justa, incardinada en el siglo XXI. (Moreno Yáñez, 1994:64-65; Hill, Jonathan, y Staats, 2002:14-15, citados en, Ferrer, 2014:1)

Este repensar las tradiciones culturales y a las memorias históricas constituye precisamente una de las bases sobre las que puede (re)configurarse el *cambio civilizatorio* en cuyo alcance se han embarcado tanto el gobierno del Ecuador como el gobierno de Bolivia. Una reconfiguración que tiene que repensar el propio concepto de civilización como estado deseado, en el contexto de capitalismo depredador de las culturas y de las identidades existentes. A partir de aquí, este debate *civilizatorio*

implica un diálogo de identidades complejo entre las partes interesadas dentro de un marco de legitimidad y respeto común.

VIII.2. De la “desobediencia cultural” a la “desobediencia originante”: sobreviviendo a la etnicidad en la vida cotidiana

En la actualidad, tras una discutida redefinición del concepto de etnicidad, se ha llegado a un amplio consenso en que, a pesar de la existencia de ciertos elementos heredados en su configuración, la etnicidad es un tema de autodeterminación identitaria y autorreconocimiento de grupo. Para varios autores, los dos criterios básicos de esta creación de la etnicidad parten de la reclamación explícita de una relación de parentesco y de la conciencia de compartir una historia común asociada a un territorio específico actual, anterior o imaginado (Hall, 2003; Cardete del Olmo, 2009; MacSweeney, 2009). Esta historia común se relaciona con el rol de los mitos fundacionales existentes en prácticamente todas las comunidades originarias y que están ligados muchas veces a relaciones conflictuales de poder en su seno (Roymans, 2004; Derks y Roymans, 2009).

La ‘tradición’ –o, mejor dicho, la ‘creación’ o ‘invención’ de la tradición (Hobsbawm y Ranger 1983)– se constituye de esta forma en un elemento fundamental de todo proceso de etnogénesis y de reelaboración de identidades colectivas. A través de sus mitos de origen los grupos étnicostratan de dar una apariencia ‘natural’ a procesos que son eminentemente culturales, construyendo narrativas legendarias que incluyen aspectos como una supuesta patria común, una batalla mitológica o una migración, por citar sólo algunos ejemplos (Smith 2008: 31). La elaboración de genealogías ficticias puede ser usada para justificar relaciones jerárquicas entre etnias y entre subgrupos de éstas. Pero los orígenes míticos, lejos de ser estáticos, se encuentran sometidos a continuas redefiniciones y manipulaciones que permiten adaptarlos a las circunstancias de cada momento histórico (Derks y Roymans 2009: 7-8). Su poder y vitalidad no deriva simplemente de las referencias al pasado, sino de la relevancia que poseen para el presente y el futuro del grupo (Gehrke 2000). (Fernández Götz y Ruiz Zapatero, 2011:223)

Como se ha señalado durante todo el trabajo, las diferentes fuentes evidencian que históricamente el sector hegemónico (e institucionalizado) blanco-mestizo ha ido construyendo un imaginario étnico-racial específico tanto en Ecuador como en Bolivia. En este imaginario las y los indígenas han sido representados como sujetos ahistóricos,

esencializados en la reproducción de prácticas “ancestrales” llenas de misticismo y folklore. Sin embargo, en el actual escenario político-social este “poder histórico de representación está siendo cuestionado por los propios indígenas, quienes tendrían la capacidad potencial de apropiarse, reformular y/o resistir a las imágenes fabricadas sobre ellos” (Pequeño, 2007:12). Así, en este contexto dialógico surgen nuevas formas de representación de la identidad desde su concepción como parte de una nación, desde lo étnico y desde una ciudadanía (global).

[...] un tema persistente en muchos de estos documentos fue la idealización del pasado indígena precolonial, descrito a veces como una especie de “Edad de Oro”, un periodo sin explotación, discriminación o conflictos, a la vez que se describía a las culturas indígenas precolombinas como moralmente superiores a la llamada civilización occidental. (Stavenhagen, 2010:43)

En este sentido, en el escenario político actual se están replanteando otros modos de construir las identidades originarias y de articular los liderazgos políticos, culturales e intelectuales tanto en el espacio privado como en el rol público-comunitario. Aquí, se desarrollarán múltiples estrategias para resignificar los roles y adscripciones tradicionales (especialmente las mujeres) y para apropiarse de nuevos posicionamientos estratégicos desde donde revitalizar las resistencias. Un ejemplo lo encontramos en el uso de un “esencialismo estratégico”¹⁹³ (Spivak, 1987) deconstruido y repensado que se denominará aquí “desobediencia originante” y que responde más a una apropiación de los *espacios* y a una resignificación y conversión de los mismos a *lugares* tras una reflexión y deconstrucción de la propia identidad. Esta reflexión implica entender que lo étnico en Ecuador y Bolivia ha asumido la categoría etnicidad “como fundamental para cualquier otra reivindicación política, sin darse cuenta de que ella genera un cierre político en la variedad de experiencias que se articulan como parte de un discurso [...] Cuando esta categoría se considera como representativa de un conjunto de valores o disposiciones, se vuelve normativa en su carácter y, por tanto, excluyente en principio” (Butler, 2004:266 [1989a]). A partir de aquí, es necesario, para evitar esta exclusión, hacer un ejercicio de “desobediencia cultural” (Fornet-Betancourt, 1994) entendiendo que la condición de cultura nunca va a poder responder absolutamente a la vivencia humana sino que debe erigirse como un

¹⁹³ En palabras de Spivak: “un uso estratégico del esencialismo positivista en aras de un interés político escrupulosamente visible” (Spivak, 1987:205).

“punto de apoyo para los procesos de identificaciones individuales o colectivos” (Fornet-Betancourt, 1997:372).

Al ampliar así los límites borrosos de la categoría de cultura y articular espacios fronterizos, se genera la posibilidad de esta “desobediencia cultural” que se afirma a partir de una “biografía personal” (Ibídem). Esta concepción ampliada de cultura: [...] concede en consecuencia a cada persona humana el derecho y la tarea de “ver en su cultura un universo transitable y modificable”, y hacer de su cultura “propia” una opción, que puede ser contrastada por narraciones alternativas acerca de códigos simbólicos, de formas de vida o de sistemas de creencias” (Fornet-Betancourt, 1997:8, citado en Schramm, 2007:81). Esta “desobediencia cultural” epistemológica pretende transformar las culturas a través de una serie de procesos de interacción que conviertan “las fronteras culturales en puentes sin casetas de aduanas” (Fornet-Betancourt, 1994:47, citado en Schramm, 2007:81) y donde las distintas culturas y saberes posicionados con sus diferentes logos puedan, en una radical relacionalidad multidimensional, resignificar su epistemología y metodología mediante una ampliación de las fuentes a partir de una polifonía cultural (Schramm, 2007:81).

El otro, en este caso el indígena [...] deja de ser percibido como lo “interpretable”, porque irrumpe como el “intérprete”; como sujeto que me ofrece una perspectiva desde la que yo me puedo interpretar y ver. Tenemos, por consiguiente, que aprender a tratar de otra manera los textos y tradiciones de los mundos indígenas [...]; aprender a verlos como palabra que comunica una perspectiva que nos “localiza”, remitiéndonos así a nuestros propios límites; pero ofreciéndonos con ello al mismo tiempo la fecunda posibilidad de reperspectivizar nuestra perspectiva inicial y entrar, de este modo, en el proceso de universalización, que se inicia justamente en ese momento de la transculturización. (Fornet-Betancourt, 1994:50, citado en Schramm, 2007:81)

Sin embargo, una “desobediencia cultural” no es suficiente si no conlleva una “desobediencia originante”, al mismo tiempo, en su interior. Es decir, la deconstrucción, como se señalaba anteriormente, de la parte identitaria ancestral. La ética (o mejor, las éticas) se erige aquí como un elemento importante –a la par que reconstruido-, para aprehender nuevas formas de decodificar las realidades cotidianas. Es necesario repensar la realización humana deconstruyendo y reconstruyendo el pensamiento y la praxis de una forma paradigmática y no programática, forma última que sigue insertando estas nuevas maneras de pensar en un marco muy cercano al hegemónico (Morin, 1999). En este sentido, Butler (2001a [1992]) señala que las

categorías identitarias no son solo descriptivas, sino que envisten una normatividad excluyente que hace necesario ampliar sus términos a “nuevos usos” *desautorizados*. No obstante, esto no significa:

[...] impugnar el recurso a las categorías identitarias. En todo caso, vuelve evidente que establecer un fundamento normativo que permita fijar el referente de los términos identitarios, es decir, que haga posible reconocer qué debería ser incluido en la definición de una determinada identidad, tiene que dar lugar a “un nuevo sitio de disputa política”. De lo contrario, presume Butler, si los fundamentos —en sí mismos contingentes— de nuestras categorías no son discutidos y reelaborados permanentemente, se sacrifica de manera irremediable el ímpetu radical que toda política identitaria debería exhibir. (Butler, 2001a:33-35 [1992]; 2002: 322 [1993], citado en Mattio, 2009:4)

De este modo, el nuevo espacio de disputa de “lo originario” ya no se sitúa exclusivamente en los ámbitos donde se juegan los intercambios de poder sino que empiezan a constituir formas diversas de ruptura con lo establecido que “no pasan solo por el cambio de manos del poder, sino por cambiar lo que son las formas del poder-dominación al poder-hacer” (Villasante, 2014:51). En este sentido, Tomás Villasante propone repensar las “éticas de la implicación” (2014:84) con la intencionalidad de comprender los “vínculos desbordantes” que los seres humanos tienen con las redes de vida más allá del “otro”. Este análisis conformará una *eco-conciencia* que derivará en una “eco-decisión” y que será capaz de articular deseos y vínculos a través de la “experiencia colectiva” y el “arte de saber vivir (Villasante, 2014:85-87).

Aquí entran en juego la “desobediencia cultural” y la “desobediencia originante” para aunar estos nuevos deseos y estos vínculos “creativos” que deconstruyan aquellos heredados de las viejas instituciones patriarcales en pos de construir una felicidad de forma colectiva tanto próxima como lejana, es decir, con una responsabilidad a todos los niveles de las interacciones *ser humano-territorios* (Massey, 2004; Villasante, 2014). En el caso de los pueblos originarios de Ecuador y Bolivia este ejercicio pasa por crear nuevos vínculos más allá de los vínculos tradicionales generados por las representaciones que la modernidad y el desarrollo han construido sobre las y los indígenas. Se trata de preguntarse más “por “las historias” (que por “la Historia”) y por la multi-causalidad de cada situación concreta” (Villasante, 2014:146), de sus vínculos, sus relaciones y sus interacciones.

De esta manera, y extrapolando las ideas de Tomás Villasante (2014) en relación a los movimientos sociales, la clave se sitúa en el desarrollo y transformación de los

vínculos de estos pueblos originarios tanto a nivel de grupo o comunidad, como en los espacios de cada vida cotidiana, ya que se trata de cambiar la forma de relacionarse, más que tratar de cambiar a unos sujetos condicionados por unas “características estructurales” y unas “identidades adquiridas” (Villasante, 2014:147). A través de las estrategias que se ponen en marcha en la construcción de estos nuevos vínculos¹⁹⁴ se comienza a practicar otras formas de política que dan lugar a nuevos tipos de movilizaciones y de resultados que “remueven” tanto las “características estructurales” como las “identidades adquiridas” al repensar desde los cimientos su recreación e identificación. Todo ello evidenciaría el nuevo escenario de producción y circulación de autorepresentaciones a través de mecanismos de reapropiación de las territorialidades e imaginarios históricamente contruidos más allá de un “utilitarismo ancestral” asumido por un gran parte del sector indígena en Ecuador y Bolivia (“esencialismo estratégico” (Spivak, 1987)) que erige lo originario como un “producto revolucionario” en unas ocasiones y un “producto turístico-cultural” en otro, que se limita a negociar y a promocionar sus identidades, cosmovisiones y prácticas como “mercancía transable en el mercado de ávidos consumidores turísticos de antiguos y distintos nuevos mundos” (Pequeño, 2007:121). Las categorías de lo minoritario, lo vulnerable o lo subalterno ya no tienen, por sí solas, la capacidad “desbordante” de incidir en el reconocimiento, valoración y posicionamiento político (en el sentido amplio de la palabra) a pesar de la necesaria toma de conciencia y resignificación que conllevan. Es necesario desmitificar y desacralizar, más allá de las propias identidades, los propios imaginarios en los que se insertan, y desde esa perspectiva cultural abierta practicar esta “desobediencia cultural” (Fornet-Betancourt, 1997) y esta “desobediencia originante” que permita un diálogo constante, una autocrítica responsable y la generación de vínculos de confianza cotidianos que vayan tejiendo “redes de vida desbordantes” (Villasante, 2014).

Porque efectivamente el diálogo de civilizaciones promueve la convivencia cultural, el intercambio de saberes, ¿sí?, el intercambio de cosmovisiones, lo cierto, y justamente esto significa no “desvictimar”, lo cierto, las otras cosmovisiones, ¿sí? Vamos a ver que, por ejemplo, que el Sumak Kawsay, lo cierto, que se puede dar en otras altitudes del mundo, lo cierto, en la India por

¹⁹⁴ Estrategias de apropiación de la territorialidad y de su cotidianidad expresa que se han desarrollado en capítulos anteriores y que abarcan tanto la inserción y recuperación de espacios tradicionalmente no permitidos a las poblaciones indígenas como prácticas de resistencia política, resiliencia institucional y actos de “desobediencia cultural” y también “desobediencia originante” en el día a día cotidiano.

ejemplo tienen el término *dharma*, que tiene... que se inspira en las mismas concepciones híbridas, es decir, una visión, ¿sí?, una cosmovisión hindú, lo cierto, que justamente permite esta concepción mestiza de los derechos humanos, se podría decir, esa concepción híbrida, es decir, para que justamente no se de este choque de civilizaciones y para que justamente podamos encontrar respuestas satisfactorias para las sociedades, ¿no? También tenemos uno que es islámico, ¿no?, por ejemplo la *sharia*, la ley islámica, lo cierto, que muchas veces es mucho más patriarcal que nuestras sociedades, ¿no?, frente a los derechos humanos, ¿no?, o también el término que es sudafricano, el *yo-te-doy, tú-me-das*. Tiene el mismo sentido que Sumak Kawsay y son de acuerdo elementos que podían justamente permitir, ¿sí?, ese diálogo de civilizaciones. Hay posibilidades en estos términos justamente para nosotros poder llegar a este diálogo de civilizaciones. (Entrevista a Cipriano, profesor de jurisprudencia, universidad de Cuenca, Ecuador, 2013)

Solo a través de estas desobediencias y de estas “redes desbordantes”, la diversidad de identidades podrá sobrevivir a una etnicidad anclada en un Buen Vivir y un Vivir Bien homogeneizantes que se erigen como un aparato institucional más de ratificación de las representaciones e imaginarios indígenas que una alternatividad real de buena vida para las poblaciones originarias. Del mismo modo, el *Sumaq Alli Kawsay* y el *Suma Qamaña* deben ser repensados y despatriarcalizados mediante ““el poderío social” de los entramados cotidianos” (Villasante, 2014:169) para poder ser enactuados como una pluralidad en sí mismos, “desbordados”, interconectados y practicados sobre una territorialidad responsable (Massey, 2004) de la vida cotidiana cercana y de la vida habitual lejana.

PARTE VI. CONSIDERACIONES FINALES

IX. CONCLUSIONES

En el contexto actual, los paradigmas del *Sumaq Kawsay* (y su Buen Vivir) y del *Suma Qamaña* (y su Convivir Bien), tratan de articularse como una alternativa efectiva para alcanzar un futuro mejor, lejos de las lógicas económico-políticas existentes. Para ello, han construido una serie de imágenes y de discursos que los aproximan a supuestos situados fuera de las estructuras hegemónicas globalizadas donde ambos modelos, en permanente construcción, son desarticulados, repensados y reformulados. No obstante, todo este proceso parece estancarse en un nivel dialéctico sin encontrar un modo de reflejarse en las diferentes realidades económico-sociales que Ecuador y Bolivia presentan.

En un intento de no constituirse como una utopía de tipo culturalista (sacralizada como buena práctica desde occidente), Buen Vivir y Convivir Bien se enuncian desde una base social, económica y política que trata de revolucionar desde “abajo”, desde las “minorías” -en este caso indígenas-, el Estado-nación para que surjan nuevas formas de organización territorial que prevalezcan sobre los actuales estados fragmentarios que favorecen la disgregación social, política y productiva de la sociedad indígena subordinándola a un orden neocolonial.

Pese a ello, entre los discursos y las prácticas de estos modelos de progreso no existe una continuidad que permita hablar de una realidad general en ambos países, en las que las personas vivan o convivan realmente bien, identificando en la mayoría de los casos Buen Vivir y Convivir Bien con un “Buen Consumir” o un “Consumir Bien” cada vez más voraces y que traen a la sociedad (incluidas las comunidades indígenas) la deseada “necesidad” de un tipo de bienestar y progreso. Sin embargo, en un contexto nacional, es necesario señalar que tanto el Buen Vivir en Ecuador como el Convivir Bien en Bolivia se han erigido como articuladores de las políticas de los respectivos estados, en los que no se puede ignorar el importante cambio que han posibilitado.

En ningún momento anterior a los gobiernos actuales en los dos países, los requerimientos indígenas habían sido un asunto político. A pesar de que la historia de lucha y resistencia puede rastrearse hasta el periodo colonial, solo desde las constituciones de Ecuador en 2008 y de Bolivia en 2009, “lo indígena es político”. En

ambos países, las actuales Constituciones y sus respectivos Planes Nacionales de Desarrollo recogen las demandas de los movimientos indígenas y campesinos, que se ve reflejado en el reconocimiento de sus derechos como pueblos indígenas originarios, tanto a nivel de territorio como de su forma de (auto)gestionarse basándose en sus propios usos y costumbres. Del mismo modo, en ambas normativas, la inclusión de las cosmovisiones indígenas en su idea de ancestralidad, sientan las bases para que, tanto el Buen Vivir como el Convivir Bien, tengan una posibilidad de ser y conformen una sociedad inclusiva que no necesariamente tenga que estar subordinada a los intereses globales.

No obstante, en esta posibilidad de desarrollo se dan varias contradicciones y paradojas: por un lado, además de conformar lugares donde pueden apreciarse “formas del *Sumaq Kawsay* o del *Suma Qamaña*”¹⁹⁵, como se ha señalado anteriormente, existen otros espacios donde se dan “formas del Buen Vivir y del Convivir Bien”, es decir, interacciones politizadas e institucionalizadas que van a demandar unos elementos específicos de lo indígena, para representar y construir una “sacralización laica” de estos modelos de desarrollo. Asimismo, estas representaciones van a significar lo que es “ser indígena” y qué tipo de indígena se quiere o se necesita para el desarrollo del país: aquel o aquella que puede hablar el lenguaje del desarrollo y quiere ser desarrollado.

Por otro lado, la aceptación e implementación del Buen Vivir y del Convivir Bien en el nivel normativo coexiste con elementos culturales colonialistas, racistas y machistas que van a visibilizarse en los espacios cotidianos. En este sentido, hacerlo norma no garantiza su cumplimiento, dándose la paradoja de que, para que fuera efectivo, sería necesario que se tomaran medidas adicionales a través de mecanismos de sensibilización y control para que la incidencia en la cotidianidad sea eficaz. Es decir, planificación e instrumentos de medición y seguimiento, los favoritos del sistema desarrollista. Finalmente, todos los derechos de las y los 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.

Estas relaciones jerárquicas de poder son muy visibles en un momento en el que organizaciones de indígenas nacionales como la CONAIE en Ecuador empiezan a poner en entredicho “el engaño” de Buen Vivir y a visibilizar “la trampa” del nuevo

¹⁹⁵ Formas muy alejadas, generalmente, de relaciones con los Estados.

modelo de desarrollo en el que se ven inmersos, y ante lo que los poderes estatales responden, entre otras acciones, dando por terminado el contrato de comodato contraído hace veinticinco años con la organización para el uso de las instalaciones como sede central, alegando la necesidad de utilizar dichas instalaciones para otros menesteres sociales (que era lo acordado en el contrato) y no para acciones políticas, uso que se le presupone, desde el gobierno, a la CONAIE.¹⁹⁶ La CONAIE desde su conformación hace más de veinticinco años, ha sido uno de los principales actores sociales 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, esta decisión pone en evidencia, en un contexto de plurinacionalidad y multiculturalismo, que el respeto y la consideración por los territorios ancestrales y los principios constitucionales están siendo ignorados impidiendo el desarrollo de condiciones democráticas plenas donde se mantenga un diálogo entre las organizaciones sociales campesinas e indígenas del Ecuador y el gobierno de Rafael Correa. Asimismo, visibiliza que “tipo” de indígena quiere el Buen Vivir ecuatoriano, uno que se integre dentro de este modelo de desarrollo, que se “modernice” y que no proteste ya que es un modelo pensado “desde ellos/as” que va a ser el motor del país, a pesar de que, para ello, sea necesario sacrificar una parte de esta territorialidad, cosmovisión o identidades “por el bien de la mayoría” y a través de una “revolución ciudadana”.

De una forma similar en Bolivia, este “bien de la mayoría” -en este caso indígena hasta el pasado censo de 2012- ha justificado acciones desde el gobierno de Evo Morales y su Buen Convivir que han favorecido la continuidad en los órganos de poder de unas élites blanco mestizas y el ascenso de ciertos grupos indígenas -aymaras y quechuas principalmente- que se han erigido como promotores de un “proceso de cambio” que no ha podido alejarse de un proyecto desarrollista en el que el acercamiento a los grandes empresarios bolivianos y la inversión privada parecen ser una estrategia más fructífera que la estatización paulatina de determinados servicios y recursos para lograr una tasa mayor de crecimiento y de industrialización. De igual

¹⁹⁶ La CONAIE ha sido advertida a través de un oficio de que dispone de quince días para hacer efectivo el desalojo ya que el nuevo uso para el que son requeridas sus instalaciones responden a la acogida de jóvenes en rehabilitación por drogadicción.

modo, Bolivia, a pesar de vivir un periodo de relativa bonanza económica, no ha podido diversificar de una forma significativa su matriz productiva y continua dependiendo de la producción, extracción y exportación (con la necesidad de inversiones cada vez más elevadas en estos campos) de *commodities* como minerales (litio), gas y soja, situación que sigue manteniendo al país dependiente del cambio de los precios de dichas *commodities* y que continua con prospecciones y grandes obras de infraestructura en espacios donde habitan pueblos indígenas minoritarios sin consulta previa, sin consentimiento y por “el bien de la mayoría”.

En ambos casos -Ecuador y Bolivia-, asistimos a 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 y los movimientos sociales y de los pueblos originarios, una acomodación a lo que “es bueno para el pueblo indígena” pensado y accionado verticalmente desde unas élites, y 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, existen, en los diferentes espacios y territorios, experiencias que reproducen algunos aspectos o directrices que se aproximan a la cosmovisión del *Sumaq Alli Kawsay* o *Suma Qamaña* indígenas. Ejemplos que, por otro lado, pueden encontrarse, al mismo tiempo, en diferentes partes del mundo como iniciativas que quieren apartarse de los sistemas económicos hegemónicos (principalmente) y buscan formas que palíen y/o suplan parte de sus interacciones productivas y reproductivas en sus espacios globallocales. Asimismo, existen otros espacios donde el desarrollo empieza a ser cuestionado de forma práctica, presentando mecanismos indisciplinados que se rebelan contra las disposiciones desarrollistas en pos de una redefinición de las necesidades y un rehuso de los recursos disponibles y obtenidos (“desobediencia cultural” y “desobediencia originante”).

Finalmente, comienzan a escucharse voces de descontento y empiezan a observarse acciones de protesta y movilización en ambos países, desde distintos colectivos y población civil, ante algunas disposiciones estatales en legislación laboral,

medioambiental y en la esfera social que han puesto de manifiesto la precariedad democrática que encierran tanto el Buen Vivir como el Convivir Bien.

En este marco general, puede observarse cómo, a pesar de la lucha y resistencia de los pueblos y comunidades indígenas, el coste del proceso ha sido muy alto. Ser indígena en Ecuador y Bolivia, ha pasado por una serie de vicisitudes, desde la época colonial, que han ido transformando notablemente su cosmovisión, adecuándola a las necesidades de los sucesivos poderes sociales y estatales. Estas circunstancias han acelerado, en muchos casos, el desarrollo de estas culturas indígenas supeditándolas a los intereses hegemónicos del momento. En este sentido, su cosmovisión se ha visto continuamente adaptada en la necesidad de hacerse entender, alejándose cada vez más del reconocimiento de lo propio en la búsqueda de una aceptación en lo ajeno.

Esta situación se ha sostenido continuadamente en el tiempo hasta la época actual donde las políticas de desarrollo se han convertido en la última estrategia de asimilación cultural sobre estos pueblos originarios. Ancestralidad, cosmovisión, tradición y cultura se han convertido en instrumentos (y recursos) que legitiman unos modelos alternativos de desarrollo basados en una etnicidad construida para la ocasión, que no existe y donde se priman los aspectos estéticos y folclóricos que pueden ser fácilmente mercantilizados (incluso por las y los propios indígenas), en detrimento de unas formas de vida cotidiana cuyo aporte a una Buena Vida más real, es ignorado.

Las contradicciones que se observan en estos contextos plantean una difícil solución ya que el debate se sitúa entre la necesidad de visibilizar y actuar sobre las realidades de la homogeneizada población indígena a través de su inclusión en los sistemas de representación desarrollista del Buen Vivir y el Convivir Bien, o acercarse a postulados más cercanos al *Suma Alli Kawsay* y al *Suma Qamaña*, fuera de marco estatal. En el primer supuesto, a través de los mecanismos articulados por el Estado, las personas indígenas tienen un acceso a los espacios de opinión, decisión y desarrollo, con el coste y desgaste que este proceso -que es necesario aprender- conlleva. Aquí, la tutela del aparato estatal va a condicionar las interacciones que se producen, entre las que se destacan, de manera especial, las acciones encaminadas al desarrollo y a la solicitud de la ayuda económica¹⁹⁷ correspondiente. En esta planificación desarrollista se definen los grupos con derecho a ser desarrollados, qué tienen que hacer para ser receptores de la ayuda y cómo deben ser para hacerlo. En el segundo caso, la invisibilidad que se

¹⁹⁷ Una ayuda que crea una dependencia en las comunidades que paraliza cualquier progreso si deja de ser recibida.

deriva del alejamiento estatal genera, en muchas ocasiones, una falta total de apoyo que lleva a acentuar situaciones de exclusión y desigual acceso a oportunidades y recursos (tierra, territorio, educación, salud, empleo), ya que las condiciones de vida de estas comunidades, a pesar de ser más cercanas a planteamientos fuera de las lógicas capitalistas de acumulación, no pueden vivir ajenas a ellas.

En un nivel local más concreto, estas lógicas y contradicciones en los discursos y en las prácticas se muestran mucho más claramente. En los dos lugares seleccionados para realizar las etnografías (Cuenca en Ecuador y Sucre en Bolivia), la fuerte presencia de instituciones gubernamentales (nacionales, provinciales y locales) y de otro tipo de instituciones desarrollistas (cooperación internacional, universidad, etc.) han generado un desarrollo específico de ambas ciudades como centros culturales y de una alta calidad de vida de sus respectivos países.

Del mismo modo, la historia de lucha y resistencia de estas regiones ha conformado una idiosincrasia particular que se entrelaza con el grado de desarrollo alcanzado, dando lugar a complejas situaciones cotidianas entre indígenas e instituciones en las que pueden visibilizarse dichas contradicciones. En este sentido, en ambas capitales “culturales” el discurso existente integra la plurinacionalidad y la interculturalidad dentro de una búsqueda de un Buen vivir y un Convivir Bien respectivamente, en todos sus proyectos de desarrollo (como una fórmula imprescindible a utilizar, que deja fuera de los senderos del progreso a quien no la usa) mientras siguen ostentando, en la mayoría de las ocasiones, unas interacciones cargadas de colonialidad y de un acusado paternalismo en su trato cotidiano con las personas indígenas.

Estas discontinuidades entre discurso y práctica están generando una ruptura de espacios en los que se están desarticulando a las comunidades indígenas y sus relaciones exógenas y, además, se está imposibilitando la continuidad de los casos en los que los sistemas endógenos de desarrollo han funcionado. Asimismo, la construcción de las representaciones de los/as indígenas -desde los rituales (muchos de reciente ancestralidad) que se realizan en los espacios públicos, las conferencias y debates sobre lo indígena, los bailes tradicionales, la vestimenta, el idioma y un largo etc.-, está seleccionando velozmente lo que importa y lo que se desea conservar de la identidad indígena, ignorando el resto de los elementos de su cultura.

En esta línea, lo que importa es que la o el indígena sea un indígena moderno capaz de “hibridar” su identidad para conservar algunos lugares para su tradición y estar “abierto/a” a la posibilidades de desarrollo que existen a su alrededor. Lo que interesa

es que esa “hibridación” se produzca sin conflicto, sea homogénea y tenga unos espacios determinados. Lo que atañe es crear el modelo de indígena perfecto para un Buen Vivir y un Convivir Bien perfecto en el papel, hacia fuera y de cara a la comunidad internacional, aunque luego sea inexistente en la práctica.

No obstante, y a pesar de todo, las luchas y las resistencias indígenas siguen presentes en el intento de erigir un modelo diferente de enfrentar el desarrollo que privilegia la unidad familiar, los lazos de solidaridad y el bien común, basados en una forma de organización de la producción equilibrada, igualitaria y sostenible sobre un desarrollo territorial, donde la redistribución de la tierra se presenta como eje del sistema. Un modelo que garantice los derechos colectivos, sin olvidar los derechos individuales, buscando mediante el equilibrio de ambos, su base de actuación. Sin embargo, las experiencias estudiadas muestran que este modelo de crecimiento nunca podrá desarrollarse aislado y deberá encontrar alternativas para una coexistencia, en igualdad de condiciones y de exigencias, con los sistemas hegemónicos existentes.

A través del trabajo de campo se ha recogido la necesidad de visibilizar y articular las experiencias globallocales existentes y conformar un cuerpo de conocimiento compartido en la generación de nuevas propuestas para promover la transformación de las actuales formas hegemónicas de dominación poscolonial endógena y exógena, fomentando que las formas de organización político-cultural-económica del espacio social rural se proyecten también a nuevas formas de organización en los espacios urbanos, de forma que pueda abarcar a todos los estadios y clases sociales afectadas por las actuales formas de producción y reproducción capitalista. Es necesario, asimismo, potenciar una coexistencia que proteja la capacidad de agencia de las comunidades, respete las diferencias y promueva formas endógenas de acceso a los recursos y a las oportunidades.

Del igual modo, la forma de entender este nuevo modelo, tiene un reto añadido, en el sentido de que tiene que ser, también, reconstruida, para dar cabida a las reivindicaciones de las mujeres. Unas reivindicaciones supeditadas “por el interés general” a cuestiones prácticas de mayor relevancia como la clase, la etnia, el territorio o la producción, olvidando la importancia de las mujeres indígenas en todos los aspectos y ámbitos de la vida. Sin una atención a las situaciones invisibilizadas histórica y culturalmente de las mujeres, todos los principios recogidos en las diferentes normativas y en las distintas acciones, ¿de qué alternatividad o modelo alternativo de desarrollo estamos hablando? No se crece con sostenibilidad cuando hay explotación,

no puede haber equilibrio cuando no hay igualdad en la representación y no existe un Buen Vivir en Ecuador ni un Convivir Bien en Bolivia, ni en ninguna otra parte, si la población no tiene voz.

Además de visibilizar y articular las experiencias globallocales existentes, es necesario una (re)apropiación del espacio de la producción sociocultural por parte de las culturas locales donde se genere una responsabilidad y vínculos de confianza entre los diferentes lugares de interacción. Una responsabilidad compartida que responda por las externalidades de las acciones llevadas a cabo localmente (en la cotidianidad) dentro de un espacio global (en la lejanía). Esta responsabilidad conlleva un (re)planteamiento de la etnicidad lejos de concepciones estáticas o discursos híbridos homogeneizadores que permitan considerar las permanentes relaciones conflictuales que ser indígena conforma. Unas relaciones conflictuales que han ocasionado que las y los indígenas desarrollen determinadas estrategias adaptativas, en la cotidianidad, para lograr sobrevivir a la etnicidad y sus representaciones. En una situación específica, vestirse o no vestirse con sus ropas tradicionales, hablar o no hablar quichua, mostrarse como una persona ignorante, hacer uso de un liderazgo y/o un largo etc., son parte de estas estrategias utilizadas en las interacciones habituales con el fin de sacar algún beneficio o ventaja a una etnicidad que les encasilla en unas actitudes y comportamientos determinados.

Sin embargo, esta resignificación de lo subalterno no resulta suficiente siendo necesario poner en entredicho las propias categorías de subalternidad con la intención de ir más allá de una concepción cerrada de etnicidad en pos de una articulación abierta de identidad cultural que se “desborde” en ejercicios de autoreconocimiento, de generación de vínculos y de producción de diálogos mediante una apropiación responsable de las territorialidades donde se sitúa.

Por todo lo anteriormente expuesto, este trabajo ha permitido visibilizar y dar voz a muchas de estas personas indígenas que son parte de estas realidades en Ecuador y Bolivia. Hablar con campesinos/as en los mercados o en las huertas colindantes de las ciudades de Cuenca en Ecuador o Sucre en Bolivia ha permitido mostrar que la mayor parte de las personas indígenas no viven el Buen Vivir o el Convivir Bien que se supone como parte de su cosmovisión y de la representación de su idiosincrasia. De igual modo, participar de eventos gubernamentales y académicos ha posibilitado acercarse a los discursos y prácticas que se construyen en estos espacios y comprobar como lo indígena sigue siendo aquello que es necesario construir, tutelar y representar, incluso desde posiciones indígenas de poder.

Se habla de los pueblos originarios, se teoriza sobre ellos y se presentan líneas de trabajo a seguir para su conservación o desarrollo, pero no se les pregunta a ellos/as ya que las y los expertos (indígenas o no indígenas) están para eso, para saber lo que es mejor para todos/as. Y esta es la tendencia generalizada. En esta situación, los pueblos originarios parecen no ser ni indígenas ni ciudadanos/as, sino “algo” molesto y oportuno, al mismo tiempo, en el interés socio-político y económico. A través de una asimilación constante desde la colonia han perdido la mayor parte de su historia y de su tradición. De igual modo, mediante una trayectoria de lucha y resistencia han logrado convertirse en ciudadanos de pleno derecho en el papel, pero siguen siendo “ciudadanos de segunda” en la práctica.

Este complejo contexto ha sido aprovechado por los sucesivos modelos de desarrollo para construir la identidad y la cosmovisión indígena más adecuada. Sin embargo, las experiencias observadas revelan que en estas huellas que ha dejado impresas el desarrollo también hay fisuras que han permitido recuperar, mantener y/o (re)construir lo indígena en un presente alejado de las representaciones esencialistas que dominan las dinámicas globales. Esta (re)construcción pasa por entender que las identidades indígenas se encuentran en una reformulación constante en las que pueden definir cuáles son los elementos que las conforman sin tener que estar sujetos a una serie previamente fijada que defina “ser” indígena.

Así, escapando de la etnicidad, quizás lo indígena pueda tener una oportunidad de participar, en relaciones de igualdad, en la construcción, a través de nuevos vínculos y la recuperación de sus experiencias -reales y no recreadas-, de un *Sumaq Kawsay* o de un *Suma Qamaña* como una alternativa de desarrollo.

“Yo no sé lo que sea eso del Buen Vivir que me dice *patronsita*,
¿qué le damos? Llévese unos tomates, a dólar la libra.”
María. Mercado 10 de agosto.

“[...] Soy el desarrollo en carne viva,
un discurso político sin saliva [...]
Latinoamérica, Calle 13.

IX. CONCLUSIONS

In the current context, the paradigms of *Sumaq Kawsay* (and its *Buen Vivir*) and *Suma Qamaña* (and its *Convivir Bien*) are articulated as an effective alternative, far removed from the existing economic-political logics, for realizing a better future. To that end, they have constructed a series of images and discourses which bring them closer to certain assumptions situated outside of the global hegemonic structures where both models, in a permanent state of construction, are disarticulated, reconsidered, and reformulated. Nonetheless, this entire process seems to stall in a dialectical level without managing to be reflected in the different realities that the countries of Ecuador and Bolivia present. In an attempt to constitute a cultural type of utopia (sacralized from the West as good practice), *Buen Vivir* and *Convivir Bien* are enunciated from a social, economic and political base that seeks to revolutionize the nation-state from the “bottom up,” from the minorities—in this case indigenous peoples—so as to bring about new forms of territorial organization that prevail over current states of fragmentation and to favor social, political, and productive desegregation of indigenous society, which is subordinated to a neocolonial order.

In spite of that, between the discourses and the practices of these models of progress there does not exist a continuity that would allow a discussion of the general reality of Ecuador and Bolivia, countries in which people live and coexist very well, in the majority of cases identifying *Buen Vivir* and *Convivir Bien* with “*Buen Consumir*” or “*Consumir Bien*” lifestyles which are ever more voracious and which bring to society (indigenous communities included) the desired “necessity” of a particular type of wellbeing and progress.

For all that, in a national context, it is necessary to show how both the *Buen Vivir* of Ecuador and the *Convivir Bien* of Bolivia have been erected as articulators of the policies of their respective states, countries in which one cannot dismiss the important changes they have made possible. At no point before the current governments came to power in the two countries have indigenous claims been a political issue.

While the history of resistance and struggle dates back to the colonial period, it is only since the constitutions of Ecuador in 2008 and of Bolivia in 2009 that “the indigenous is political.” In both countries, the current constitutions and their respective National Development Plans utilize the demands of the indigenous and rural workers, which are reflected in the recognition of their rights as original inhabitants both at the level of

territory and in their form of (self-)governance based on their own customs and traditions. Similarly, in both structures, the groundwork is allegedly laid so that, in both *Buen Vivir* and *Convivir Bien*, the inclusion of indigenous worldviews with respect to the idea of ancestry can exist and thus help to shape an inclusive society that need not be subordinated to global interests.

Nonetheless, various contradictions and paradoxes may be found in this possibility for development: on the one hand, besides shaping the places where one can appreciate “forms of *Sumaq Kawsay* or *Suma Qamaña*,”¹⁹⁸ as has earlier been noted, there exist other spaces wherein one finds “forms of *Buen Vivir* and *Convivir Bien*,” that is to say, politicized and institutionalized interactions that will demand some specific elements of that which is indigenous in order to represent and construct a “secular sacralization” of these development models. Additionally, these representations will signify what it is to “be indigenous” and what type of indigenous person is desired and needed for the country’s development: he or she who can speak the language of development and wishes to be developed.

On the other hand, the acceptance and implementation of *Buen Vivir* and *Convivir Bien* at the normative level coexists with cultural elements of colonialism, racism and male chauvinism that may be seen in the spaces of daily life. In this sense, making it a norm does not necessarily guarantee its compliance, which itself results in the paradox that it is necessary to take additional measures through mechanisms of awareness and control so that its incidence in daily life may be effective; that is to say, planning and instruments of measurement and monitoring, the favorite tools of the development system. Finally, all of the rights of indigenous people, which are guaranteed by the state, are made conditional upon the “national interest,” exposing the hierarchical power relations between state and society and the continued treatment of native communities as ethnic minorities within a pluri-national state.

These hierarchical power relations may be seen in the moment in which national indigenous organizations like the CONAIE in Ecuador start questioning the “fiction” that is *Buen Vivir* and visibilizing the “trap” of the new development model in which they find themselves immersed, and before which the state powers answer, among other actions, by taking as finished the grant contract entered into twenty-five years ago with the organization for the use of facilities as a central office, alleging a necessity to use

¹⁹⁸ Forms generally far removed from relations with the state.

the facilities for other social needs (which was agreed to in the contract), and not for political action, for which the government is only too quick to blame the CONAIE. Since its formation more than twenty-five years ago, the CONAIE has been one of the principal social actors for the indigenous peoples of Ecuador, generating proposals as a result of the various demands of the Constitution of 2008. It has been a critical element in the empowerment of social, rural, and indigenous organizations in Ecuador, and has led to a true exercise of democracy for the enrichment of the political diversity of the country.

In this sense, this decision makes clear—in a context of plurinationality and multiculturalism—that respect and consideration for ancestral territories and constitutional principals are being ignored, thus impeding the development of full democratic conditions where there may be a dialogue between these organizations and the government of Rafael Correa. Similarly, it makes clear just what “type” of indigenous person the Ecuadorian *Buen Vivir* wishes to have: one that integrates itself into a development model, that “modernizes” and does not protest, since, after all, it is a model created by the government that will be the motor of the country, no matter that it be necessary to sacrifice a parte of this territoriality, cosmovision or identities “for the good of the majority” through a “citizens’ revolution.”

As in Bolivia, this “good of the majority”—in this case an indigenous majority until the last census in 2012—has justified actions by Evo Morales’ government and his *Buen Convivir* which have favored the continuity of power structures of some white-mestizo elites as well as the ascent of certain indigenous groups—mostly aymaras and quechuas—which have set themselves up as the promoters of a “process of change” which has been unable to distance itself from a development project in which a close relationship between the great Bolivian business leaders and private investment seems to be a more fruitful strategy than the gradual nationalizing of certain services and resources in order to reach a high index of growth and industrialization. In much the same way, Bolivia, despite having lived through a period of relative economic boom, has not significantly diversified its production model and is still dependent of the production, extraction, and exporting (with the need for ever high levels of investment in these fields) of commodities like minerals (lithium), gas and soy, a situation which continues to keep the country dependent on the change of prices in those commodities and which continues with prospects and large infrastructure projects in places where

minority indigenous populations reside. There is no consultation. No consent. It is done for the “good of the majority.”

In both cases—Ecuador and Bolivia—we may witness a depoliticization of indigenous organizations through assimilation and a promise of revolution and change which, despite having achieved an indisputable political position and recognition in the countries’ constitutions, in practice has brought about a disarticulation of dissent and social movements and of native peoples, an accommodation to that which is “good for the indigenous population” viewed and acted vertically by elites, a homogenization of necessities, identities, and native cosmovisions beneath a distorted slogan in which “everything fits” and which justifies any state intervention in pursuit of an ideal *Buen Vivir* and *Convivir Bien* which stray very little from other development models and which feed into neoliberal strategies, recast in the form of leftist social participation, revolution, and change.

Despite that, in different spaces and territories there are experiences that reproduce some aspects and directives which approach the indigenous worldview of *Sumaq Kawsay* or *Suma Qamaña*. Examples which, on the other hand, are found, at the same time, in different parts of the world as initiatives that seek to move away from (principally) hegemonic economic systems and search out forms of alleviating and/or replacing part of their productive and reproductive interactions in global-local spaces. Moreover, there are other spaces where development begins to be questioned in a practical way, where one is presented with insubordinate mechanisms that rebel against development dispositions in pursuit of a redefinition of the necessities and a rejection of available and obtained resources (“Cultural disobedience” and “originating disobedience”). There can finally be heard some voices of discontent. Actions of protest and mobilization are starting in both countries, from distinct collectives and civil populations, confronting state regulations in labor, environmental and social legislation that has highlighted the precariousness of democracy restrained by both *Buen Vivir* and *Convivir Bien*.

It is within this general framework that one may observe how high, despite the struggle and resistance of native communities, the cost of the process has been. Since the colonial period, being an indigenous person in Ecuador and Bolivia has passed through a series of vicissitudes, such that its worldview has notably transformed, adjusting itself to the necessities of successive social and state powers. In many cases, these circumstances have accelerated the development of these indigenous cultures,

subjecting them to the hegemonic interests of the moment. In this sense, their worldview has been continually adapted to meet the necessity of being understood, moving ever further from the recognition of one's self to a search for an acceptance from the outside. This situation has been continuously sustained up until the present, when development policies have become the final strategy of native peoples' cultural assimilation. Ancestry, worldview, tradition and culture have all turned into instruments (and resources) that legitimize certain alternative development models based on an ethnicity constructed precisely for the occasion, one which does not exist and where what is privileged is aesthetic and folk characteristics that can be easily commercialized (even for indigenous people) to the detriment of some forms of daily life whose contribution to a true *Buena Vida* is ignored.

The contradictions observed in these contexts calls for a difficult solution; that is because the debate is situated between either the necessity of visibilizing and acting upon the realities of the homogenized indigenous population through its inclusion in *Buen Vivir's* and *Convivir Bien's* systems of development representation, or moving closer to postulates that are more in line with *Suma Kawsay* and *Suma Qamaña*—that is, outside of the state brand of development. With the first supposition, indigenous people have access, through mechanisms articulated by the state, to spaces of opinion, decision, and development with the costs and corrosion this process—it is necessary to learn—entails. Here, the aegis of the state apparatus conditions those interactions that arise between it and indigenous populations.

Most notable of such interactions are actions directed towards development and solicitations for corresponding economic aid.¹⁹⁹ This development plan defines those groups with the right to be developed, what they must do to receive aid, and how they are to be in order to do it. In the second case, the invisibility that derives from the state's absence generates, in many cases, a lack of support that tends to aggravate instances of exclusion and unequal access to opportunities and resources (land, territory, education, health, employment). This arises out of a situation wherein communities, despite having close ties to positions that exist outside the logic of capitalist accumulation, cannot live completely outside of the capitalist system.

The rationale and contradictions in these discourses and practices become more evident at a more concrete, local level. In the two places chosen to carry out ethnographies

¹⁹⁹ That is, aid which creates a dependency in communities that paralyzes any form of progress if the money stops flowing in.

(Cuenca, Ecuador and Sucre, Bolivia), the strong presence of governmental institutions (national, provincial, and local) and other types of development institutions (international and university cooperation, etc.) has generated in both cities a specific development into cultural centers with a high quality of life with respect to their respective countries. In the same way, the regions' history of struggle and resistance has led to a particular idiosyncrasy interlaced with the level of development that is reached, giving rise to complex daily situations between indigenous people and institutions in which such contradictions may be visibilized. In this sense, in both of the "cultural" capitals the prevailing discourse integrates pluri-nationalism and inter-culturalism into a quest for *Buen Vivir* and *Convivir Bien*, respectively. This happens in all of their development projects (as an indispensable formula to be utilized and which leaves those who do not participate in it on the outside of progress) while there remain evident demonstrations, in the majority of cases, of colonialism and visible paternalism in the daily exchange with indigenous people.

These discontinuities between discourse and practice are engendering a rupture of space where, apart from disarticulating indigenous communities and their exogenous relations, it is becoming impossible for endogenous systems and development to function together. Moreover, the construction of indigenous representations—rituals (many of recent ancestry) that are realized in public spaces, conferences and debates on the indigenous, traditional dances, clothing, language, and a long etc.,—we are now seeing a rapid selection of what is important and what should supposedly be conserved of the indigenous identity, thereby ignoring the remaining cultural elements.

According to this logic, what is important is that the indigenous person be a modern person capable of "hybridizing" his/her identity and in so doing conserve some places for his/her tradition while remaining "open" to the possibilities of development that are available to him/her. The important thing here is that this "hybridization" be free of conflict, homogenous, and limited to determined spaces; the issue at hand is to create a model of the perfect Indian to serve a perfect *Buen Vivir* and *Convivir Bien* for the international stage, although it be nonexistent in practice.

Nonetheless, and despite everything, indigenous struggles and resistance are still present in the attempt to erect a different model that challenges development models and that privileges family unity, bonds of solidarity and the common good, one based on a form of organization of balanced, egalitarian, and sustainable development on a territorial development, one in which land redistribution is a key part of the system—a

model to guarantee collective rights without forgetting individual ones, seeking in an equilibrium of both the basis for its actions. However, the experiences studied herein show that this model of growth will never be able to develop *in vacuo* and that it will need instead to find alternatives for coexistence, in equality of conditions and demands, with existing hegemonic systems.

During fieldwork there has arisen a necessity to visiblize and articulate the existent global-local experiences and form a body of knowledge shared in the creation of new proposals to promote the transformation of current hegemonic forms of postcolonial, endogenous, and exogenous domination, fomenting also a projection of forms of political, cultural, economic organization of rural and social space to new forms of organization of urban spaces, in such a way as to address all divisions and social classes affected by the current forms of capitalist production and reproduction. It is necessary as well to fortify a coexistence that can protect the capacity for agency of these communities, that respects their differences, and that promotes endogenous forms of access to resources and opportunities.

In like manner, the way of understanding this new model has an added challenge in the sense that it must also be reconstructed in order to provide a space for the rightful demands of women—demands made subject “by the general interest” to practical questions of supposed greater relevance like class, ethnicity, territory, or production, so forgetting the importance of indigenous women in all aspects and spheres of live. Without attention to women’s realities, which have been historically and culturally invisibilized, all principles have been placed into different normative categories and in distinct actions. What alternative model of development are we talking about? There is no sustainable growth alongside exploitation. There cannot be balance without equality of representation. And there does not exist a *Buen Vivir* in Ecuador or a *Convivir Bien* in Bolivia, or in any other place for that matter, if the people do not have a voice.

In addition to visibilizing and articulating the existing global-local experiences, there must be a (re)appropriation of the spaces of socio-cultural production on the part of local cultures where there is a responsibility and some bonds of trustentails between the different places of interaction (daily life-in the distance). It is a shared responsibility that answers for the externalities of actions which are carried out locally within a global space. This responsibility a rethinking of ethnicity detached from static conceptions and hybrid, homogenizing discourses that would itself permit a consideration of the permanent relations of conflict that being indigenous presents. Some relations of

conflict have caused indigenous people to develop certain adaptive strategies, in daily life, to survive ethnicity and its representations. In a specific situation, to dress or not to dress traditional clothes, to speak or not to speak *quichua*, to show oneself to be ignorant, to make use of a leadership position, etc. are part of these strategies that are utilized in common interactions with the goal of getting some benefit or advantage out of an ethnicity that pigeonholes indigenous people as having certain attitudes or behaviors. Nonetheless, this recasting of the subaltern is not sufficient; for it is necessary to call into question those subaltern categories with the intention of going beyond a closed conception of ethnicity and towards an open articulation of cultural identity that “overflows” in exercises of auto-recognition, bond creation, and the production of dialogues, all by way of a responsible appropriation of the territorialities in which that cultural identity is situated.

Through the exposition of the foregoing, this work has allowed for a visibilization of and given voice to many indigenous people who are part of the current reality in Ecuador and Bolivia. Speaking with rural laborers and farmers in the markets or the small farms on the outskirts of Cuenca and Sucre has helped to show that the majority of indigenous people do not live *Buen Vivir* or *Convivir Bien* as a part of their worldview or as a representation of their idiosyncrasy, as is supposed. Similarly, participating in government and academic events has made it possible to enter into discourses and practices constructed in these spaces and, in so doing, to witness how the indigenous continues to be that which must be constructed, guarded over, and represented—even from positions of indigenous power. Native peoples are discussed; they are subjects for theorizations; there are mapped out plans for their conservation and development. But they are not asked themselves what is best for them; there are experts (indigenous or not) for that. And this is the general tendency. In this situation native peoples seem to be neither indigenous nor citizens, but rather “something” at once bothersome and convenient for socio-political and economic interests. Through a constant assimilation going back to the colonial period, they have lost a great part of their history and tradition. Moreover, by dint of a trajectory of struggle and resistance they have managed to become citizens with full rights on paper, but they continue to be “second-class citizens” in practice.

This complex context has been taken advantage of by successive development models in order to construct the most suitable indigenous identity and worldview. Nonetheless, the observed experiences reveal that, in these marks that development has left, there are

also fissures which have permitted a recuperation, continuity, and/or (re)construction of the indigenous in a present removed from essentialist representations that dominate in global-local dynamics. Through this (re)construction one comes to find that indigenous identities are in a constant reformulation in which they can define which elements shape it without having to be subjected to a previously fixed series that defines what it means to “be” indigenous. In this way, getting away from ethnicity, perhaps the indigenous can have the opportunity to participate, in relations of equality and through its own experiences—both real and recreated— in the construction of a *Sumaq Alli Kawsay* and *Suma Qamaña* as alternatives to development.

“I don’t know what this *Buen Vivir* thing you’re talking about is, *patroncita*.
What would you like? Take some tomatoes, a dollar for a pound.”
María. 10 de Agosto Market.

“I am raw, searing development,
a political discourse without saliva”
Latinoamérica, Calle 13.

X. BIBLIOGRAFÍA

- Abélès, Marc (1990), *Anthropologie de l'Etat*, Armand Colin, París.
- Achig Subía, Lucas (2014), “Cuenca y su región en la historia del Ecuador: Identidad que se renueva”, en Lucas Achig Subía, Mario Jaramillo, Ana Cecilia Salazar et al., *Sociología de la ética cuencana*, Gobierno Autónomo Descentralizado el cantón Cuenca, Cuenca, pp. 13-40.
- _____ (1983), *El proceso urbano de Quito* (ensayo de Interpretación), Centro de Investigaciones CIUDAD, Quito.
- Acosta, Alberto (2011), “El buen (con)vivir, una utopía por (re)construir: alcances de la Constitución de Montecristi”, *Revista de Ciencias Sociales*, 6, 1, pp. 35-68.
- _____ (Comp.) (2009a), *El buen vivir -una vía para el desarrollo-*, Abya-Yala, Quito.
- _____ (2009b), “El Buen Vivir, una oportunidad por construir, *Pasos*, No. 143, pp. 21-29.
- _____ (2008), “El “buen vivir” para la construcción de alternativas”, *Revista de la Casa de las Américas*, No. 251, pp. 3-9.
- Acosta, Alberto et al. (2009), “Dejar el crudo en tierra o la búsqueda del paraíso perdido”, en ALAI [en línea], 14 de septiembre de 2009. Disponible en internet en: <http://alainet.org/active/30392&lang=es> [Consultado el 22 de agosto de 2014]
- Acosta, Alberto, Fernando Martín Mayoral, Hugo Jácome et al. (2010), *Análisis de Coyuntura: una lectura de los principales componentes económicos, políticos y sociales de Ecuador durante el año 2009*, ILDIS, FLACSO Ecuador, Quito.
- Acosta, Alberto y Eduardo Gudynas (2011), “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Vol.16, No. 53.
- Adorno, Theodor (2005 [1966]), *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Akal, Madrid.
- Agüero, Celma, Susana Devalle y Michiko Tanaka (comps.) (1982), *Campesinado e integración nacional. Asia, África y América Latina*, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, México D.F.
- Albó, Xavier (2009a), “Del indio negado al permitido y al protagonista en América Latina”, en Inge Sichra (coord. y ed.), *Atlas socio-lingüístico de pueblos indígenas en América Latina*, UNICEF/AECID/FUN PROEIB Andes, Quito.
- _____ (2009b), “Suma Qamaña = el buen convivir”, *Revista de Ciencias Sociales*, No. 4, pp. 25-40.
- Albó, Xavier, Tomás Greaves y Godofredo Sandoval (1981-1983), *Chukiyawu: la cara aymara de la Paz; I El paso a la ciudad*, Cuadernos de Investigación, Tomo 1, No. 20, 22 y 24, La Paz.

- Alcántara Sáez, Manuel e Ibeas Miguel, Juan Manuel (ed.) (2001), *Colombia ante los retos del siglo XXI. Desarrollo, democracia y paz*, Universidad de Salamanca. Salamanca.
- Alem, Alfonso (2007), “La participación indígena en Bolivia, “Refundar en clave de pluralidad””, en *Estudios sobre participación política*, [en línea], pp. 13-43. Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Disponible en internet en: http://www.iidh.ed.cr/BibliotecaWeb/Varios/Documentos/BD_125911109/estudios_pp_varios_paises.pdf [Consultado el 3 de abril de 2014]
- Almeida, Ileana (1999), *Historia del pueblo kechua*, Abrapalabra editores, Quito.
- Almeida, Ileana y Nidia Arrobo (coords.) (1998), *En defensa del pluralismo y la igualdad. Los Derechos de los Pueblos Indios y el Estado*. Abya-Yala, Quito.
- Alonso, Ana María (1994), “The Politics of Space, Time, and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity”. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 23, pp. 379-405.
- Altman, Irwin y Setha M. Low (1992), *Place attachment*, Plenum Press, Nueva York.
- Álvarez Santana, Carmita, (2014), “La intervención: parte especial del Trabajo Social. Propuesta del Buen Vivir del Estado Ecuatoriano”, *Margen: revista de trabajo social y ciencias sociales*, No. 71, pp. 1-10.
- Álvarez, Sonia E., Evelina Dagnino y Arturo Escobar (1998), *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, Westview Press, Boulder.
- Amin, Samir (1989), “La vocación tercermundista del marxismo”, en Eric J. Hobsbawm (org), *Historia do Marxismo. O Marxismo hoje*, (2ª Ed.), Río de Janeiro, Primera Parte, Vol. 11, Paz e Terra, pp. 301-332.
- _____ (1975), “Una crisis estructural”, en Amin et al., *La crisis del imperialismo*, Editorial Fontanella, Barcelona, pp. 11-46.
- Amorós, Celia (1987), “Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación”, *Arbor*, nº503-504, pp.113-128.
- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition, Verso, Londres.
- Añón Roig, María José, (2001), “La interculturalidad posible: ciudadanía diferenciada y derechos”, en Lucas Martín et al. (dir.), *La multiculturalidad*, Madrid, Consejo General del Poder Judicial, pp. 245-246.
- AOPEB (2014), Asociación de organizaciones de productores ecológicos de Bolivia. [web en línea], Disponible en internet en: <http://www.aopeb.org/index.php?limitstart=20> [Consultado el 4 de abril de 2014]
- Apfel-Marglin, Frédérique y Stephen A. Marglin (1990), *Dominating Knowledge: Development, Culture, and Resistance*, Claredon Press, Oxford.

- Appadurai, Arjun (2001), *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*, Ediciones Trilce y Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Aramburú, Carlos E. (1981), “Aspectos del desarrollo de la antropología en el Perú”, *Ciencias Sociales en el Perú: Un balance crítico*, Lima: Universidad del Pacífico, pp. 1-33.
- Aranda Álvarez, Elviro (2013), “Una reflexión sobre transparencia y buen gobierno”, *Revista “Cuadernos Manuel Giménez Abad”*, No. 5, pp. 214-229.
- Aranzáes, Nicanor (1992), *Revoluciones en Bolivia*, Editorial Juventud, La Paz.
- Arendt, Hannah (2003), *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires.
- Arkonada, Katu (2009), “Vivir Bien, el paradigma indígena en debate”, en *Agencia Intercultural de Noticias Indígenas (AINI)* [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.aininoticias.org/Bolivia> [Consultado el 13 de abril de 2014]
- Armstrong, Karen (2000), *Islam: A Short Story*, The Modern Library, Nueva York.
- Arnold, Denise y Juan de Dios Yapita (1996), “La papa, el amor y la violencia: la crisis ecológica y las batallas rituales en el linde entre Oruro y Potosí, Bolivia”, en Denise Y. Arnold y Juan de Dios Yapita (comps.), *Mama Melliza y sus crías: antología de la papa*, La Paz, ILCA/Hisbol, pp. 311-371.
- Arocena, José (2008), “Desarrollo local: los últimos 30 años”, en *Prisma: Lo local y sus desafíos*, No. 22. Universidad Católica de Uruguay, pp. 9-13.
- _____ (2001), *El Desarrollo Local: un desafío contemporáneo*, Universidad Católica, Montevideo.
- Arsel, Murat y Natalia Avila Angel (2012), “Stating” Nature’s Role in Ecuadoria Development: Civil Society and the Yasuní-ITT Initiative, *Journal of Developing Societies*, Vol. 28 (2), pp. 203-227. Disponible en internet en: <http://repub.eur.nl/pub/38438/> [Consultado el 21 de octubre 2014]
- Assies, Willem (2006), “La ‘Media Luna’ sobre Bolivia: Nación, región, etnia y clase social”, *América Latina Hoy*, No. 43, pp. 87-105.
- _____ (2004), “Bolivia: A Gasified Democracy”, *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, No.76, pp. 25-43.
- Assies, Willem, Marco A. Calderón y Ton Salman (2002a.), *Ciudadanía, cultura política y reforma del estado en América Latina*, El Colegio de Michoacán, Instituto Federal Electoral Michoacán, México D.F.
- Assies, Willem, Gemma Van Der Haar, y André J. Hoekema (2002b), “Los pueblos indígenas y la reforma del Estado en América Latina”, *Papeles de Población*, Vol. 8, No. 31, enero-marzo, pp. 95-115.
- Augé, Marc (2014), Sin título, Conferencia magistral impartida en el Seminario “Formas de lo Humano VII”, septiembre de 2014, Universidad de Cuenca, Ecuador.

- _____ (2000 [1992]), *Los no lugares. Espacios del anonimato. Antropología sobre la modernidad*. Gedisa, Barcelona.
- _____ (1998), *Las formas del olvido*, Gedisa, Barcelona.
- Ayala, Enrique (2008), *Resumen de Historia del Ecuador*, Corporación Editora Nacional, Quito. Disponible en internet en: <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/836/1/AYALAE-CON0001-RESUMEN.pdf> [Consultado el 16 de abril de 2014]
- Balandier, Georges (1994), *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Paidós, Barcelona.
- _____ (1989), *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (1973), *Teorías de la descolonización*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- Banco Mundial (2014a), “Ecuador: panorama general” [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.bancomundial.org/es/country/ecuador/overview> [Consultado el 17 de junio de 2014]
- _____ (2014b) “Indicadores generales sobre Bolivia” [en línea]. Disponible en: <http://www.bancomundial.org/es/country/bolivia/overview> [Consultado el 16 de junio de 2014]
- _____ (2010), “Indicadores generales sobre Bolivia” [en línea]. Disponible internet en: <http://datos.bancomundial.org/pais/bolivia> [Consultado el 17 de junio de 2014]
- Banco Central de Bolivia (2014), “Deuda Externa Pública” [en línea]. Disponible en internet en: <http://deudaexternapublica.bcb.gob.bo/uploads/Estado%20Mensual%20Abril%202014.pdf> [Consultado el 16 de junio de 2014]
- Band, Michiel et al. (1996), *La etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Abya-Yala, Quito.
- Baquero Torres, María Inés y Jaime Alberto Rendón Acevedo (2011), “Desarrollo humano local: la alternatividad para el buen vivir”. *Revista de la Universidad de La Salle*, No. 54, pp. 67-86.
- Baran, Paul A. (1957), *La economía política del crecimiento*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Barié, Cletus Gregor (2003), *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, La Paz.
- Barragán, Rossana (2005), “Ciudadanías y elecciones, convenciones y debates”, *Una historia de pactos y disputas – Regiones y poder constituyente en Bolivia, Cuadernos de Futuro*, No. 21, Informe de Desarrollo Humano, PNUD, pp. 265-435.

- Barranquero Carretero, Alejandro (2012), "De la comunicación para el desarrollo a la justicia ecosocial y el buen vivir", CIC: Cuadernos de información y comunicación, No. 17, pp. 63-78.
- Barrera, Augusto (2001), *Acción colectiva y crisis política: el movimiento indígena ecuatoriano en los 90*, Abya-Yala, Quito.
- Barth, Fredrik (1969), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Little, Brown & Co., Boston.
- Barthes, Roland (2007 [1970]), *El imperio de los signos*, Seix Barral, Barcelona.
- Bastide, Roger (1972), *Antropología Aplicada*, Amorrortu, Barcelona.
- Bauman, Zygmunt (2011), *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- _____ (2006), *Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid.
- _____ (2001 [1998]), *Globalització. Les conseqüències humanes*, Edicions de la Universitat Oberta de Catalunya y Pòrtic, Barcelona.
- _____ (1999), *La globalización: consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- _____ (1994), *Pensando sociológicamente*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Beck, Ulrich (2002), "The cosmopolitan perspective: Sociology in the second age of Modernity", en Steven Vertovec y Robin Cohen (eds.), *Conceiving cosmopolitanism. Theory, context and practice*, Oxford University Press, Nueva York.
- _____ (1997), "La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva", en Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza, Madrid, pp. 13-73.
- _____ (1995), *Ecological Enlightenment. Essays on the Politics of the Risk Society*, Humanities Press, Nueva Jersey.
- _____ (1992 [1986]), *Risk Society. Towards a New Modernity*, Sage, Londres.
- Bedoya Silva-Santisteban, Álvaro y Eduardo Bedoya (2005), *Servidumbre por deudas y marginación en el Chaco de Paraguay*, Oficina Internacional del Trabajo, Ginebra.
- Bellah, Robert (1985), *Tokugawa Religion: The values of pre-industrial Japan*, The Free Press, Illinois.
- Belotti, Francesca (2013), "Entre bien común y buen vivir. Afinidades a distancia" Íconos. Revista de Ciencias Sociales, FLACSO Quito, No. 48, pp. 41-54.
- Benería, Lourdes (2004), "La mujer y el género en la economía: un panorama general", en Paloma de Villota (ed.), *Economía y género: macroeconomía, política fiscal y*

- liberalización. Análisis de su impacto sobre las mujeres*. Icaria Editorial, Barcelona, pp. 23-74.
- Bengoa, José (1985), *Historia del Pueblo Mapuche*, Ediciones Sur, Santiago de Chile.
- Bennett, John y John R. Bowen (eds.) (1988), *Production and Autonomy: Anthropological Studies and Critiques of Development*, University Press of America/Society for Economic Anthropology, Nueva York, Lanham, MD.
- Berman, Bruce J. (1998), "Ethnicity, Patronage and the African State: the Politics of Uncivil Nationalism" en *African Affairs*, No. 388, Vol. 97. pp. 305-341.
- Beruti, Juan Manuel (2001), *Memorias Curiosas*, Emecé, Buenos Aires.
- Boccara, Guillaume (2002), "Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas", en Guillaume Boccara (ed.), *Travaux de L'Institut Français d'Etudes Andines*, TIFEA 148, Abya-Yala/ IFEA, Quito/Lima.
- Böll, Vincent, Mario Conejo, et al. (1997), *Identidad Indígena en las Ciudades*, Fundación Hanns Seidel, Quito.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1987), "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", *Papeles de la Casa Chata*, No. 3, Año 2, pp. 23-43.
- _____ (1984), "Historias que no son todavía historia", en Carlos Pereyra et al., *Historia, ¿para qué?*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires.
- Boff, Leonardo (2009), "¿Vivir mejor o «el buen vivir»?", en ALAI [en línea], Disponible en internet en: <http://alainet.org/active/29839&lang=es> [Consultado el 8 de octubre de 2014]
- Bourdieu, Pierre (2007), *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- _____ (2000a [1998]), *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.
- _____ (2000b), *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (1999), *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona.
- _____ (1993), *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- Bourdieu, Pierre y Terry Eagleton (2005), "Doxa y vida cotidiana", en Slavoj Zizek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión...*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Braidotti, Rosi (2000), *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Bretón, Víctor (2013), "Etnicidad, desarrollo y "Buen Vivir": reflexiones críticas en perspectiva histórica", *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, No. 95, pp. 71-96.
- _____ (2010), *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, Icaria editorial, Barcelona.
- _____ (2004), "Las organizaciones no gubernamentales y la privatización del desarrollo rural en América Latina", en Paz Moreno, *Entre las Gracias y el*

- Molino Satánico: *Lecturas de Antropología Económica*, pp. 463-483, Ediciones de la Universidad Nacional de Educación a distancia, Madrid.
- _____ (2001), *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*, FLACSO, UdL, GIEDEM, Quito, Lleida.
- Bretón, Víctor, Francisco García y Albert Roca (eds.) (1999), *Los límites del desarrollo. Modelos 'rotos' y modelos 'por construir' en América Latina y África*, Icaria Editorial, Barcelona.
- Brower, Sidney (1980), "Territory in urban settings", en Irwing Altman, Amos Rapoport y Joachim F. Wohlwill (eds.), *Culture and Environment. Human behavior and environment*, Vol. 4, Plenum Press, Nueva York, pp. 179-207.
- Brown, Wendy (1995), *States of injury. Power and freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, New Jersey.
- Brysk, Alison (2007), *De la tribu a la aldea global, derechos de los pueblos indígenas, redes transnacionales y relaciones internacionales en América Latina*. Bellaterra, Barcelona.
- Brysk, Alison y Gershon Shafir (eds.) (2007), *National Insecurity and Human Rights: Debate Counterterrorism*, University of California Press, Berkeley.
- Burbano, Felipe (2012), *Movimientos regionales y autonomías en Bolivia y Ecuador*. Tesis doctoral de Ciencia Política, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Butler, Judith (2004 [1989a]), "Conflicto de género, teoría feminista y discurso psicoanalítico" en Carmen Millán de Benavides y Ma. Ángela Estrada, (eds.), *Pensar (en) género. Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- _____ (2002 [1993]), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*, Paidós, Buenos Aires.
- _____ (2001a [1992]), "Fundamentos contingentes: El feminismo y la cuestión del 'posmodernismo'", *La Ventana*, Revista de estudios de género, No. 13, pp. 7-41. Disponible en internet en: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiodo/laventan/Ventana13/ventana13-1.pdf> [Consultado el 18 de noviembre de 2014]
- _____ (2001b [1990b]), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona.
- _____ (2000), *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- _____ (1998 [1990a]), "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", *Debate feminista*, año 9, Vol. 18, octubre, pp. 296-314. Disponible en internet en: <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/actosp433.pdf> [Consultado el 13 de diciembre de 2014]

- Calfio, Margarita y Luisa F. Velasco (2005), “Mujeres indígenas en América Latina: ¿Brechas de género o de etnia?”, ponencia presentada en el Seminario Internacional de Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas de CEPAL, Santiago de Chile, 27-29 de abril de 2005. Disponible en internet en: <http://www.osarguatemala.org/sites/default/files/docs/brechas.pdf> [Consultado el 18 de diciembre de 2014]
- Cañedo-Argüelles Fábrega, Teresa (2010), “Del etnodesarrollo al buen vivir: la población aymara se pronuncia”, en Eduardo Rey Tristán, Patricia Calvo González (coords.), *Actas del XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, Santiago de Compostela, 15-18 de septiembre de 2010, pp. 2621-2638.
- Cardete del Olmo, María Cruz (2009), “La Historia y su construcción: teoría y método”, *Espacio, tiempo y forma, Serie II, Historia antigua*, No. 22, pp. 159-167. Disponible en internet en: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:ETFSerieII-2009-22-2130&dsID=Documento.pdf> [Consultado el 4 de abril de 2014]
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1992), *Etnicidad y estructura social*, CIESAS, México D.F.
- Cardoso Henrique, Fernando y Enzo Faletto (1977), *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI, México D.F.
- Carpio, Patricio (2008), “El buen vivir, más allá del desarrollo: la nueva perspectiva constitucional”, en *ALAI* [en línea]. Disponible en internet en: <http://alainet.org/active/24609&lang=es> [Consultado el 17 de noviembre de 2014]
- Carrasco Pons, Silvia (1997), “Usos y abusos del concepto de cultura”, *Cuadernos de Pedagogía*, No. 264, pp. 14-18.
- Carrión, Fernando (2012), “El desafío político de gobernar una ciudad-región.”, *Cuestiones urbano regionales*, Revista del Instituto de la Ciudad, Vol. 1, No.1, 2012, pp.127-137.
- Carrizo, Luis, Mayra Espina Prieto y Julie T. Klein, (2004), “Gestión de las Transformaciones Sociales” en UNESCO, *Transdisciplinariedad y Complejidad en el Análisis Social*, MOST Documento de debate, No. 70.
- Casaldáliga, Pedro (2012), “Buen vivir-buen convivir”, *Éxodo*, No. 116, pp. 46-48.
- Cashmore, Ellis (1996), *Dictionary of Race and Ethnic Relations* (4a ed.), Routledge, Londres.
- Castells, Manuel (1998), “La Era de la Información”, *Economía Sociedad y Cultura*, Vol.1, La sociedad red, Alianza Editorial, Madrid.

- Castro-Gómez, Santiago (2007), "The Missing Chapter of Empire: Postmodern Reorganization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism", *Cultural Studies* 21 (2-3), pp. 428-48.
- Castro-Gómez, Santiago, Ramón Grosfoguel (eds.) (2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Cavalcanti, Lana de Souza (2011), "Aprender sobre a cidade: A geografia urbana brasileira e a formação de jovens escolares.", en *Revista Geográfica de América Central*, No. especial EGAL, II Semestre, pp. 1-18.
- _____ (2009), "Geografía, enseñanza de la ciudad y formación ciudadana", en *Investigación en la Escuela* [en línea], pp. 51-61. Disponible en internet en: <http://www.investigacionenlaescuela.es/articulos/68/R-685.pdf> [Consultado el 4 de diciembre de 2014]
- Cea D'Ancona, M. Ángeles (2005), "La exteriorización de la xenofobia", *Reis*, No. 112, Octubre- Diciembre, pp. 197-230.
- CEPAL (2004), *Caminos hacia la equidad de género en América Latina y el Caribe* [en línea], informe sobre la novena Conferencia Regional sobre la Mujer. Disponible en internet en: <http://www.eclac.cl/cgi-bin/getprod.asp?xml=/mujer/noticias/noticias/6/15016/P15016.xml&xsl=/mujer/tpl/p1f.xsl&base=/mujer/tpl/topottom.xsl> [Consultado el 4 de diciembre de 2014]
- Cernea, Michael (coord.) (1995), *Primero la gente. Variables sociológicas en el desarrollo rural*, Banco Mundial y Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Chancosa, Blanca (2010), "El Sumak Kawsay desde la visión de la mujer", en *ALAI* [en línea], marzo de 2010. Disponible en internet en: <http://www.alainet.org/publica/453.phtml> [Consultado el 6 de diciembre de 2014]
- Charters, Claire y Rodolfo Stavenhagen (eds.) (2009), *El desafío de la Declaración. Historia y futuro de la declaración de la ONU sobre pueblos indígenas*, IWGIA, Copenhague.
- Chartier, Roger (1991), "El mundo como representación", *Historia social*, nº 10, pp. 163-176.
- Chaworth, George (1877), *Wanderungen auf unbetretenem Boden von der Magalhaes-Strasze bis zum Rio Negro* (2ª Ed.), Costenoble, Jena.
- Chignola, Sandro (2013), "A la sombra del Estado. Governance. Gubernamentalidad. Gobierno" en César Altamira (comp.), *Política y subjetividad en tiempos de governance*, Waldhuter, Buenos Aires, pp. 401-431.
- Chisaguano, Silverio (2006), *La población indígena del Ecuador*, Instituto Nacional de Estadística y Censos INEC, Quito.
- Choy, Emilio (1979), *Antropología e Historia*, tomos I, II, III, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima,

- Central Intelligence Agency (2014a), “Bolivia”, en *The World Factbook* [en línea]. Disponible en internet en: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/bl.html> [Consultado el 16 de junio de 2014]
- _____ (2014b), “Ecuador”, en *The World Factbook* [en línea]. Disponible en internet en: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ec.html> [Consultado el 14 de junio de 2014]
- Clifford, James (1988), *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, Cambridge.
- Cobos, María (2014), “Producir más o buen vivir”, *Crítica*, No. 991-992, pp. 8-11.
- Colomy, Paul y David J. Brown (1996), “Goffman and Interactional Citizenship”, *Sociological Perspectives*, Vol. 39, No. 3, pp. 371-381.
- Comas d’Argemir, Dolors (1998a), “Ecología, naturaleza y cambio social”, en Dolors Comas d’Argemir, *Antropología Económica*, Ariel, Barcelona, pp. 115-137.
- _____ (1998b), “Hacer familias, producir personas. El trabajo doméstico”, en *Antropología Económica*, Ariel, Barcelona, pp. 99-112.
- _____ (1995), “Trabajo, género, cultura: la construcción de desigualdades entre hombres y mujeres”, *Icaria*, Barcelona, pp. 17-52.
- Comaroff, Jean y John L. Comaroff (2011), *Etnicidad S.A.*, Katz Editores, Madrid.
- CONAIE (1989), *Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador. Nuestro Proceso Organizativo*, Tincui y Abya-Yala, Quito.
- CONAIE (1998), *Mesa de Concertación sobre Nacionalidades o Pueblos Indígenas*, documento final presentado en la Asamblea Nacional, marzo 1998, Quito.
- Comisión Nacional de Estadísticas para Pueblos Indígenas, Afroecuatoriano y Montubio (CONEPIA) (2010), *Los Pueblos por la autoidentificación cultural* [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.inec.gob.ec/inec/index.php?option=comcontent&view=article&id=408&Itemid=509&lang=es> [Consultado el 7 de octubre de 2014]
- Connell, Robert W. (1995), *Masculinidades*, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- Coraggio, Jose Luis y Valeria Costanzo (eds.) (2011), *Mentiras y verdades del capital de los pobres. Perspectivas desde la Economía Social y Solidaria*, Imago Mundi-UNGS, Argentina.
- Coraggio, Jose Luis, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (eds.) (2011), *Economía Social y Solidaria. El trabajo antes que el capital*, Abya-Yala/UPS Publicaciones, Quito.
- Corbetta, Perrigiorgio (2003), *Metodología y técnicas de investigación social*, McGraw-Hill, Madrid.
- Cordero Crespo, Luis (2002 [1892]), *Diccionario quichua-castellano/castellano-quichua*, Corporación Editora Nacional Quito, Quito.

- Correa, Rafael y Fander Falconí (2012), “Después de “Río +20”, Bienes ambientales y relaciones de poder”, *Revista de Economía Crítica*, No. 14, pp. 257-276.
- Cortés, Manuel José (1861), *Ensayo sobre la historia de Bolivia*, Beeche, Sucre.
- Cortez, David (2010), “Genealogía del “buen vivir” en la nueva constitución ecuatoriana”, en Raúl Fornet-Betancourt (Hg.) *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*, Documentación del VIII Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, Universidad de Seoul, pp. 227-248.
- _____ (2009), “La construcción social del “Buen Vivir” (Sumak Kawsay) en Ecuador; Genealogía del diseño y gestión política de la vida”, Actas del VIII Congreso para una Filosofía Intercultural, Universidad de Seoul. Disponible en internet en: <http://tinyurl.com/mj9fh8a> [Consultado el 20 de septiembre de 2014]
- Cruces, Francisco y Beatriz Pérez Galán (comps.) (2010), *Textos de Antropología Contemporánea*, UNED, Madrid.
- 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” en *Alteridades*, Vol. 13, No. 25, enero-junio, pp. 77-90, Universidad Autónoma Metropolitana, Mexico.
- Crush, Jonathan (ed.) (1995), *Power of Development*, Routledge, Nueva York.
- Cucó, Josepa (2004), *Antropología urbana*, Ariel, Barcelona.
- Cuenca, María Josep y Joseph Hilferty (1999), *Introducción a la lingüística cognitiva*, Ariel, Barcelona.
- Cuvi, Juan (2013), “Refundación y religiosidad: guías para entender al correísmo”, en Freddy Javier Álvarez et al., *El correísmo al desnudo*, Montecristi Vive, Quito.
- Dahl, Gudrun y Annika Rabo (eds.) (1992), *Kam-ap or Take-off. Local Notions of Development*, Stockholm Studies in Social Anthropology, Estocolmo.
- Das, Veena y Deborah Poole (eds.) (2008), “El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”, en *Cuadernos de Antropología Social*, No. 27, FfyL-UBA, Buenos Aires, pp. 19-52.
- _____ (2004), *Anthropology in the Margins of the State*, SAR Press, Santa Fe.
- Dávalos, Pablo (2014), *Alianza PAIS o la reinención del poder. Siete ensayos sobre el posneoliberalismo en el Ecuador*, Desde abajo, Bogotá.
- _____ (2012), “De la resistencia a la esperanza. Los movimientos sociales en el posneoliberalismo”, en *ALAI* [en línea]. Disponible en internet en: <http://alainet.org/active/53729&lang=es> [Consultado el 25 de noviembre de 2014]
- _____ (2011a), “Hacia un nuevo modelo de dominación política: Violencia y poder en el posneoliberalismo”, en *ALAI* [en línea]. Disponible en internet en:

- <http://alainet.org/active/49618&lang=es> [Consultado el 25 de noviembre de 2014]
- _____ (2008a), “El Sumak Kawsay y las cesuras del desarrollo”, en *ALAI* [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.puce.edu.ec/documentos/ElSumakKawsayylascesurasdeldesarrollo.pdf> [Consultado el 25 de noviembre de 2014]
- _____ (2008b), “Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo”, en *ALAI* [en línea]. Disponible en internet en: <http://alainet.org/active/25617&lang=es> [Consultado el 25 de noviembre de 2014]
- Dávila Herrera, Carlos (comp.) (1983), *Tradición oral. Cuentos y relatos indígenas*, CAAAP, Lima.
- De Acosta, José (1962), *Historia natural y moral de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- De Certeau, Michel (1996), *La invención de lo cotidiano*. Universidad Iberoamericana, México D.F.
- Degregori, Iván (1999), “Estado y etnicidad en Perú y Bolivia”, en Kess Koonings y Patricio Silva (coords.), *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural*, Abya-Yala, Quito.
- Degregori, Carlos I. (ed.) (2000), *No hay país más diverso*, Compendio de antropología peruana, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima.
- De la Maza, Francisca (2012), “Etnografía de las prácticas sociales y negociaciones en la política indígena actual”, *Revista Austral de Ciencias Sociales*, No. 22, pp. 85-100.
- De la Peña, Guillermo (1995), “El empeño pluralista: la identidad colectiva y la idea de nación en el pensamiento antropológico”, en H. Díaz-Polanco (comp.), *Etnia y nación en América Latina*, CNCA, México D.F., pp. 79-103.
- Del Álamo, Oscar (2006), “Desigualdad y emergencia indígena en Bolivia”, *Gobernanza*, No. 44, pp. 721-727.
- _____ (2004), “Bolivia indígena y campesina, un panorama de conflictos e identidades”, en Joan Prats I Catalá (dir.), *Diagnóstico Institucional “Bolivia: el desarrollo posible, las instituciones necesarias”*, Instituto Internacional de Gobernabilidad, Barcelona, pp. 539-598.
- Del Popolo, Fabiana y Magaly Salinas (comps.) (2006), *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina: información sociodemográfica para políticas y programas*, Documentos de Proyecto, No. 72, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Santiago de Chile.

- Del Popolo, Fabiana y Ana María Oyarce (2005), “Población indígena de América Latina: perfil sociodemográfico en el marco de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo y de las metas del Milenio”, en *Notas de Población*, No. 79, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Santiago de Chile, pp. 35-62.
- Del Popolo, Fabiana, Ana M. Oyarce y Bruno Ribotta (2009), “Indígenas urbanos en América Latina: algunos resultados censales y su relación con los Objetivos de Desarrollo del Milenio”, *Notas de Población*, No. 86, Naciones Unidas, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)/Centro Latinoamericano de Demografía (CELADE), Santiago de Chile, pp. 101-140,
- Deleuze, Gilles (1989 [1970]), *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona.
- Delgado Ruíz, Manuel (2002), *Disoluciones urbanas. Procesos identitarios y espacios públicos*, Ed. Universidad de Antioquia, Medellín.
- Derks, Ton y Nico Roymans (eds.) (2009), *Ethnic constructs in antiquity: the role of power and tradition*, Amsterdam Archaeological Studies 13, University Press, Amsterdam.
- Derrida, Jacques (1971 [1967]), *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Devalle, Susana B.C. (2002), “Usos, deformaciones y realidades”, en Devalle, Susana B.C. (comp.), *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, México D.F.
- _____ (1992), “La etnicidad y sus representaciones: ¿juego de espejos?”, *Estudios Sociológicos* X, No. 28, pp. 31-52. Disponible en internet en: <http://www.aleph.org.mx/jspui/bitstream/56789/23936/1/10-028-1992-0031.pdf> [Consultado el 15 de diciembre de 2014]
- Devalle, Alicia y Viviana Vega (1999), *Una escuela en y para la diversidad*, Aique, Buenos Aires.
- Di Leonardo, Micaela (1990), “Otherness is in the Details”, *The Nation*, noviembre, No. 5, pp. 530-536.
- Di Stéfano, Roberto (2004), *El pulpito y la plaza*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Diamond, Jared (2006 [2005]), *Colapso: por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Debate. Random House Mondadori, Barcelona.
- Diani, Mario e Ivano Bison (2004), “Organizations, Coalitions and Movements”, *Theory and Society*. Vol. 33, pp. 281-309.
- Dietz, Gunther (2011), “Multiculturalismo, Estado y políticas públicas. Comentario” en Séverine Durin (coord.), *Etnicidades urbanas en las Américas: procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas*, CIESAS-EGAP, México, D.F. y Monterrey, N.L.

- _____ (2008a), “Estudiantes indígenas en universidades latinoamericanas”, *Cuadernos Interculturales*, Año 6, No. 10, Universidad de Valparaíso-Centro de Estudios Interculturales y del Patrimonio (CEIP), Valparaíso, pp. 11-14
- _____ (2008b), *Multiculturalismo, educación intercultural y derechos indígenas en las Américas*, Ediciones Abya-Yala, Quito.
- _____ (2005a), *Etnicidad en Latinoamérica: movimientos sociales, cuestión indígena y diáspora migratoria*, Fundación El Monte, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español & Asociación Andaluza de Antropología, Sevilla,
- _____ (2005b), *Patrimonio Inmaterial y Diversidad Cultural*, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, Sevilla.
- _____ (2003a), *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*, Los Libros de la Catarata, Madrid.
- _____ (2003b), *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, Editorial Universidad de Granada, CIESAS, Granada, México D.F.
- _____ (2001), “Del multiculturalismo a la interculturalidad: un movimiento social entre discurso disidente y praxis institucional” en Javier de Prado (ed.), *Diversidad cultural, identidad y ciudadanía*, Córdoba, Instituto de Estudios Transnacionales, pp. 17-71.
- _____ (1999), “Indigenismo y educación diferencial en México: balance de medio siglo de políticas educativas en la región Purépecha”, *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, Vol. 21, No. 1, pp. 35-60.
- Dietz, Gunther, Mateos Cortés, Laura (2009), “El discurso intercultural ante el paradigma de la diversidad”, en Teresa Aguado Odina y Margarita del Olmo (eds.), *Educación intercultural: perspectivas y prácticas*, Ramón Areces, Madrid, pp. 45-63.
- Dieterich, Heinz S. (2002), *El Socialismo del Siglo XXI*, Ediciones de paradigmas y utopías, México D.F.
- Díez Rodríguez, Ángeles (2009), “Organizaciones no-gubernamentales: Las ONGs en el marco del nuevo orden mundial”, en Román Reyes (dir.), *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales. Terminología Científico-Social*, Tomo 1/2/3/4, Plaza y Valdés, Madrid, México D.F. Disponible en internet en: <http://pendientede migracion.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/O/ongs.htm> [Consultado el 15 de diciembre de 2014]
- Do Alto, Hervé (2007), “El MAS-IPSP boliviano, entre la protesta callejera y la política institucional”, en Karin Monasterios, Pablo Stefanoni y Hervé do Alto (eds), *Reinventando la Nación en Bolivia*, CLACSO, La Paz, pp. 71-108.

- Domínguez, Rafael y Sara Caria (2014), “La ideología del Buen Vivir: la metamorfosis de una «alternativa al desarrollo» en desarrollo de toda la vida”, *Pre-textos para el debate*, Universidad Simón Bolívar, No. 2, pp. 1-52.
- Domingo, Pilar (ed.) (2006), *Bolivia. Fin de ciclo y nuevas perspectivas políticas (1993-2003)*, Bellaterra, Barcelona.
- Dos Santos, Theotonio (2007), *Del terror a la esperanza. Auge y decadencia del neoliberalismo*, Monte Avila, Banco Central De Venezuela, Caracas.
- Douglas, Mary (1996 [1985]), *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*, Paidós, Buenos Aires.
- _____ (1992), *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, Routledge, Londres.
- _____ (1985), *How Institutions Think*, Routledge, Londres.
- DRAE (2014), Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española [en línea]. Disponible en internet en: <http://lema.rae.es/drae/?val=minga> [Consultado el 14 de diciembre de 2014]
- Droysen, Johann Gustav (1983), *Históricas. Lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia*, Alfa, Barcelona.
- Dunkerley, James (1984), *Rebellion in the Veins. Political Struggle in Bolivia, 1952-1982*, Verso, Londres.
- Dussel, Enrique (2007), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid.
- _____ (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid.
- _____ (1992), *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid.
- El Comercio (2012), “Gran marcha contra la minería en Cuenca” [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.elcomercio.com.ec/actualidad/politica/gran-marcha-mine-ria-cuenca.html> [Consultado el 21 de junio de 2014]
- Elster, Jon (1997 [1989]), *El cemento de la sociedad. Las paradojas del orden social*, Gedisa, Barcelona.
- Endara, Sebastián (2014), “Organización para el buen vivir. Estudio de caso de organizaciones del sector cooperativo en la provincia del Azuay (Ecuador) y sus aportes al buen vivir de las poblaciones y sus territorios”, *Revista de Ciencias Sociales*, No. 9, 1, pp. 95-138.
- Enríquez Villacorta, Alberto (2008), “Desarrollo local: hacia nuevas rutas de desarrollo”, en Adriana Abardía y Federico Morales (coords.), *Desarrollo regional para la gestión de los territorios. Alternativas y Capacidades*, Ediciones Ciudad de México, México D.F., pp. 11-33.
- _____ (2005), “Desarrollo económico local: Enfoque, alcances y desafíos”, *Alternativas para el Desarrollo*, No. 92, El Salvador, pp. 1-11

- _____ (2004), “Gobernabilidad democrática: una agenda para avanzar al desarrollo en América Latina”. *Alternativas para el Desarrollo*, El Salvador, No. 87. pp. 1-14.
- Escobar, Arturo (2010), *Una minga para el postdesarrollo: Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Perú.
- _____ (2007 [1995]), *La invención del Tercer Mundo*, El Perro y la Rana, Caracas.
- _____ (2005a), “El “postdesarrollo” como concepto y práctica social”, en Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 17-31.
- _____ (2005b), *Más allá del Tercer Mundo: Globalización y Diferencia*, ICANH, Bogotá.
- _____ (2002), “Globalización, Desarrollo y Modernidad”, *Corporación Región*, Planeación, Participación y Desarrollo, pp. 9-32.
- _____ (1999), *El final del salvaje*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Centro de Estudios de la Realidad Colombiana, Bogotá.
- _____ (1997), “Antropología y Desarrollo”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO, Vol. 154, pp. 497-516.
- Esenova, Saulesh (2002), “Soviet Nationality, Identity, and Ethnicity in Central Asia: Historic Narratives and Kazakh Ethnic Identity”, *Journal of Muslim Minority Affairs*. No. 22 (1), pp. 11-38.
- Espinoza Apolo, Manuel (2000), *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*, Eskeletra editorial, Quito.
- Esteban Guirart, Moisés, Ignasi Vila Mediburu y José Bastiani Gómez (2010), “El carácter fronterizo de las identidades contemporáneas. El caso de Chiapas”, *Aposta Revista de Ciencias Sociales*, enero, febrero y marzo, No. 44, pp. 1-19. Disponible en internet en: <http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/m0ises2.pdf> [Consultado el 26 de junio de 2014]
- Esteva, Gustavo (2000 [1992]), “Desarrollo”, en Viola A. (comp.), *Antropología del Desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*, Paidós, Buenos Aires, pp. 67-102.
- Evans, Dylan (2007), *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano* (4ª ed.), Paidós, SAICF, Buenos Aires.
- Evans, Peter (1996), “El Estado como problema y solución”, *Desarrollo económico*, Vol. 35, No. 140, pp. 529-562. Disponible en internet en: <http://www.mabelthwaitesrey.com.ar/wp-content/uploads/Unidad-4-Evans.pdf> [Consultado el 21 de noviembre de 2014]

- Fals Borda, Orlando (1979), *The Problem of Investigating Reality in Order to Transform it*. Dialectical Anthropology, No. 4 (1), pp. 33-56.
- Fairclough, Norman (1989), *Language and Power*. Longman, Londres.
- Ferguson, James (1990), *The Anti-Politics Machine: 'Development,' Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Fernández Götz, Manuel y Gonzalo Ruiz Zapatero (2011), “Hacia una Arqueología de la Etnicidad”, *Trabajos de Prehistoria*, 68, No. 2, julio-diciembre, pp. 219-236.
- Fernández, Hugo (2009), “Suma Qamaña, vivir bien, el Ethos de la nueva constitución boliviana”, *Revista de Ciencias Sociales*, No. 4, pp. 41-48.
- Fernández, Norma (2010), “Repensarnos desde la raíz”, en Rodolfo Stavenhagen, *Los Pueblos Originarios: el debate necesario*, CLACSO, Instituto de Estudios y Formación de la CTA, Buenos Aires, pp. 5-10.
- Fernández Lamarra, Norberto (2009), “La Convergencia de la Educación Superior. Hacia un espacio común latinoamericano”, en Nely Mainero (comp.), *Integración cooperación e Internacionalización de la Educación Superior*, Nueva Editorial Universitaria, San Luis, pp. 110-133.
- Fernández Lamarra, Norberto y Mónica Marquina (comps.) (2012), *El futuro de la profesión académica: desafíos para los países emergentes*, EDUNTREF, Buenos Aires.
- Fernández Llerena, Pablo Raúl (2009), *La Globalización Neoliberal. Historia, crecimiento y crisis. Un enfoque multidimensional*, Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa.
- Ferrer, Manuel (2014), “Guía sobre Plurinacionalidad y Buen Vivir (las bases que deben sustentar la gestión de un Estado plurinacional)”, [en línea], Red de Investigadores sobre Identidades Nacionales. Disponible en internet en: <http://redinvestigadoresidentidadesnacionales.wordpress.com/2014/10/10/manuel-ferrer-guia-sobre-plurinacionalidad-y-buen-vivir-las-bases-que-deben-sustentar-la-gestion-de-un-estado-plurinacional/> [Consultado el 15 de noviembre de 2014]
- Fierro Bardají, Alfredo (2009a), “La filosofía del buen vivir” en Carmelo Vázquez, Gonzalo Hervás Torres (coords.), *La ciencia del bienestar: fundamentos de una psicología positiva*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 255-277.
- _____ (2009b), “El buen vivir: de los genes a la práctica”, *Paradigma: revista universitaria de cultura*, No. 7, pp. 23-27.
- Flensburg, Alexander (2011), “El uso de la metáfora en los discursos de Evo Morales: Un análisis de los discursos del presidente boliviano ante la Asamblea de las Naciones Unidas”, *Uppsala Universitet publications*, pp. 1-25. Disponible en internet en: <http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:392788/FULLTEXT01.pdf> [Consultado el 15 de noviembre de 2014]

- Fornet-Betancourt, Raúl (2001), “Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Vol. 6, No. 12, marzo, pp. 32-42. Disponible en internet en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27901203> [Consultado el 18 de diciembre de 2014]
- _____ (1997), “Introducción: aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas”, *Revista de Filosofía*, No. 90, pp. 365-382.
- _____ (1994), *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José.
- Foster, George (1974), *Antropología Aplicada*, Fondo de la Cultura Económica, México D.F.
- _____ (1964), “Speech forms and perception of social distance in a Spanish-speaking Mexican village”. *Southwestern Journal of Anthropology*, No. 20, pp. 107-122.
- Foucault, Michel (2006), *Seguridad, territorio, población: curso en el Colegio de Francia. 1977-1978*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- _____ (2003), *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- _____ (1999), *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Volumen III, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- _____ (1979), *Microfísica del Poder*, La Piqueta, Madrid.
- _____ (1970), “Le Piège de Vincennes”, *Le Nouvel Observateur*, No. 274, febrero, pp. 33-35.
- _____ (1968), “Foucault répond à Sartre”, *La Quinzaine Littéraire*, Vol. 46, 1-15 de Marzo, pp. 20-22.
- Fraser, Nancy (2009), *Scales of Justice. Reimagining Political Space in Globalizing World*, Columbia University Press, Nueva York.
- Fraser, Nancy (2006), *Social Justice in the age of Recognition*, Stanford University Press, California.
- Frazer, James George (1951 [1911]), “Taboo and the Perils of the Soul”, en James Frazer, *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, Vol. 3, (3ª Ed.), McMillan, Londres.
- Freches, José (2006), *Erase una vez China*. Colección Gran Austral (Espasa), Espasa-Calpe, Madrid.
- Freidenberg, Flavia (2011), “Ecuador 2009: las elecciones que consolidan el cambio del sistema de partidos”, en Manuel Alcántara y María Laura Tagina (eds.) *América Latina: Política y elecciones del Bicentenario (2009-2010)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, pp. 63-96.

- _____ (2010), “La política se fue de fiesta: Estrategias electorales, clientelismo político y organización informal de partidos a nivel local en Ecuador”, *Nueva Sociedad*, No. 225, enero, NUSO, Buenos Aires, pp. 120-138.
- _____ (2008a), *El sueño frustrado de la gobernabilidad: instituciones, actores y política informal en Ecuador*, CIDOB, Barcelona.
- _____ (2008b) “¿Renovación o Continuismo? Actitudes, valores y trayectoria de la clase política ecuatoriana”. *Ecuador Debate*, Vol. 75, diciembre, pp. 131-146.
- _____ (2008c) “El triunfo de la Revolución Ciudadana: Mitos, encrucijadas y desafíos del cambio político en Ecuador”, *DCidob*, No. 103, pp. 9-14.
- _____ (2006), “Partidos y Ciudadanos vs. Caciques y clientes: un diagnóstico de la situación y algunas propuestas para superarla en Ecuador”, en Andrea Ávila Jácome (eds.), *Transparencia en la Reforma del Estado, Discusión sobre la Reforma Política*, Abya Yala, Quito, pp. 243-287.
- _____ (2004), “Fracturas sociales, competencia política y sistemas de partidos en Ecuador: la traducción política de un cleavage étnico”, en Salvador Martí i Puig. (eds.), *Etnicidad, Autonomía y Gobernabilidad en América Latina*, Ediciones Universidad de Salamanca, Universidad de Salamanca, pp.101-138.
- _____ (2000) “Percepciones Ciudadanas hacia la democracia y las instituciones políticas en los Países Andinos”, *Ecuador Debate*, No. 50, agosto, pp. 205-218.
- Freidenberg, Flavia y Manuel Alcántara Sáez (2001), *Los dueños del poder: Partidos Políticos en Ecuador (1978-2000)*, FLACSO, Quito.
- Friedman, Milton (1967 [1953]), “La metodología de la economía positiva”, *Ensayos sobre economía positiva*, Gredos, Madrid.
- Fukuyama, Francis (1995), *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Free Press, Nueva York.
- Fundación Minga Digital [web en línea], Disponible en internet en: <http://www.mingadigital-bolivia.org/Principal/ModeloMingaDigital> [Consultado el 8 de septiembre de 2014]
- Furi, Megan, y Jill Wherret (1996), “Indian Status and band membership issues”, *Political and Social Affairs Division of the Library of Parliament* [en línea], BP 410E, Febrero de 1996. Disponible en internet en: <http://www.parl.gc.ca/Content/LOP/ResearchPublications/bp410-e.htm> [Consultado el 10 de octubre de 2014]
- Gamba, Susana (2008), “¿Qué es la perspectiva de género y los estudios de género?”, *Diccionario de estudios de Género y Feminismos*, Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Gambetta, Diego (1988), “Can We Trust Trust?”, en Diego Gambetta (ed.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 213-237.
- García, Juan Diego (2011), “El Buen Vivir”, *Éxodo*, No. 107, pp. 55-57.

- García Canclini, Néstor (2004), *Diferentes, desiguales, desconectados*. Gedisa, Barcelona.
- _____ (1999), “La globalización: objeto cultural no identificado”, en Néstor García Canclini, *La globalización imaginada*, Paidós, Barcelona, pp. 45-65.
- García Castaño, F. Javier y Antolín Granados Martínez (1999a), *Lecturas para educación intercultural*, Trotta, Madrid.
- García Castaño, F. Javier, Rafael A. Pulido Moyano y Ángel Montes del Castillo (1999b), “La educación multicultural y el concepto de cultura”, en F. Javier García Castaño y Antolín Granados (eds.), *Lecturas para educación intercultural*, Trotta, Madrid, pp. 47-80.
- García, Jose Luis (2007), “Cultura”, en Ascensión Barañano, Jose Luís García, María Cátedra y Marie J. Devillard (coords.), *Diccionario de relaciones interculturales, diversidad y globalización*, Madrid, Editorial Complutense, pp. 47-51.
- _____ (1998), “De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural. Problemas conceptuales”, *Política y Sociedad*, No. 27, Universidad Complutense, Madrid, pp. 9-20.
- _____ (1996), “Sobre el significado y las consecuencias de la diversidad cultural”, ponencia presentada en el curso de verano Diversidad cultural, exclusión social e interculturalismo, Universidad Internacional de Andalucía, Baeza.
- García Linera, Álvaro (2000), “Ciudadanía y Democracia en Bolivia, 1900-1998”, *Temas Sociales*, No. 21, pp. 85-100.
- García Linera, Álvaro et al. (2005), *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia: Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política* (2ª ed.), Plural editores, La Paz.
- Gardner, Katy y David Lewis (2003 [1996]), *Antropología, desarrollo y el desafío posmoderno*, El Colegio Mexiquense, México D.F.
- Geertz, Clifford (1978), “The Bazaar Economy: Information and Search in Peasant Marketing”, *The American Economic Review*. Vol. 68, No. 2, Mayo, pp. 28-32.
- Gellner, Ernest (1989), “La jaula de goma: desencanto con el desencanto”, en *Cultura, identidad y política*. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales, Gedisa, Barcelona, pp. 164-177.
- Gellner, Ernest (1997), “Vivir en una sociedad post-tradicional”, en Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 75-136.
- Gentili, Anna Maria (2012), *El león y el cazador. História de África Subsahariana*. Colección Sur-Sur, CLACSO, Buenos Aires. Disponible en internet en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20120425121712/ElLeonyElCazador.pdf> [Consultado el 23 de septiembre de 2014]

- Gibson, James J. (1979), *An ecological approach to visual perception*, Houghton Mifflin, Boston.
- Giddens, Anthony (1999), *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Madrid.
- _____ (1996), “Modernidad y Autoidentidad”, en Josetxo Beriain (comp.), *Las consecuencias perversas de la Modernidad*, Anthropos, Barcelona, pp. 33-72.
- _____ (1995), *La Constitución de la Sociedad. Bases para una Teoría de la Estructuración*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- _____ (1994), *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.
- Giménez, Gilberto (2005), “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, *Teoría y análisis de la cultura*, Vol. II, CONACULTA, México, D.F., pp.18-44.
- _____ (1994), “Modernización, cultura e identidades tradicionales”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 56, No. 4, pp. 255-272.
- Gimeno, Juan Carlos y Pablo Palenzuela (2005), “La globalización: un desafío para la Antropología”, en Juan Carlos Gimeno Martín y Pablo Palenzuela de Chamorro (coords.) *Culturas y desarrollo en el marco de la globalización capitalista. Actas X Congreso de Antropología de la FAAEE*. Fundación el Monte, FAAEE y Asociación Andaluza de Antropología, Sevilla, pp. 9-52.
- Girardi, Giulio (1996), *La Autodeterminación Política de los Pueblos Indios*, Abya-Yala, Quito.
- _____ (1994), *Los excluidos ¿Construirán la Nueva Historia? El Movimiento Indígena, Negro y Popular*, Centro Cultural Afroecuatoriano y Ediciones Nicarao, Quito.
- Gobierno de Cuzco (2005), *Diccionario quechua-español [en línea]*. Disponible en internet en: <http://cbiblioteca.unsaac.edu.pe/Usuario/temporal/DICIONARIO/Diccionario%20Quechua%20Peru.pdf> [Consultado el 12 de septiembre de 2014]
- Godelier, Maurice (1999), “Chefferies et États, une approche anthropologique”, en Pascal Ruby (ed.) *Les princes de la protohistoire et l'émergence de l'État*, Centro J. Berard, Escuela Francesa de Roma, Nápoles, Roma, pp. 19-30.
- _____ (1989), *Lo ideal y lo material*, Taurus, Madrid.
- _____ (1980), “Orígenes y formación. Procesos de la constitución, la diversidad y las bases del Estado. El proceso de formación del Estado”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, No. 32 (4ªed), pp. 667-682.
- _____ (1976), “Antropología y economía. ¿Es posible la antropología económica?”, en Maurice Godelier (comp.), *Antropología y economía*, Anagrama Barcelona, pp. 279-333.
- Goffman, Erving (1979), *Relaciones en público. Microestudios de orden público*, Alianza, Madrid.

- _____ (1970), *Ritual de la interacción, Tiempo contemporáneo*, Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- _____ (1969), *Strategic Interaction*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Gold, Thomas B. (1993), “Taiwan’s Quest for Identity in the Shadow of China”, en Steve Tsang (ed.), *In the Shadow of China: Political Development in Taiwan since 1949*, University of Hawaii Press, Honolulu, pp. 169-192.
- Goldmann, Lucien (1983), *Las ciencias humanas y la filosofía*, Folios, México D.F.
- Gómez Pellón, Eloy (2014), “On Alterity in Peru: Indigenous and Mestizo Populations”, en Přemysl Mácha y Eloy Gómez Pellón (Eds.), *Masks of Identity. Representing and Performing Otherness in Latin American*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, pp. 15-34.
- _____ (2012), “Funcionalismo y relativismo cultural: la cuestión de la antropología aplicada”, *Revista de Antropología Experimental*, No. 12, pp. 287-308.
- _____ (2012), “Antropología y compromiso en los estudios campesinos latinoamericanos de las décadas centrales del siglo XX”, *Revista de Antropología Experimental*, No. 12, pp. 373-388.
- _____ (2011), *Tierra, trabajo y conflicto en el campesinado*, Publican, Santander.
- _____ (2008), “El patrimonio cultural: memoria e imagen del grupo social”, en C. Lisón Tolosana (ed.), *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*, Madrid, Akal, pp. 373-397.
- _____ (2007), “La costumbre como norma jurídica: caracterización y análisis”, comunicación presentada en el Congreso Internacional *La mirada antropológica: Entre lo local y lo multicultural*, Mérida, 30-31 de marzo.
- _____ (2005), “Conciencia y cultura”, en Luís Álvarez Munárriz (ed.), *La conciencia humana: perspectiva cultural*, Barcelona, Anthropos, pp. 135-190.
- _____ (1999), “Patrimonio cultural, patrimonio etnográfico y antropología social”, en Esther Fernández de Paz y Juan Agudo Torrico (coords.), *Patrimonio cultural y museología*, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Santiago de Compostela, pp. 17-29.
- _____ (1997a), “Cultura y sociedad”, en Ángel Aguirre Baztán (ed.), *Cultura e identidad cultural. Introducción a la antropología*, Bardenas, Barcelona, pp. 109-136.
- _____ (1997b), “Los valores”, en Ángel Aguirre Baztán (ed.), *Cultura e identidad cultural. Introducción a la antropología*, Bardenas, Barcelona, pp. 109-130.
- _____ (1995), “La evolución del concepto de etnografía”, en Ángel Aguirre Baztán (Ed.), *Etnografía. Metodología cualitativa de la investigación sociocultural*, Boixareu Universitaria, Barcelona, pp. 21-46.

- González Enríquez, Carmen (2013), “¿Emigran los españoles?”, en *ARI [en línea]*, pp. 1-8. Real Instituto Elcano, Madrid. Disponible en internet en: http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCMGLOBA_LCONTEXT=/elcano/elcano/es/zonases/ari39-2013-gonzalez-enriquez-emigra_n-los-espanoles [Consultado el 14 de septiembre de 2014]
- González Ferrer, Amparo (2013), “La nueva emigración española. Lo que sabemos y lo que no”, en *Zoom Político 18*, Fundación alternativas. Madrid, pp. 1-18. Disponible en internet en: http://www.stecyl.es/informes/Emigracion_espandola2013.htm [Consultado el 14 de septiembre de 2014]
- González Suarez, Águeda (2005), “Identidades colectivas y discursos sobre el sujeto indígena”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, No. 41, mayo-junio, pp. 1-24.
- Gracio, Rui Manuel y Ana María Bidegain (1992), *América Latina al descubierto: más allá de los 500 años, el reto de la solidaridad*, Iepala, Madrid.
- Grassi, Adrian (2010), “Niñez y Adolescencia. Nuevos paradigmas, sus nombres y escritura”, en Adrián Grassi y Néstor C. Córdova (comp.), *Entre niños, adolescentes y funciones parentales. Psicoanálisis e Interdisciplina*, Parte I: El entretiempos adolescente, Entreideas, Buenos Aires.
- Grebe, Ronald (2007), “Evo Morales y los medios”, *Revista Latinoamericana de Comunicación Chasqui*, junio, No. 98, Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina (CIESPAL), Quito, pp.10-15.
- Grillo, Ralph y Alan Rew (eds.) (1985), *Social anthropology and development policy*, Tavistock, Londres.
- Grosfoguel, Ramón (2012), “Crisis financiera, colonialidad del poder y la Europa del Sur”, conferencia presentada en la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, octubre 2012.
- _____ (2003), *Colonial Subjects. Puerto Ricans in a Global Perspective*, University of California Press, Berkeley.
- Grosfoguel, Ramón y José Romero (2009), *Pensar decolonial*, Fondo Editorial La Urbana C.A., Caracas.
- Guber, Rosana (2004), “La observación participante: una nueva identidad para una vieja técnica”, “La entrevista antropológica” y “El registro de campo: primer análisis de datos”, en *El salvaje metropolitano*, Paidós, Buenos Aires, pp. 171-188, 203-250 y 251-262.
- _____ (2001), *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Grupo Norma, Bogotá.
- Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto (2011a), “El Buen Vivir más allá del desarrollo”, *Revista Qué Hacer*, No. 181, pp. 70-81.

- _____ (2011b), “El buen vivir o la disolución de la idea del progreso”, en Mariano Rojas, *Medición del Progreso y el Bienestar, propuestas desde América Latina*, Foro consultivo, Científico y Tecnológico, AC, México D.F., pp.103-110.
- Guarnizo, Luis Eduardo, Alejandro Portes y Patricia Landolt (2003), *La globalización desde abajo: Transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*, FLACSO-México, México D.F.
- Guerrero, Andrés (comp.) (2000), *Etnicidades*, FLACSO-ILDIS, Quito.
- _____ (1998), “Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria” *Iconos-Revista de Ciencias Sociales*. No. 4, FLACSO-Ecuador, marzo, pp. 112-122.
- _____ (1997), “Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación”, *Nueva Sociedad*, No. 150, julio-agosto, pp. 98-105.
- _____ (1994), Una imagen Ventrílocua: El discurso liberal de la “desgraciada raza indígena” a fines del siglo XXI, en Blanca Muratorio, *Imágenes e imagineros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, FLACSO, Quito, pp.197-243.
- _____ (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 AA.VV, *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, IEP-IFEA, Lima, pp. 83-110.
- _____ (1991), *La Semántica de la Dominación: el concertaje de indios*, Libri-Mundi, Quito.
- Guimarães, Alice (2011), “Pluralismo, cohesión social y ciudadanía en la modernidad: una reflexión desde la modernidad”, en Fernanda Wanderley (coord.), *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*, CIDES-UMSA, Bolivia, pp. 319-352.
- Gundermann, Hans, Roelf Foerster y Jorge Vergara, (2003), *Mapuches y aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos de los ciudadanos*, Universidad de Chile, PREDES, RIL, Santiago de Chile.
- Gunder Frank, Andre (1967), *América Latina: subdesarrollo o revolución*, Era, México D.F.
- Gupta, Akhil (1995), “Blurred boundaries: the discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined state”, *American Ethnologist*, Vol. 22, No. 2, pp. 375-402.
- Gupta, Akhil (2005), “Narratives of corruption: Anthropological and fictional accounts of the Indian state”, *Ethnography*, Vol. 6, No. 1, pp. 5-34.
- Gutiérrez, Raquel (2008), *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*, Textos Rebeldes, La Paz.
- Habermas, Jürgen (1998 [1992]), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid.

- _____ (1997), *Ciencia y tecnología como ideología*, Tecnos, Madrid.
- _____ (1986 [1973]), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Hacking, Ian (1985), *Reconstructing individualism*, Stanford University Press, Stanford.
- Hall, Edward T. y Mildred R. Hall (2001), “Los sonidos del silencio”, en Honorio Velasco (comp.), *Lecturas de antropología social y cultural*, Madrid, UNED, pp. 251-263.
- Hall, Gillette y Harry Anthony Patrinos (2005), “Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004” [en línea], Banco Mundial. Disponible en internet en: http://www.bancomundial.org/interactivo/charlas/hall_patrinos.htm [Consultado el 5 de agosto de 2014]
- Hall, Stuart (2010), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Edición colectiva IESC Pensar-Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, UA Simón Bolívar Ecuador y Envió Editores, Popayán.
- _____ (2003), “¿Quién necesita «identidad»?”, en Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 13-39.
- _____ (2002), “Political belonging in a world of multiples identities”, en Steven Vertovec y Robin Cohen (eds.), *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*, Oxford, Oxford University Press, pp. 25-31.
- _____ (1997), “The spectacle of the Other”, en Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural representations and signifying practices*, Thousand Oaks, CA, The Open University, pp. 223-290.
- Hammersley, Martyn y Paul Atkinson (1994), *Etnografía. Métodos de investigación*. Paidós, Barcelona.
- Handelsman, Michael (2011), “De la dominación al buen vivir: América Latina como proyecto civilizatorio “otro”, *Guaragua: revista de cultura latinoamericana*, Año 15, No. 38, pp.182-209.
- Hansen, Thomas B. y Finn Stepputat (eds.) (2001), *States of Imagination. Ethnographic explorations of the postcolonial state*, Duke University Press, Durham y Londres.
- Haraway, Donna J. (1991), “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century.”, en Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, Nueva York, pp.149-181.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2000), *El Imperio*, Harvard University Press. Cambridge, MA.
- Harnecker, Marta (2011a), *Ecuador. Una nueva izquierda en busca de la vida en plenitud*, El viejo topo, Mataró.
- _____ (2011b), “Fábrica de celulares venezolana: una gerencia que realmente promueve la participación” [en línea], en *Artillería del pensamiento-Correo del*

- Orinoco, 23 de septiembre [texto ampliado], pp. 1-22. Disponible en internet en: <http://www.rebelion.org/docs/136184.pdf> [Consultado el 10 de abril de 2014]
- _____ (2011c), “No hay socialismo si no se convence a la mayoría” [en línea], en *Rebelión*, 11 de septiembre de 2011. Disponible en internet: <http://www.rebelion.org/docs/135336.pdf> [Consultado el 10 de abril de 2014]
- _____ (2011d), “Reflexiones acerca del instrumento político que hoy se necesita” [en línea], en *Rebelión*, 26 de junio de 2011. Disponible en internet: <http://www.rebelion.org/docs/129102.pdf>
- _____ (2011e), “El movimiento indígena en la encrucijada” [en línea], en *Rebelión*, 16 de marzo de 2011. Disponible en internet: <http://www.rebelion.org/docs/124398.pdf> [Consultado el 12 de abril de 2014]
- _____ (2011f), “Romper con el pasado y construir el futuro con participación ciudadana” [en línea], en *Rebelión*, 16 de febrero de 2011. Disponible en internet: <http://www.rebelion.org/docs/122582.pdf> [Consultado el 12 de abril de 2014]
- Harris, Marvin (1987), *El materialismo cultural*, Alianza, Madrid.
- Harris, Marvin y Orna Johnson (2007), *Cultural Anthropology* (7ª ed.), Pearson/Allyn & Bacon, Boston.
- Hart-Landsberg, Martin y Paul Burkett (2007), *China entre el socialismo real y el capitalismo*. CIM, Caracas.
- Harvey, David (2007a), *Espacios de esperanza*, Ediciones Akal, Madrid.
- _____ (2007b), *Urbanismo y desigualdad social*, Editorial Siglo XXI, Madrid.
- _____ (2006), “Los espacios del capitalismo global”, conferencia impartida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 20 de diciembre 2006.
- Harvey, Penélope (1989), *Género, autoridad y competencia lingüística: participación política de la mujer en pueblos andinos*, IEP, Lima.
- Hayder, Al-Mohammad (2011), ““You Have Car Insurance, We Have Tribes”. Negotiating Everyday Life in Basra and the Re-emergence of Tribalism”, *Anthropology of the Middle East*. No. 6(1), pp. 18-34.
- Hegel, G. W. Friedrich (2001 [1770-1831]), *The Philosophy of History*, Batoche Books, Ontario.
- Heidegger, Martin (1996 [1953]), *Being and Time*, State University of New York Press, Nueva York.
- Heller, Ágnes (1998), *La revolución de la vida cotidiana*, Península, Barcelona.
- _____ (1986), *Una revisión de las necesidades en Marx*, Paidós, Barcelona.
- Hendel, Verónica (2011), “De la respuesta a la creación. Re-creando el socialismo, la agricultura y la vida en América Latina”, en Ivonne Farah y Luciano Vasapollo

- (coords.), *Vivir Bien ¿Paradigma no capitalista?*, La Paz, CIDES-UMSA/ Universidad de La Sapienza/OXFAM, pp. 247-262.
- Herder, Johann Gottfried (2007 [1774]), *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Espuela de plata, Sevilla.
- 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, pp. 55-66.
- Herrera, Gioconda (2011), “Cuidados globalizados y desigualdad social”, en *Nueva Sociedad*, No. 233, mayo-junio, pp. 87-97.
- Herrera, Gioconda y Martínez, Alexandra (2002), “Género y migración en la región sur”, FLACSO, Quito.
- Herrero Fabregat, Clemente (1995), *Geografía y Educación*, Huerga Fierro, Col. Eliseo Parra, Madrid.
- Herzfeld, Michael (1993), *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, University of Chicago Press, Chicago.
- Hidalgo Flor, Francisco (2011), “Buen vivir, Sumak Kawsay: aporte contrahegemónico del proceso andino”, *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, No. 53, pp. 85-94.
- Hidalgo-Capitán, Antonio L., Alexander Arias y Javier Ávila (2014), “El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay”, en Antonio L. Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén y Nancy Deleg (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, CIM Universidad de Huelva, PYDLOS - FIUCUHU Universidad de Cuenca, Huelva y Cuenca, pp. 23-74.
- Hidalgo-Capitán, Antonio L., Alejandro Guillén y Nancy Deleg (2014), “El indigenismo ecuatoriano y el Sumak Kawsay: entre el buen salvaje y la paja del páramo”, en Antonio L. Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén y Nancy Deleg (eds.), *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, CIM Universidad de Huelva, PYDLOS- FIUCUHU Universidad de Cuenca, Huelva y Cuenca, pp. 17-21.
- Hidalgo-Capitán, Antonio L. et ál. (2012), *El Buen Vivir. La (re)creación del pensamiento del PYDLOS*, PYDLOS, Cuenca.
- Hill, Jonathan, y Susan Staats, (2002), “Redelineando el curso de la historia: Estados euro-americanos y las culturas sin pueblos”, en Guillaume Boccara (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI al XX)*, Ediciones Abya-Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos, Quito, pp. 13-26.
- Hobart, Mark (ed.) (1993), *An Anthropological Critique of Development: the growth of Ignorance*. Routledge, Londres.
- Hobbes, Thomas (2009 [1651]), *Leviatán*, Alianza, Madrid.

- Hoben, Allan (1982), "Anthropologists and Development", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 11, pp. 349-375.
- Hobsbawn, Eric (1990), *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Grijalbo Mondador, Barcelona.
- Horowitz, Michael (1994), "Development Anthropology in the Mid-1990s.", *Development Anthropology Network*, Vol. 12, No. 1 y 2, pp.1-14.
- Houtart, François (2011), "El concepto de Sumak kawsay (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad", *Revista de filosofía*, Vol. 69, No. 3, pp. 7-33.
- Hylton, Forrest y Sinclair Thomson (2003), "Ya es otro tiempo el presente: Cuatro momentos de insurgencia indígena", en Forrest Hylton, Felix Patzi et al., *Ya es otro tiempo el presente*, Muela del Diablo Editores, La Paz, pp. 39-77.
- Ianni, Octavio (1965), *Estado e capitalismo: estrutura social e industrialização no Brasil*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Ibáñez, Alfonso (2012), "Un acercamiento al "buen vivir", *Xipe Totek*, Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades ITESO, Vol. 21, No. 81, pp. 22-40.
- Ibarra, Alicia (1992), *Los indígenas y el estado en Ecuador*, Abya-Yala, Quito.
- Illich, Ivan (1974a), *Energía y equidad*, Barral Editores, Barcelona.
- _____ (1974b), *Alternativas*, Joaquín Mortiz, México D.F.
- INE (2002), "Censo Nacional de Población y Vivienda 2001. Bolivia", en *INE Bolivia* [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.ine.gob.bo/> [Consultado el 29 de abril de 2014]
- INE (2003), "Características sociodemográficas de la población indígena", en *INE Bolivia* [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.ine.gob.bo/default.aspx> [Consultado el 29 de abril de 2014]
- INEC (2012), "Primera Encuesta de Violencia de Género realizada por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC)" en *INEC Ecuador* [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.inec.gob.ec/inec/index.php?option=comcontent&view=article&id=490%3A6-de-cada-10-mujeres-sufren-violencia-de-genero-en-ecuador&catid=68%3Aboletines&Itemid=51&lang=es> [Consultado el 30 de abril de 2014]
- INEC (2010), "Censo Nacional de Población y Vivienda 2010. Ecuador", en *INEC Ecuador* [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/censo-de-poblacion-y-vivienda/> [Consultado el 3 de mayo de 2014]
- INEC (2007), "Las mujeres indígenas del ecuador: condiciones de educación y uso de la lengua en el acceso al empleo. Análisis de estadísticas sociodemográficas", INEC, Quito.

- INEC (2006), “ENEMDU (Indicadores de Mercado Laboral)”, diciembre 2006, Ecuador. Disponible en internet en: <http://www.inec.gob.ec/estadisticas/?Option=comcontent&view=article&id=131&Itemid=110> [Consultado el 18 de abril de 2014]
- INEC (2001), “Censo Nacional de Población y Vivienda 2001. Ecuador”, en *INEC Ecuador* [en línea]. Disponible en internet en: http://www.inec.gob.ec/estadisticas/?option=com_content&view=article&id=232&Itemid=176 [Consultado el 20 de abril de 2014]
- Inkeles, Alex y David H. Smith (1974), *Becoming Modern, Individual Change in Six Developing Countries*, Harvard University Press, Cambridge.
- Innerarity, Daniel (1987), “Modernidad y postmodernidad”, *Anuario filosófico*, Vol. 20, No. 1, pp. 105-130.
- Iredale, Robyn, Naran Bilik y Fei Guo, (coords.) (2003), *China's Minorities on the Move. Selected Case Studies*, M. E. Sharpe, Inc, Nueva York.
- Isla, Alejandro y Paula Colmegna (2005), “Política y cultura en las intervenciones del desarrollo”, en Alejandro Isla y Paula Colmegna (comps.), *Política y Poder en los procesos de Desarrollo: Debates y posturas en torno de la aplicación de la antropología*, Ed. De las Ciencias, Buenos Aires.
- Iturralde, Pablo, (2013), *Plan C: redistribución de la riqueza para no explotar el Yasuní y salvaguardar la vida de los indígenas aislados*, Centro de Derechos Económicos y Sociales, Quito.
- _____ (2013), “Acumulación capitalista en el campo”, en *¿A quién le importa los guayacanes? Acumulación, gobierno y conflictos en el campo*, Instituto de Estudios del Ecuador, Quito, pp. 83-107.
- Iturralde, Pablo y Francke, Pedro A. (2013), *Modelo primario-exportador en América Latina: balance, retos y alternativas desde la economía*, Red Latinoamericana sobre Industrias Extractivas, Lima.
- IWGIA (2010), “Pueblos indígenas de hoy”, *Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos indígenas* [web en línea]. Disponible en internet en: <http://www.iwgia.org/esp> [Consultado el 18 de abril de 2014]
- Jociles, María I. (2002), “Contexto etnográfico y uso de las técnicas de investigación en Antropología”, en Isabel De la Cruz et al. (Coords.), *Introducción a la antropología para la intervención social*, Tirant Lo Blanc, Valencia, pp. 85-121.
- _____ (1999), “Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico”, *Gazeta de Antropología* [revista en línea], No. 15, artículo 01. Disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G1501MariaIsabelJociles_Rubio.html [Consultado el 4 de junio de 2014]
- Jodelet, Denise (1984), “La representación social: fenómenos, concepto y teoría”, en Serge Moscovici (comp.) *Psicología Social II*, Paidós, Barcelona, pp.469-494.

- Joseph, Gilbert M. y Daniel Nugent (coord.) (2002), *Aspectos cotidianos de la formación del estado*, Ediciones ERA, México D.F.
- Kingman Garcés, Eduardo (coord.) (2012), *San Roque: Indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*, Flacso-Ecuador, Quito.
- _____ (2009), *Historia social urbana: espacios y flujos*, Ministerio de Cultura del Ecuador, FLACSO- Ecuador. Quito.
- _____ (2003), *Discurso y relaciones de poder en el Quito de la primera mitad del siglo XX*, Tesis de doctorado en Antropología Social y Cultural, Tarragona, Universitat Rovira i Virgili.
- Klein, Herbert (1987), *Historia General de Bolivia*, Juventud, La Paz.
- König, Hans-Joachim (1984), “Símbolos Nacionales y Retórica Política en la Independencia: El Caso de la Nueva Granada”, en Inge Buisson y Gunther Kahle (eds.) *Problemas de la Formación del Estado y la Nación en Hispanoamérica*, Lateinamerikanische Forschungen, Band 13, Colonia.
- Korosec-Serfaty, P. (ed.) (1976), “Protection of Urban Sites and Appropriation of Public Squares”, en Perla Korosec-Serfaty (ed.), *Appropriation of Space*, Proceedings of the 3rd International Architectural Psychology Conference at Louis Pasteur University Strasbourg, Strasbourg (France) 21-25 June.
- Koselleck, Reinhart (1993), *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós Ibérica, Madrid.
- Kottak, Conrad P. (2000), *Antropología Cultural. Espejo para la Humanidad*, McGraw-Hill, Madrid.
- Kristeva, Julia (1980 [1968]), “The Bounded Text”, en Leon S. Roudiez (ed.), *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, Columbia University Press, Nueva York, pp. 36-63.
- Kurzweil, Raymond (2005), *The Singularity is Near*, Viking Press, Nueva York.
- Lacan, Jacques (2005), “El estadio del espejo como formador del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en Slavoj Žižek (Comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- _____ (2000), “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, *Escritos 1*, Siglo XXI, México D.F.
- Lajo, Javier (2011), “Un modelo sumaq kawsay de gobierno”, en VoltaireNet.org [en línea], 29 de agosto. Disponible en internet: <http://www.voltairenet.org/article171245.html> [Consultado el 12 de diciembre de 2014]
- _____ (2008), “Una filosofía propia de la integración andina y suramericana: la visión indígena”, *Revista de la Integración. La construcción de la integración suramericana*, No. 2, julio, pp. 114-138.

- Lakoff, George y Mark Johnson (1980), *Metaphors we live by*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Lalander, Rickard y Pablo Ospina (2012), Movimiento indígena y revolución ciudadana en Ecuador, *Cuestiones Políticas*, Vol. 28, No. 48 (enero-junio), pp. 13-50
- Lagos, María y Pamela Calla (2007), “El Estado como mensaje de dominación”, en María Lagos y Pamela Calla, *Antropología del Estado*, Cuadernos de Futuro, No. 23, PNUD, La Paz.
- Lamo, Emilio (2003), “La sociedad del conocimiento: el orden del cambio”, *Revista Realidad*, No. 92, marzo-abril, pp. 287-316.
- Lander, Edgardo, (2006), “La ciencia neoliberal”, en Ana Esther Ceceña, *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 45-94.
- _____ (2001) “Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global del conocimiento” *Comentario Internacional*. Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales, No. 2, II semestre, Quito, pp.79-88.
- _____ (1994) *La ciencia y la tecnología como asuntos políticos. Límites de la democracia en la sociedad tecnológica*, Editorial Nueva Sociedad, Fondo Editorial de la Asociación de Profesores y Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- _____ (1990) *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: Verdad, ciencia y tecnología*, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Landsberg, Paul Louis (2006), *Problemas del personalismo*, Fundación E. Mounier, Madrid.
- Landsberg-Lewis, Llana (1998), *Construyamos una igualdad real: traduciendo la convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer en acciones*, CEDAW-UNIFEM, Nueva York.
- Larraín, Jorge (2001), *Identidad Chilena*, LOM, Santiago de Chile.
- Larrea Maldonado, Ana María, (2011), “El Buen Vivir como contrahegemonía en la Constitución Ecuatoriana” *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, No. 53, pp. 59-70.
- Lash, Scott (2001 [1994]), “La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad”, en Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza, pp. 137-208.
- _____ (1990) *Sociology of Postmodernism*. Routledge, Londres, Nueva York.
- Lash, Scott y Brian Wynne (1992), “Introduction”, en Ulrich Beck, *Risk Society. Towards a New Modernity*, Sage, Londres.

- Latouche, Serge (2007), *Sobrevivir al desarrollo: de la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*, Icaria, Barcelona.
- Layme Pairumani, Félix (2004), *Diccionario Bilingüe Aymara Castellano*, CEA, La Paz.
- Lefebvre, Henri (1991 [1905]), *The production of the space*, Blackwell Publishing, Oxford.
- _____ (1968), *El derecho a la ciudad*, Península, Barcelona.
- Lehm, Zulema y Silvia Rivera Cusicanqui (1988), *Los Artesanos Libertarios y la Ética del Trabajo*, Thoa, La Paz.
- Lévi-Strauss, Claude (1973), *Anthropologie structurale deux*, Plon, París.
- Levy, Marion J. (1967), “Modernization and the Structure of Societies: A Setting for International Affairs”, *The Journal of Politics*, Vol. 29, No. 4, November, pp. 900-903.
- Lipset, Seymour M. (1981 [1960]), *Political man: The social bases of politics*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Lipset, Seymour M., Kyoung R. Seong, y John C. Torres (1993), “A comparative analysis of the social requisites of democracy”, *International Social Science Journal*, Vol. 45, No. 2, pp. 155-175.
- Llanos, Mariano (2009), *Epistemología de las Ciencias Sociales*, UNMSM, Lima.
- Locke, John (1997 [1690]), *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, Alba, España.
- López Austin, Alfredo (1995-2001), “La religión, la magia, la cosmovisión”, en *Historia Antigua de México IV*, INAH-UNAM-M.A.PORRÚA, México D.F., pp. 227-272.
- López, Luis E. (2000), “La educación de jóvenes y adultos indígenas en Bolivia”, en *ZABALKETA* [en línea], Cochabamba, PROEIB Andes-GTZ. Disponible en internet en: <http://www.zabalketa.org/files/documentacion/Informest%C3%9cnicos/Educaci%C3%B3nind%C3%ADgenaenBolivia/educacionindigenasboli.pdf> [Consultado el 13 de septiembre de 2014]
- López, Luis Enrique y Pablo Regalsky (eds.) (2005), *Movimientos indígenas y estado en Bolivia*, Plural, La Paz.
- Lora, Guillermo (1967), *Historia del Movimiento Obrero Boliviano 1848-1900*, Editorial los Amigos del Libro, La Paz.
- Lugo, Diosey (2007), “Economía indígena y estrategias de reproducción en el grupo indígena warao”, *Cayapa*, Revista Venezolana de Economía Social, enero-junio, pp. 59-75.
- Luhmann, Niklas (1988), “Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives”, en Diego Gambetta (ed.), *Trust Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford, Blackwell, pp. 94-107.

- _____ (1979), "Trust: A Mechanism for the Reduction of Social Complexity", en Niklas Luhman, *Trust and Power*, Nueva York, John Wiley & Sons, pp.1-103.
- Lyon, Larry (1989), *The community in urban society*, Lexington Books, Lexington, Mass.
- Lyotard, Jean-François (1996a), *Moralidades posmodernas*, Tecnos, Madrid.
- _____ (1996b), *La Diferencia*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (1979), *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid.
- Macas, Luis (2010a), "Mundo: Debate sobre el Buen Vivir. Armonía de la Comunidad con la Naturaleza", ponencia presentada en el Foro Público El Buen Vivir de los Pueblos Indígenas Andinos, Perú, 28 de enero. Disponible en internet en: <http://servindi.org/actualidad/opinion/21763> [Consultado el 3 de agosto de 2014]
- _____ (2010b), "Sumak Kawsay. La vida en plenitud", en *América Latina en Movimiento. Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de la vida* [en línea], No. 452, pp. 14-16. Disponible en internet en: <http://alainet.org/publica/452.html> [Consultado el 3 de agosto de 2014]
- _____ (2010c), "Sumak Kawsay", en *Revista Yachaykuna (Saberes)* [en línea], No.13, pp.13-39. Disponible en internet en: <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/Yachaykuna13.pdf> [Consultado el 3 de agosto de 2014]
- _____ (2000), "Instituciones indígenas. La comuna como eje", en Boletín ICCI-ARY Rimay [en línea], No. 17. Disponible en internet en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/17/macass.html> [Consultado el 3 de agosto de 2014]
- MacSweeney, Naoise (2009), "Beyond Ethnicity: The Overlooked Diversity of Group Identities", *Journal of Mediterranean Archaeology*, No. 22.(1), pp.101-126. Disponible en internet en: http://www.academia.edu/2070117/Beyond_Ethnicity_The_Overlooked_Diversity_of_Group_Identities [Consultado el 25 de noviembre de 2014]
- McDowell, Linda (2000), *Género, identidad y lugar*, Cátedra, Madrid.
- Maiguashca, Juan (1994), "El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central, 1830-1895", en Juan Maiguashca (ed.), *Historia y región en Ecuador: 1830-1930*, FLACSO, Corporación Editora Nacional, Quito, pp. 355-420.
- Mailer, Mattié (comp.) (2007), *La economía no deja ver el bosque. Artículos 2002-2006*, Libros en Red, Buenos Aires.
- Makaran, Gaya (2013), "Entre el Buen Vivir y el sobrevivir, modelos de desarrollo en la Bolivia de Evo Morales", *Cuadernos Americanos: Nueva Epoca*, Vol. 3, No. 145, pp. 141-156.
- Malinowski, Bronislaw (1973 [1944]), *Una teoría científica de la cultura*, Edhasa, Barcelona.

- Mallon, Florencia E. (1996), "Constructing Mestizaje in Latin America: Authenticity, Marginality and Gender in the Claiming of Ethnic Identities", *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 2 No.1, invierno, pp. 170-181.
- Mamani, Cancio (2001), "Los cuatro Thakhi para llegar a ser ricos", en Javier Medina (ed.) *La comprensión indígena de la Buena Vida. Suma Qamaña*, Federación de asociaciones municipales de Bolivia, FAM, La Paz, pp.81-86.
- _____ (1998), *Inkillkuna. Cuatro caminos o métodos*, Movimiento Cultural Qullana, Chukiyawu Marka, La Paz.
- Mamdani, Mahmood (1996), *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton University Press, Princeton.
- Mancero Acosta, Mónica (2012), *Nobles y cholos: raza, género y clase en Cuenca 1995-2005*, FLACSO, Quito.
- Manosalvas, Margarita (2014), "Buen vivir o sumak kawsay: En busca de nuevos referenciales para la acción pública en Ecuador", *Íconos*, No. 49, pp. 101-121.
- Mansilla, Alejandro (2004), "El derecho indígena y las pautas para la conformación de una línea jurisprudencial constitucional en Bolivia", en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho* [revista en línea], No. 10, pp. 1-28. Disponible en internet en: <http://www.estig.ipbeja.pt/~acdireito/mansilla.pdf> [Consultado el 9 de noviembre de 2014]
- Marcus, George (2001 [1995]), Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal, *Alteridades*, No. 11(22), pp. 111-127. Disponible en internet en: http://doctoradoensemiotica.groupsite.com/uploads/files/x/000/026/444/marcus_sistemamundo.pdf
- _____ (1995), "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography", *Annual Anthropological Review*, No. 24, pp. 96-117.
- Mariátegui, José Carlos (1963), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Casa de las Américas, La Habana.
- Márquez, Francisco (2013), "Sumak Kawsay: valores y Buen Vivir en las culturas ancestrales", *Cuadernos Americanos: Nueva Epoca*, Vol. 4, No. 146, pp. 99-109.
- Martí, Josep (1996), *El Folklorismo. Uso y abuso de la tradición*, Ronsel, Barcelona.
- Martí i Puig, Salvador (2009), "Emergencia e impacto de los pueblos indígenas en las arenas políticas de América Latina", *Foro Internacional*, Vol. 49, No. 3, julio-septiembre, pp. 461-489.
- _____ (2008), "Las razones de presencia y éxito de los partidos étnicos en América Latina. Los casos de Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua y Perú (1990-2008)", *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 4, pp. 675-724.
- Martí i Puig, Salvador, Claire Wright, José Aylwin Oyarzún, Nancy Adriana Yañez (coords.) (2013), *Entre el desarrollo y el buen vivir: recursos naturales y conflictos en los territorios indígenas*, Los Libros de la Catarata, Madrid.

- Martí i Puig, Salvador y Cristina Bastidas (2012), “¿Ha cambiado la protesta? La coyuntura actual de movilizaciones en Bolivia y Ecuador”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, No. 44, septiembre, pp. 19-33.
- Martínez López, Miguel (2005), “Sociologías del espacio: legado teórico y productividad empírica”, *Reis*, No. 109, enero-marzo, pp. 127-154.
- Marx, Karl (2010 [1867]), *El capital. Crítica a la economía política*, Siglo XXI, México D.F.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (2004 [1848]), *Manifiesto Comunista*, AKAL, Madrid.
- Massey, Doreen (2004), “Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad en un mundo en proceso de globalización”, en *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, Institut d'Estudis Catalans: Societat Catalana de Geografia, No. 57, pp.77-84.
- Mattio, Eduardo R. (2009), “¿Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas”, [en línea] *Construyendo Nuestra Interculturalidad*, Año 5, Vol. 4, No. 5, pp. 1-11. Disponible en internet en: <http://www.interculturalidad.org/numero05/docs/0301-EsencialismoestrategicoMattio,Eduardo.pdf> [Consultado el 5 de enero de 2015]
- Mauro Marini, Ruy (1991), *Dialéctica de la dependencia*, Ediciones Era, México D.F.
- Mauss, Marcel (2009 [1925]), *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz Barpal Editores S.L, Buenos Aires.
- _____ (1971), *Introducción a la etnografía*, Istmo, Madrid.
- Max-Neef, Manfred (1993), *Desarrollo a escala humana: Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*, Icaria, Barcelona.
- Mayorga, José Fernando (2006), “La izquierda campesina e indígena en Bolivia. El Movimiento al Socialismo (MAS)”, *Decursos*, diciembre, año VII, No. 14, CESU, Cochabamba, pp. 1-35.
- McAdam, Doug y Richard Scott (2005), “Organization and Movements”, en Gerard Davos, Doug McAdam, Richard W. Scott y Mayer Zald (eds.), *Social Movements and Organizations*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 4-40.
- McLuhan, Marshall y Bruce E. Powers (1993), *La aldea global. Transformaciones en la vida y en los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*, Gedisa, Barcelona.
- Mbembe, Achille (2005), *Postcolonialismo*, Meltemi, Roma.
- Medina, Javier (ed.) (2002), *La comprensión indígena de la Buena Vida. Suma Qamaña*, Federación de asociaciones municipales de Bolivia, FAM, La Paz.
- Medina, Alba, Juan Cavarozzi y Marcelo Cavarozzi (2002), “Sistema de partidos y neopopulismo en Bolivia”, en Abal Medina, Juan Cavarozzi y Marcelo Cavarozzi, (comps.), *El asedio a la política. Los partidos latinoamericanos en la era neoliberal*, Homo Sapiens, Buenos Aires, pp.187-210.

- Meillassoux, Claude (1977), *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*, Siglo XXI Editores, México D.F.
- Mejía de Gutiérrez, Gloria y Rita Jaimes de Araujo (2003), *Perfil de los pueblos indígenas de El Salvador*, CONCULTURA, Ministerio de Educación y Banco Mundial, El Salvador.
- Mende, Tibor (1974), *¿Ayuda o recolonización? Lecciones de un fracaso*, Siglo XXI, México D.F.
- Mendoza, Luz (2013), “Censo revela nuevo Estado de mayoría mestiza y descoloca teoría indigenista del gobierno” [en línea], *Eju, portal de noticias*, 5 de agosto. Disponible en internet en: <http://eju.tv/2013/08/censo-revela-nuevo-estado-ahora-de-mayora-mestiza-no-indigena/> [Consultado el 5 de octubre de 2014]
- Mignolo, Walter (2011), *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Duke University Press, Durham. Disponible en internet en: <http://www.latamrob.com/archives/2551> [Consultado el 15 de junio de 2014]
- _____ (2007), *La idea de América Latina, La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa. Barcelona.
- _____ (2003), *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid.
- _____ (1995), *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, University of Michigan Press, Michigan.
- Mignolo, Walter y Arturo Escobar (eds.) (2010), *Globalization and the Decolonial Option*, Routledge, Nueva York.
- Ministerio de Finanzas (2014), “Deuda Pública Consolidada” en *Subsecretaria de Financiamiento Público* [en línea]. Disponible en internet en: http://www.finanzas.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/05/ESTAABR_IL2014CONSOLIDADO1.pdf [Consultado el 14 de junio de 2014]
- Ministerio de Planificación del Desarrollo (2006), *Plan Nacional de Desarrollo Bolivia 2006-2010* [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.planificacion.gob.bo/sites/folders/documentos/plan.pdf> [Consultado el 14 de junio de 2014]
- Ministerio de Planificación del Desarrollo (2010), *Plan Nacional de Desarrollo Bolivia 2010-2015* [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.planificacion.gob.bo/sites/folders/documentos/plan.pdf> [Consultado el 14 de junio de 2014]
- Misztal, Barbara A. (1996), *Trust in Modern Societies: The Search for the Bases of Social Order*, Polity Press, Cambridge.
- Mitchell, Timothy (1999), “Society, economy and the state effect”, en George Steinmetz (ed.), *State/Culture. State-formation after the cultural turn*, Cornell University Press, Nueva York, pp.76-97.
- Modis, Theodore (2002), “Forecasting the Growth of Complexity and Change”, *Technological Forecasting and Social Change*, Vol. 69, No. 4, pp. 377-404.

- Mohanty, Chandra (1991), "Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses", en Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 51-80.
- Mokate, Karen (1999), *Eficacia, eficiencia, equidad y sostenibilidad: ¿qué queremos decir?*, Documentos de trabajo del INDES, BID, Series de documentos de trabajo I-24, Washintong, D.C.
- Molina, Fernando (2010), "De la polarización a la hegemonía", en Omar Rincón (ed.) *¿Por qué nos odian tanto? Estados y medios de comunicación en América latina*, Documento No. 11-FES-C3, Centro de Competencia en Comunicación para América Latina, Friedrich Ebert Stiftung, Bogotá, pp.199-216.
- Molina, José Luis y Hugo Valenzuela (2006), *Invitación a la Antropología Económica*, Bellaterra, Barcelona.
- Molina Barrios, Ramiro (2005), *Los Pueblos Indígenas de Bolivia: Diagnóstico sociodemográfico a partir del censo del 2001*, Documentos de proyectos, CEPAL, BID, Santiago de Chile. Disponible en internet en: <http://www.eclac.org/publicaciones/xml/3/23263/bolivia.pdf> [Consultado el 16 de mayo de 2014]
- Monsalve, Luis (2006), *El Indio*, Ediciones La Tierra, Quito.
- Montanari, Laura (2014), "Saskia Sassen: "Meno potere alle banche, più al sociale" [en línea], *Repubblica.it*, 11 de junio. Disponible en internet en: <http://firenze.repubblica.it/cronaca/2014/06/11/news/saskiasassenmenopotereallebanchepialsociale-88694905/> [Consultado el 21 de junio de 2014]
- Montenegro, Mauricio (2010), "La patrimonialización como protección contra la mercantilización: paradojas de las sanciones culturales de lo igual y lo diferente", en *Revista Colombiana de Antropología* [en línea], Vol. 46, No. 1, pp. 115-131. Disponible en internet en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015237005> [Consultado el 28 de noviembre de 2014]
- Montes del Castillo, Ángel (1989), *Simbolismo y Poder: Un Estudio Antropológico sobre Compadrazgo y Priostazgo en una Comunidad Andina*, Anthropos, Barcelona.
- Moreno Yáñez, Segundo (1994), "La etnohistoria y el protagonismo de los pueblos colonizados: contribución en el Ecuador", en *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, No. 5, pp. 53-73. Disponible en internet en: <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/1186/1/RP-05-ES-Moreno.pdf> [Consultado el 3 de noviembre de 2014]
- Morgan, Lewis H. (1975), *La sociedad primitiva*, Ayuso, Madrid.
- Morin, Edgar (1999), *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, UNESCO, París.

- Morreo, Carlos E. (2010), "Construcción y deconstrucción de la colonialidad del poder", *Actualidades* 21, enero-diciembre, pp. 201-224.
- Moscovici, Serge, (1981), "Foreword", en Paul Heelas y Andrew Lock (eds.), *Indigenous Psychologies: The anthropology of the self*, Academic Press, Londres, pp.7-11.
- _____ (1963), "Attitudes and opinions", *Annual Review of Psychology*. Vol. 14 pp. 231-260.
- Moser, Caroline O. (1998), "The Asset Vulnerability Framework: Reassessing Urban Poverty Reduction Strategies", *World Development*, Vol. 26, No. 1, pp. 1-19.
- Mosse, David (2013a), *Adventures in Aidland: The Anthropology of Professionals in International Development*, Berghahn, Nueva York.
- _____ (2013b), "The Anthropology of International Development", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 42, October, pp. 227-246.
- Mosse, David y David Lewis (eds.) (2005), *The aid effect: giving and governing in international development*, Pluto Press, Londres.
- Mouffe, Chantal (1993), "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical." *Debate feminista*, Año 4, Vol. 7, pp.3-22.
- Mouffe, Chantal y Ernesto Laclau (1987), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid.
- Mudimbe, Valentín Y. (1988), *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington.
- Muratorio, Blanca, (1994), *Imágenes e imagineros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, FLACSO, Quito.
- Murillo, Arturo (2007), "Desempolvando la historia: Sucre nunca fue capital de Bolivia" en *Pukara* [en línea], No. 22, agosto- septiembre. Disponible en internet en: <http://www.periodicopukara.com/pasados/pukara-22-articulo-del-mes.php> [Consultado el 3 de octubre de 2014]
- Mutti, Antonio (1987), "La fiducia. Un concetto fragile, una solida realtà", en *Rassegna italiana di sociologia*, Vol. 28, No. 2, pp. 223-247.
- Mujeres en Red (2008), "¿Qué es la perspectiva de género y los estudios de género?" [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.nodo50.org/mujeresred/spip.php?article1395> [Consultado el 12 de abril de 2014]
- Nandy, Ashis (1988), *Traditions, tyranny, and utopias: essays in the politics of awareness*, Oxford University Press, Nueva Delhi.
- Navarrete Cardona, Steven (2014), "Las ciudades del mañana", *El Espectador*, 7 de abril [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/ciudades-del-manana-articulo-485548> [Consultado el 16 de diciembre de 2014]

- Navarro, Oscar E. (2002), "Representaciones sociales de la cultura adaptativa en un pueblo indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)", *Investigación y Desarrollo*, Vol. 10, No. 2, octubre, pp. 208-221. Disponible en internet en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26812206> [Consultado el 13 de septiembre de 2014]
- O'Donnell, Guillermo (1972), *Modernización y autoritarismo*, Paidós, Buenos Aires.
- Offe, Claus (1990), *Economía Social. Contradicciones en el Estado del bienestar*, Alianza, Madrid.
- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT) (2003), *Panorama Laboral 2003, América Latina y el Caribe*, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, Lima.
- _____ (1989), Convenio 169: "Organización Internacional del Trabajo Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes". 76ª Conferencia de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, Ginebra. Disponible en internet en: <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/CentrodeReferencia/InstrumentosdeDerechosHumanos/Convenio169.pdf> [Consultado el 18 de mayo de 2014]
- Olmedo, Irma M. (1999), "La negociación entre dos culturas: adaptación y resistencia de latinas con respecto a la educación de sus hijos en Chicago", en Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas: identidades múltiples*, Colegio de Michoacán, CIDEM, México D.F., pp. 341-357.
- Ong, Aihwa (2006), *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Duke University Press, Durham.
- Orozco, Amaia (2009), *Cadenas globales de cuidado: ¿Qué derechos para un régimen global de cuidados?*, UN-INSTRAW, Santo Domingo.
- 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, FLACSO, Quito.
- Otero, Gustavo Adolfo (2011), *La Vida Social en el Coloniaje* (Esquema de la Historia del Alto Perú hoy Bolivia, de los siglos XVI, XVII y XVIII), Rolando Díez de Medina, La Paz.
- Oviedo, Ricardo (2012), "Imagen, sociedad, y modernidad en el Departamento de Nariño, 1870-2010", *TENDENCIAS. Revista de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas*, Vol. 13, No. 1, 1er Semestre, pp. 55-81.
- Oviedo, Atawallpa (2011), *Qué es el Sumakawsay. Más allá del capitalismo y el socialismo. Camino alternativo al desarrollo. Una propuesta para los "indignados" y demás desencantados de todo el mundo*. Sumak Editores, Quito.
- Oyarzún, José Aylwin (2013), Bolivia. Desarrollo o buen vivir: el caso del TIPNIS, en Salvador Martí i Puig, Claire Wright, José Aylwin Oyarzún, Nancy Adriana

- Yañez (coords.), *Entre el desarrollo y el buen vivir: recursos naturales y conflictos en los territorios indígenas*, pp. 168-200.
- Pacheco, Lucas (2008), “Un modelo de desarrollo para Ecuador”, *Boletín del Taller de Historia Económica*, Año VIII, No. 1, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, pp. 1-12. Disponible en internet en: <http://the.pazymino.com/boletinFebMar08-B.pdf> [Consultado el 20 de noviembre de 2014]
- Pachón, Damian (2008), “Nueva perspectiva filosófica en América Latina. El Grupo Modernidad /Colonialidad”, *Revista Ciencia Política*, No. 5, enero-julio, pp. 8-35.
- Pagden, Anthony (1988 [1982]), *La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Alianza Editorial, Madrid.
- Pajuelo Teves, Ramón (2007), *Reinventando comunidades imaginadas: movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*, IFEA–IEP, Lima.
- Palenzuela, Pablo (2009), “Mitificación del desarrollo y mistificación de la cultura: el etnodesarrollo como alternativa”, *Iconos* [en línea], No. 33, enero, pp. 127-140. Disponible en internet en: <http://www.flacsoandes.edu.ec/iconos/images/pdfs/Iconos33/11TemasPalenzuela.pdf> [Consultado el 17 de septiembre de 2014]
- _____ (2006), “El Desarrollo Como Campo de Confrontación Cultural: la Aplicación del Conocimiento Antropológico”, ponencia presentada en VII Congreso de la Sociedad Española de Antropología Aplicada, Santander.
- Palermo, Zulma (2005), *Desde la otra orilla; pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina*, Alción, Córdoba.
- Panizza, Francisco (2009), “Nuevas izquierdas y democracia en América Latina”, *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, No. 85-86, pp. 75-88.
- Paredes, Julieta (2008), *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*, Mujeres creando comunidad, CEDEC, La Paz.
- Peacock, James L. (1996), “Método”, en Honorio M. Velasco (ed.), *Lecturas de antropología social y cultural*, Cuadernos de la UNED, Madrid, pp. 155-197.
- Pequeño, Andrea, (2007), *Imágenes en disputas. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*, FLACSO, ABYA-YALA, UNFPA, Quito.
- Peredo Beltrán, Elizabeth (1992), *Recuperas de los Andes. La identidad de la chola del mercado: Una aproximación psicosocial*, Tahipamu-Publicidad, Arte y Producciones, La Paz.
- Pérez, Joseph (1977), “Los movimientos precursores de la emancipación hispanoamericana”, Alhambra, Madrid.
- Pérez-Liñán, Aníbal (2009), *Juicio político al presidente y nueva inestabilidad política en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

- Pérez Gañán, Rocío (2014a), “El etnodesarrollo como paradigma de desarrollo en Bolivia: retórica y práctica”, en Fausto Alarcón, Rocío Pérez Gañán, Karesly Saavedra y Daniela Solís, *Ensayos de cooperación internacional para el desarrollo*, Vol. 8, Cátedra de Cooperación Internacional y con Iberoamérica (COIBA)-Universidad de Cantabria, Santander, pp. 66-102.
- _____ (2014b), “De una fuga de obreros hacia Alemania a una fuga de cerebros al Ecuador. Redefiniendo los flujos de la memoria migratoria española”, en VV.AA, *Periferias, Fronteras y Diálogos, Actas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE*, septiembre, Tarragona, pp. 4082-4099.
- Perrin Michel y Marie Perruchon (1997), *Complementariedad entre hombre y mujer: Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*, Abya Ayala, Quito.
- Pichardo Galán, José I. (2001), *Reflexiones en torno a la cultura: una apuesta por el interculturalismo*, Dykinson, Madrid.
- Pinto, Jorge (2000), *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el Pueblo mapuche*, IDEA, USACH, Santiago de Chile.
- PNUD (2010), *Informe sobre Desarrollo Humano en Bolivia. El estado del Estado en Bolivia*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en Bolivia [en línea]. Disponible en: <http://www.bo.undp.org/content/bolivia/es/home.html> [Consultado el 16 de mayo de 2014]
- PNUD (2007), *Informe sobre Desarrollo Humano en Bolivia. El estado del Estado en Bolivia*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en Bolivia, [en línea]. Disponible en: <http://www.bo.undp.org/content/bolivia/es/home.html> [Consultado el 16 de mayo de 2014]
- PNUD (2006), “Encuestas para el Desarrollo Humano-Policía Nacional y Seguridad Ciudadana”, *Revista Latinoamericana de Desarrollo Humano PNUD*, No. 4, agosto, pp.1-12. Disponible en internet en: <http://www.revista-humanum.org/revista/nueva-serie-encuestas-para-el-desarrollo-humano/> [Consultado el 20 de mayo de 2014]
- Politis, Gustavo y Benjamín Alberti (eds.) (2000), *Arqueología en América Latina*, Routledge, Londres.
- Proaño, Leonidas M. (1992), *El Profeta del Pueblo*, Estuardo Gallegos y Fundación Pueblo Indio del Ecuador, Quito.
- _____ (1990), *La Cultura Indígena*, CECCA, CEDECO, FEPP, Fundación Pueblo Indio del Ecuador, Quito.
- _____ (1990b), *La Opción por los Pobres*, CECCA, CEDECO, FEPP, Fundación Pueblo Indio del Ecuador, Quito.
- _____ (1990c), *La Tierra es Vida*, CECCA, CEDECO, FEPP, Fundación Pueblo Indio del Ecuador, Quito.
- Polanyi, Karl (1992), *La gran transformación*, FCE, México D.F.

- Polo Bonilla, Rafael (2009), "Ciudadanía y biopoder: las sugerencias de Andrés Guerrero (Tema central)", *Ecuador Debate. Pensamiento crítico*, No. 77, agosto, pp. 125-137.
- Portal, María Ana (1991), "La identidad como objeto de estudio de la antropología", *Alteridades*, 1 (2), Universidad Autónoma Metropolitana, Mexico, pp.3-5.
- Prebisch, Raúl (1991), "Teoría dinámica de la economía (I)", en *Raúl Prebisch, Obras; 1919-1949*, Buenos Aires, Fundación Raúl Prebisch, 1991, Vol. IV, pp. 410-423.
- _____ (1949), *El desarrollo económico de América Latina y alguno de sus principales problemas*, CEPAL-Naciones Unidas, Santiago de Chile.
- Prior, Ángel (2002), *Axiología de la modernidad: ensayos sobre Agnes Heller*, Cátedra, Madrid.
- Quijano, Aníbal (2011), "¿Sistemas alternativos de producción?", en Boaventura de Sousa Santos (coord.) *Producir para vivir: los caminos de la producción no capitalista*, España, Fondo de Cultura Económica, pp. 369-399.
- _____ (2007), "Colonialidad y clasificación social", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, pp. 113-122.
- _____ (2000), "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 41-53.
- _____ (1998), "Colonialidad, Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina", *Anuario Mariateguiano*, Vol. 9, No. 9, pp.113-122.
- _____ (1992), "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", en Heraclio Bonilla (comp.), *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, FLACSO, Tercer Mundo editores, Libri Mundi, Bogotá. pp. 437-447.
- _____ (1989), *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*, El Conejo, Quito.
- Quintero, Pablo (2012), "Colonialidad del poder, comunidades indígenas y economías alternativas. Consideraciones sobre el indigenismo de los programas de economía solidaria", en Boris Marañón-Pimentel (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 103-124.
- _____ (2010), "Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina" [en línea], *Papeles de Trabajo*, No. 19, junio. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-cultural. Disponible en internet en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1852-45082010000100001&script=sc_iarttext [Consultado el 12 de noviembre de 2014]

- _____ (2006), *El transporte sagrado: sociabilidad, control social y modernidad en el Metro de Caracas*, Parábola, Buenos Aires.
- Quintero, Pablo e Ivanna Petz (2009), “Refractando la modernidad desde la colonialidad. Sobre la reconfiguración de un locus epistémico desde la geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial”, *Gazeta de Antropología*, No. 25/2, Art. 52. Disponible en internet en: http://www.ugr.es/~pwlac/G25_52_PabloQuintero-IvannaPetz.html [Consultado el 23 de junio de 2014]
- Rabinow, Paul (1991), “Las representaciones son hechos sociales: modernidad y postmodernidad en la antropología”, en James Clifford y George Marcus, *Retóricas de la antropología*, Ediciones Júcar, Madrid, pp. 321-356.
- Radin, Paul (1999 [1945]), *The Road of Life and Death: A Ritual Drama of the American Indians*, Princeton University Press. Princeton.
- _____ (1953), *The World of Primitive Man*, Henry Schuman, Nueva York.
- Raghavan, Chakravarthi (1996), “TNCs Control Two-Thirds of the World Economy”, *Third World Resurgence*, No. 65/66, enero-febrero, pp.31-32.
- Ramírez, René (2010a), La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir, en Irene León (coord.), *Sumak Kausay/Buen vivir y cambios civilizatorios*, FEDAEPS, Quito, pp. 125-141.
- _____ (2010b), *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*, SENPLADES, Quito. Disponible en internet en: <http://www.educacionsuperior.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/02/SOCIALISMO-DEL-SUMAK-KAWYSAY.pdf> [Consultado el 18 de septiembre de 2014]
- Rahnema, Majid (1997), “Towards post-development”, en Majid Rahnema y Victoria Bawtree, *The post-development reader*, Zed Books, Londres, pp. 377-403.
- Rapoport, Amos (1978), *Aspectos humanos de la forma urbana. Hacia una confrontación de las Ciencias Sociales con el diseño de la forma urbana*, Gustavo Gili, Barcelona.
- Reguillo, Rossana (2002), “El otro antropológico. Poder y representación en una contemporaneidad sobresaltada”, en *Análisi 29, Quaderns de comunicació i cultura*, Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 63-79.
- Rengifo (2012), “Lo singular, precursor opaco de lo común”, *UNIVERSITAS PHILOSOPHICA*, Vol. 58, Año 29, enero-junio, pp. 175-196.
- Rex, John (1997), “The Concept of a Multicultural Society”, en Montserrat Guiberneau & John Rex (eds.), *The Ethnicity Reader: nationalism, multiculturalism and migration*, Polity Press, Cambridge, pp. 205-220.
- Reyes, Román (dir.) (2009), *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, Ts. I-IV, Ed. Plaza & Valdés, Madrid, México D.F.
- Reygadas, Luís (2004), “Las redes de la desigualdad: un enfoque multidimensional”, *Política y Cultura*, No. 22, otoño, pp. 7-25.

- Richardson, Miles (2003), "Being-in-the-Market versus Being-in-the-Plaza: Material Culture and the construction of social reality in Spanish America", en Setha M. Low y Denise Lawrence-Zúñiga, *The anthropology of space and place. Locating culture* (eds.), Blackwell Publishing, Oxford.
- Rist, Gilbert (2002), *El Desarrollo: historia de una creencia occidental*, Catarata, Madrid.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010), *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- _____ (2004), "La noción de "derecho" o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia", *Aportes andinos* [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.scribd.com/doc/138410111/Silvia-Rivera-La-nocion-de-derecho-o-las-paradojas-de-la-postmodernidad-colonial-indigenas-y-mujeres-en-Bolivia#scribd> [Consultado el 16 de noviembre de 2014]
- _____ (1993a), "Democracia liberal y democracia del Ayllu: el caso del Norte, Potosí, Bolivia", en Carlos Toranzo Roca (comp.), *El difícil camino hacia la democracia*, ILDIS, La Paz, pp. 9-51.
- _____ (1993b), "La Raíz: Colonizadores y colonizados", en Xavier Albó y R. Barrios (eds.), *Violencias encubiertas en Bolivia*, Tomo 1, CIPCA-ARU-WIYIRI, La Paz, pp. 27-131.
- _____ (1984), *"Oprimidos pero no vencidos". Luchas del campesinado Aymara y Qhechwa 1900-1980*, Hisbol CSUTCB, La Paz.
- Rizzardini, Marco (2002), "La producción de conocimiento y comunicación de las ONGD. Entre la ideología dominante y un imaginario social alternativo", en Marco Revilla (ed.), *Las ONG y la política*, Istmo, Madrid, pp. 286-346.
- Rodin, Paul (1945). *The Road of Life and Death: A Ritual Drama of the American Indians*, Pantheon Books, Nueva York.
- Rodríguez Magda, Rosa María (2004). *Transmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- _____ (1997), *El modelo Frankenstein. De la diferencia a la cultura post*, Tecnos, Madrid.
- _____ (1989), *Hacia una teoría transmoderna*, Anthropos, Barcelona.
- Rodríguez Peña, Alfredo (2011), *Evadas. Cien frases de Juan Evo Morales Ayma para la historia*. Editorial imprenta El País S.R.L., Santa Cruz.
- Roseberry, William (2007), "Hegemonía y el lenguaje de la controversia", en María Lagos y Pamela Calla, *Antropología del Estado*, Cuadernos de Futuro No. 23, PNUD, La Paz, pp.117-139.
- _____ (2002), "Hegemonía y lenguaje contencioso", en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, Ediciones Era, México D.F., pp. 213-226.

- Rostow, Walt W. (1973), *Las etapas del crecimiento económico*, F.C.E, México D.F.
- Rousseau, Jean-Jacques (2012 [1762]), *El contrato social*, Akal, Madrid.
- Roymans, Nico (2004), *Ethnic identity and imperial power. The Batavians in the Early Roman Empire*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Rueda Peiro, Isabel (2009), *La creciente desigualdad en México*, IIEc-UNAM, México D.F.
- Ruiz Pérez, Sonia (1997), “Apuntes sobre estratificación Social”, artículo no publicado. Disponible en internet en: <http://academic.uprm.edu/sruiz/3121/id14.htm> [Consultado el 5 de diciembre de 2014]
- Ruiz, Miguel y Pablo Iturralde (2013), *La alquimia de la riqueza. Estado, petróleo y patrón de acumulación en Ecuador*. Centro de Derechos Económicos y Sociales, Quito.
- Saavedra, José Luis (2010), “En torno al pensamiento del intelectual aymara Simón Yampara”, *Reflexión Política* 12(24), pp. 52-59.
- Sachs, Jeffrey (2005), *El Fin de la Pobreza Cómo conseguirlo en nuestro tiempo*, Debate, Barcelona.
- Sachs, Wolfgang (ed.) (1992), *The development dictionary: a guide to knowledge as power*, Zed Books, Londres.
- Sahlins, Marshall (1977), *Economía de la edad de piedra*, Akal, Madrid.
- Said, Edward (1979), *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York.
- Saladino García, Alberto (1994), *Indigenismo y Marxismo en América Latina*, UAEM, México D.F.
- Salazar, Ana Cecilia (2014), “Cara y cruz: Las paradojas de la ética social cuencana”, en Lucas Achig Subía, Mario Jaramillo, Ana Cecilia Salazar et al., *Sociología de la ética cuencana*, Gobierno Autónomo Descentralizado el cantón Cuenca, Cuenca, pp. 63-78.
- Salman, Tom (2004), “Apocryphal Citizenship. Anthropologizing the Citizenship Debate in Latin America”, *Journal of Urban History*, Vol. 30, No. 6, pp. 853-873.
- Sampedro Víctor, Ariel Jerez y José López (2002), “ONG, medios de comunicación y visibilidad pública. La ciudadanía ante la mediatización de los mensajes sociales” en Marisa Revilla (ed.), *Las ONG y la política*, Istmo, Madrid, pp.251-285.
- Sánchez, Francisco (2007), “Ecuador: El indio como problema”, en Salvador Martí i Puig (ed.) *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Bellaterra-CIDOB, Barcelona, pp.361-392.
- Sánchez, Francisco (2004), “No somos parte del gobierno, somos gobierno. Un análisis del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País”, en Salvador Martí i Puig y José María Sanahuja (eds.), *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*, Editorial Universidad de Salamanca, Salamanca, pp. 139-163.

- Sanchez-Parga, José (1996), *Población y Pobreza Indígenas. Edición Centro Andino de Acción Popular*, CAAP, Quito.
- Santa Ana, Otto (2002), *Brown Tide Rising: Metaphors of Latinos in Contemporary America Public Discourse*, The University of Texas Press, Austin.
- Santos Granero, Fernando (comp.) (1996), *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*, Volumen I, Abya Yala, Quito.
- Sánchez López, Francisco y Flavia Freidenberg (1998), “El proceso de incorporación política de los sectores indígenas en Ecuador. Pachakutik, un caso de estudio”, *América Latina Hoy*, No. 19, julio, Instituto de Estudios de Iberoamérica y Portugal, Salamanca, pp. 65-79.
- Sanz Abad, Jesús (2009), *Entre “cumplir” y “hacer cosas”: estrategias económicas y simbólicas en el uso de las remesas de la migración ecuatoriana en España*, Tesis de doctorado inédita, Universitat Rovira y Virgili, Tarragona.
- Schramm, Christina (2007), “La filosofía intercultural latinoamericana de Raúl Fornet-Betancourt. Una discusión de sus elementos principales”, *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, Vol. XLV, No. 114, enero-abril, pp. 77-84.
- Schilling, David R. (2013), “Knowledge Doubling Every 12 Months, Soon to be Every 12 Hours”, *Industry Tap Into News*, [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.industrytap.com/knowledge-doubling-every-12-months-soon-to-be-every-12-hours/3950> [Consultado el 7 de diciembre de 2014]
- Schlosberg, Jed (2003), *La crítica posoccidental y la modernidad*, Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala, Quito.
- Schumacher, Ernst F. (1990 [1973]), *Lo pequeño es hermoso*, Tursen S.A., Herman Blume Ediciones, Madrid.
- Schütz, Alfred y Thomas Luckmann (1977), *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (2009), *Plan Nacional del Buen Vivir Ecuador 2009-2013* [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.planificacion.gob.ec/wpcontent/uploads/downloads/2012/07/PlanNacionalparaelBuenVivir.pdf> [Consultado el 6 de julio de 2014]
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES) (2013), *Plan Nacional del Buen Vivir Ecuador 2013-2017* [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.buenvivir.gob.ec/> [Consultado el 6 de julio de 2014]
- Secretaría Técnica del Ministerio de Coordinación de Desarrollo Social del Ecuador (2007), “Impacto del Bono de Desarrollo Humano en el Trabajo Infantil” [en línea]. SEGIP, Quito. Disponible en internet en: <http://www.segip.gob.bo/web/index.php/institucional> [Consultado el 16 de mayo de 2014]

- Sennett, Richard (2002), "Cosmopolitanism and the social experience of cities", en Steven Vertovec y Robin Cohen (ed.), *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*, Oxford University Press, Nueva York, pp.42-47.
- Serrano Oñate, Maite (2002), "Las ONG en la encrucijada: Del Estado del bienestar a la franquicia del Estado", en Marisa Revilla (ed.), *Las ONG y la política: detalles de una relación*, Istmo, Madrid, pp. 66-96.
- Sharma, Aradhana y Akhil Gupta (eds.) (2006), *The Anthropology of the State. A Reader*, Blackwell Publishing, Malden.
- Shicheng, Xu (2012), *Vinculaciones entre Asia y América Latina: Pasado, presente y futuro*, ALADI, Montevideo.
- Shields, James (1969), *La educación en el desarrollo de la comunidad. Sus funciones en la asistencia técnica*, Paidós, Buenos Aires.
- Shiva, Vandana (2003), *Cosecha robada: el secuestro del suministro mundial de alimentos*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Sieder, Rachel (ed.) (2002), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Palgrave MacMillan, Nueva York.
- Sierra Bravo, Restituto (1994), *Técnicas de investigación social. Teoría y ejercicios*, Paraninfo, Madrid.
- Silvey, Rachel (2006), "Geografía del género y la migración: Espacializando la diferencia social", *International Migration Review*, Vol. 40, No. 1, primavera, pp. 64-81.
- Sinke, Suzanne M. (2006), "Gender and Migration: Historical Perspectives", *International Migration Review*, Vol. 40, No. 1, primavera, pp. 82-103.
- Smith, Adam (2011 [1776]), "An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations", *Online Library of Liberty*, septiembre. Disponible en internet en: <http://files.libertyfund.org/files/220/Smith0141-02EBkv6.0.pdf> [Consultado el 10 de febrero de 2014]
- So, Alvin (1990), *Social Change and Development: Modernization, Dependency and World-System Theories*, SAGE, Newbury Park.
- Soja, Edward (1989), *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, Londres.
- Solíz Rada, Andrés (2013), "Censo 2012: Derrota histórica de los disgregadores de Bolivia", en Andrés Solíz Rada, Pablo Stefanoni, Carlos Mesa, *Bolivia: el Censo 2012 cuestiona la idea de un Estado plurinacional*, Dossier Sinpermiso, [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.sinpermiso.info/articulos/ficheros/boli12.pdf> [Consultado el 15 de noviembre de 2014]
- Sousa Santos, Boaventura de (2014), "¿La revolución tiene quién la defiende?" *Regeneración*, [en línea]. Disponible en internet en: <http://regeneracion.mx/opinion/revolucion-ciudadana-boaventura/> [Consultado el 2 de enero de 2015]

- _____ (2004), “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, *EL OTRO DERECHO*, No. 28, julio, pp. 59-83.
- Spadafora, Ana M. (2002), “Antropología, Desarrollo y Poblaciones indígenas. Una perspectiva crítica”, ponencia presentada en el IX Congreso de Antropología de la FAAEE, 4-7 septiembre, Barcelona.
- Spivak, Gayatri (1987), *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Methuen, Nueva York.
- Stavenhagen, Rodolfo (2010), *Los Pueblos Originarios: el debate necesario*, CLACSO, Instituto de Estudios y Formación de la CTA, Buenos Aires.
- _____ (2001), *La cuestión étnica*, El Colegio de México, México D.F.
- _____ (2000a), *Derechos humanos de los pueblos indígenas*, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México D.F.
- _____ (2000b), *Conflictos étnicos y estado nacional*, Siglo XXI y UNAM, México D.F.
- _____ (1981 [1970]), “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”, en Rodolfo Stavenhagen, *Sociología y Subdesarrollo*, Nuestro Tiempo, México D.F.
- _____ (1969), *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI, México D.F.
- Suess, Pablo (2010), “Perspectivas y tareas desde un mirar crítico a los desafíos de la realidad en vista del “buen vivir” (Sumak Kawsay) de todos”, *Alternativas: revista de análisis y reflexión teológica*, No. 40, pp. 9-38.
- Tanaka, Martín (2005), “El regreso del Estado”, en Victor Vich, *El Estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, pp. 91-110.
- Tapia, Luis (2011), “El tiempo histórico del desarrollo”, en VVAA, *El desarrollo en cuestión: Reflexiones desde América Latina*. CIDES-Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, pp. 19-36
- _____ (2008), *Una reflexión sobre la idea de un Estado plurinacional*, Enlace, La Paz.
- _____ (2002), *La Condición Multisocietal, multiculturalidad, pluralismo y modernidad*, Muela del Diablo Editores, La Paz.
- Tarrow, Sidney (1997), *Poder en Movimiento. Movimientos sociales, acción colectiva y política de masas en el Estado moderno*, Alianza, Madrid.
- Taylor, Steve J. y Robert Bogdan (2000), *Introducción a los métodos cualitativos de investigación* (3ªed.), Paidós, Barcelona.
- Tibán, Lourdes (2001), *Derechos Colectivos de los Pueblos Indígenas del Ecuador: aplicabilidad, alcances y limitaciones*, INDESIC y Hans Seidel, Quito.

- Ticona, Esteban, Gonzalo Rojas y Xavier Albó (1995), *Votos y Wiphalas, Campesinos y pueblos originarios en Democracia*, Cuadernos de Investigación 43, CIPCA, La Paz.
- Tocqueville, Alexis (1997), *A democracia en América*, Itatiaia, São Paulo.
- Touraine, Alain (1997), *Le Retour de l'acteur*, Librairie Générale Française, París.
- Tortosa, José M. (2011a), *Maldesarrollo y mal vivir. Pobreza y violencia a escala mundial*, Abya-Yala, Quito.
- _____ (2011b), “Vivir bien, buen vivir: caminar con los dos pies”, *Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 6, No. 1, pp. 13-18.
- _____ (2009a), “Maldesarrollo: entre el “American way of life” y el “sumak kawsay””, ponencia presentada en el Seminario Internacional Sumak Kawsay: Aprendiendo del Sur, Universidad de Alicante, Alicante, 28, 29 y 30 de mayo de 2009. Disponible en internet en: <http://sumakkawsay.files.wordpress.com/2009/06/tortosamaldesarrollosk.pdf> [Consultado el 23 de septiembre de 2014]
- _____ (2009b), “El futuro del maldesarrollo”, *Revista Obets*, No. 4, pp. 67-83.
- Torres, Carlos A. (2004), “Globalization, Education and Transformative Social Justice Learning”, en Karsten Mündel & Daniel Schugurensky (eds.), *Lifelong Citizenship Learning, Participatory Democracy and Social Change*, Vol. 2, OISE-Universidad de Toronto, Toronto, pp. 562-570.
- _____ (1999), “Educación, ciudadanía y multiculturalismo: los dilemas de la ciudadanía en las sociedades multiculturales”, en Fernando García Selgas y José B. Monleón (eds.), *Retos de la postmodernidad: ciencias sociales y humanas*, Trotta, Madrid, pp. 251-270.
- Torres-Rivas, Edelberto (1971a), “Familia y juventud en El Salvador”, en Adolfo Gurrieri et al., *Estudios sobre la juventud marginal latinoamericana*, Siglo Veintiuno, México D.F., pp. 195-282.
- _____ (1971b), “Situación de la juventud dentro del complejo económico-social de América Latina”, en Adolfo Gurrieri et al., *Estudios sobre la juventud marginal latinoamericana*, Siglo Veintiuno, México D.F., pp. 12-35.
- Tovar González, Leonardo (2004), “Ciudadanía democrática, igualdad y diferencia”, en Jorge Enrique González (ed.), *Ciudadanía y cultura*, Tercer Mundo-TM S.A., Bogotá, pp. 159-214.
- Truman, Harry (1967), “Discurso de investidura, 20 de enero de 1949”, *Documents on American Foreign Relations* (Documentos sobre relaciones exteriores estadounidenses). Princeton University Press, Connecticut.
- Turner, Victor (1988 [1969]), *El proceso ritual: Estructura y Antiestructura*, Taurus, Madrid.
- _____ (1987), “The Anthropology of Performance”, en Victor Turner (comp.), *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, Nueva York, pp. 20-60.

- Tylor, Edward B. (1987 [1881]), *Antropología: introducción al estudio del hombre y de la civilización*, Alta Fulla, Barcelona.
- _____ (1920), *Primitive culture*, John Murray Publisher, Londres.
- Unceta, Koldo, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comp.) (2014), *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir: Debates e interrogantes*, Abya-Ayala, Quito.
- Universidad de Vanderbilt (2004), *Americas Barometer*, Latin American Public Opinion Project-LAPOP [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.LapopSurveys.org/> [Consultado el 18 de junio de 2014]
- Urcullu, Manuel María (1855), *Apuntes para la historia de la revolución del Alto Perú*, Imprenta de López, Sucre.
- Urrejola, Luisa (2005), “Hacia un concepto de Espacio en Antropología. Algunas consideraciones teórico-metodológicas para abordar su análisis”, Memoria para optar al título de Antropología Social, Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Santiago de Chile. Disponible en internet en: http://www.tesis.uchile.cl/tesis/uchile/2005/urrejola_l/sources/urrejola_l.pdf [Consultado el 23 de septiembre de 2014]
- Uzeda Vásquez, Andrés (2010), “Del ‘vivir bien’ y del vivir la Vida”, en *Fe y Pueblo* No. 17, pp. 40-50.
- Valdivia, Néstor (2011), *El uso de categorías étnico/raciales en censos y encuestas en el Perú: balance y aportes para una discusión*, Documento de investigación, No. 60, GRADE, Lima.
- _____ (2003), “Etnicidad, pobreza y exclusión social: la situación de los inmigrantes indígenas en las ciudades de Cuzco y Lima”, en Jorge Uquillas, Tania Carrasco y Martha Rees (eds.), *Exclusión y estrategias de vida de los indígenas urbanos en Perú, México y Ecuador*, Banco Mundial y Fideicomiso Noruego, Quito, pp. 31-129.
- Valdivia, Néstor, Martín Benavides, y Máximo Torero (2007), “Exclusión, identidad étnica y políticas de inclusión social en el Perú: el caso de la población indígena y la población afrodescendiente”, *Investigación, políticas y desarrollo en el Perú*, GRADE, Lima, pp. 603-655.
- Valenzuela, María Elena y Marta Rangel (eds.) (2004), *Desigualdades entrecruzadas: pobreza, género, etnia y raza en América Latina*, OIT América Latina y Caribe, Santiago de Chile.
- Valera, Sergi (1997), “Estudio de la relación entre el espacio simbólico urbano y los procesos de identidad social”, *Revista de Psicología Social*, No. 12, pp. 17-30.
- _____ (1996), “Análisis de los aspectos simbólicos del espacio urbano. Perspectivas desde la psicología ambiental”. *Revista de Psicología. Universitas Tarraconensis*, No. 18, pp. 63-84.

- _____ (1993), *El simbolisme en la ciutat. Funcions de l'espai simbòlic urbà*. Tesis de doctorado, Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Valera, Sergi y Pol, Enric (1994), “El concepto de identidad social urbana: una aproximación entre la psicología social y la psicología ambiental”, *Anuario de Psicología*, No. 62, pp. 5-24.
- Van Cott, Donna Lee (2005), *From Movements to Parties in Latin America. The Evolution of Ethnic Politics*, Cambridge University Press, Nueva York.
- _____ (2003), “Sudamérica: Cambio institucional y partidos étnicos en Suramérica”, *Análisis Político*, No. 48, Bogotá, pp. 26-51.
- Van Leeuwen, Theo (2008), *Discourse and Practice - New Tools for Critical Analysis*, Oxford University Press, Nueva York.
- Van Stekelenburg, Jacqueliën, Bert Klandermans y Wilco W. van Dijk (2009), “Context matters: Explaining how and why mobilizing context influences motivational dynamics”, *Journal of Social Issues*, Vol. 65, No. 4, pp. 815-838.
- Vattimo, Gianni (1991), *La ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona.
- Vázquez, Antonio (2000), “Desarrollo local y territorio”, en Bartolomé Pérez y Emilio Carrillo (coords.), *Desarrollo local: manual de uso*, ESIC-FAMP, Madrid, pp. 93-107.
- Vecslir, Lorena y Pablo Ciccolella (2011), “Relocalización de las actividades terciarias y cambios en la centralidad en la Región Metropolitana de Buenos Aires”, *Revista de Geografía Norte Grande*, No. 49, pp. 63-78.
- Velasco, Honorio y Ángel Díaz de Rada (1997), “*El trabajo de campo*”, *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de Escuela*, Trotta, Madrid, pp. 17-40.
- Vergara, Jorge I., Roelf Foerster y Hans Gundermann (2005), “Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena de DASIN a CONADI (1953-1994)”, *Atenea*, No. 491, pp. 86-97.
- Vidal, Tomeu y Enric Pol (2005), “La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares”, *Anuario de Psicología*, Vol. 36, No. 3, Facultat de Psicologia, Universitat de Barcelona, Barcelona, pp. 281-297.
- Vieco, Juan José et al. (eds.) (2000), *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*, Universidad Nacional-Fundación Gaia Amazonas, Bogotá.
- Villasante, Tomás (2014), *Redes de vida desbordantes. Fundamentos para el cambio desde la vida cotidiana*, Catarata, Madrid
- Villavicencio, Arturo (2003), ¿Hacia dónde va el proyecto universitario de la Revolución Ciudadana? en Freddy Javier Álvarez et al., *El correísmo al desnudo*, Montecristi Vive, Quito, pp.216-231.

- Viola, Andreu (2014), "Discursos "pachamamistas" versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes", *Íconos*, No. 48, pp. 55-72.
- _____ (2011), "Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al Sumaq Kawsay", en Pablo Palenzuela Chamorro y Alessandra Olivi (coords.), *Etnicidad y desarrollo en los Andes*, Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 255-302.
- _____ (2000), La crisis del desarrollismo y el surgimiento de la Antropología del Desarrollo", en Andreu Viola (comp.), *Antropología del Desarrollo*, Paidós, Buenos Aires, pp. 9-63.
- Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (2002), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, UNAM, México D.F.
- Viteri, Carlos (2012), "*Biografía*", Página Web de Carlos Viteri Gualinga, Asamblea Nacional, Puyo. Disponible en internet en: http://www.carlosviterygualinga.com/index.php?option=com_content&view=article&id=78&Itemid=474 [Consultado el 20 de septiembre de 2014]
- _____ (2003), "Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo", Tesis de Licenciatura en Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, Quito.
- _____ (2000), "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía", *Polis, Revista Latinoamericana*, No. 3. Disponible en internet en: <http://polis.revues.org/7678> [Consultado el 20 de septiembre de 2014]
- VV.AA (2009), "Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina", AECID, FUNPROEIB Andes y UNICEF, Quito.
- VV.AA (2009), *Constitución de la República de Bolivia* [en línea]. Disponible en internet en: http://www.uasb.edu.ec/padh/revista19/documentos/Constitucion_bolivia.pdf
- VV.AA (1998), *Constitución Política del Ecuador* [en línea]. Disponible en internet en: <http://www.unesco.org/culture/natlaws/media/pdf/ecuador/ecuadorconstitucionpolitica1998spaorof.pdf>
- VV.AA (2008), *Constitución del Ecuador* [en línea]. Disponible en internet en: http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf
- Wacquant, Loic (2001), *Parias Urbanas: marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Ediciones Manatí, Buenos Aires.
- Wallerstein, Emmanuel (2006), "La construcción histórica de las ciencias sociales desde el siglo XVII hasta 1945", en Emmanuel Wallerstein et al., *Abrir las Ciencias Sociales*, Siglo XXI, México D.F., pp. 3-36.
- Walsh, Catherine (2010), Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglement, *Development*, Vol. 53 (1), pp.15-21.

- _____ (2009), *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala, Quito.
- _____ (2008), *Interculturalidad y plurinacionalidad: elementos para el debate constituyente*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- _____ (ed.) (2005), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Abya-Yala, Quito.
- Walsh, Catherine, Álvaro García Linera y Walter Mignolo (eds.) (2006), *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Wanderley, Fernanda (2009), “Prácticas estatales y el ejercicio de la ciudadanía: encuentros de la población con la burocracia en Bolivia”, *Íconos*, No. 34, pp. 67-79.
- _____ (2008), “La personería jurídica y la ciudadanía colectiva en Bolivia. Una perspectiva etnográfica sobre los documentos de identificación jurídica, la formación de espacios públicos y los significados de ciudadanía”, *DADOS, Revista de Ciencias Sociales*, IUPERJ, Rio de Janeiro, pp.581-619.
- Weber, Max (1944), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Wodak, Ruth (2002), *Methods of Critical Discourse Analysis*, SAGE, Londres.
- Worsley, Peter (ed.) (1972), *Problems of Modern Society: A Sociological Perspective*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Yampara, Simón (2005), “Descentralización y autonomía desde la visión de los pueblos originarios”, en VVAA, *Visiones indígenas de descentralización*, FES-ILDIS y Plural Editores, La Paz.
- _____ (comp.) (2004), *Cosmovisión territorial, ecología y medio ambiente*, Qamaña Pacha/Fondo Indígena, La Paz.
- _____ (2001), *El ayllu y la territorialidad en los Andes. Una aproximación a Chambi Grande*, Qamaña Pacha, UPEA-CADA, La Paz.
- Zanardini, José y Walter Bierderman (2001), *Los indígenas en Paraguay*, CEADUC, Asunción.
- Zavaleta Mercado, René (1987), *El poder dual*, Los Amigos del Libro, Cochabamba.
- _____ (1986), *El nacional popular en Bolivia*, Siglo XXI, México D.F.
- Ziolkowski, Marłusz et al. (1987), *Ecuador Indígena. Simbolismo y Cotidianidad*. Abya-Yala. Quito.
- Žižek, Slavov (2008 [1989]), *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México D.F.
- _____ (2008), *En defensa de la intolerancia*, Sequitur, Madrid.
- _____ (2003), “Introducción. El espectro de la ideología”, en Slavov Žižek, (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp. 7-42

- _____ (1999), "The Matrix, o las dos caras de la perversión", en *Acción Paralela. Ensayo, Teoría y Crítica del Arte Contemporáneo*, Vol. 43. Disponible en internet en: <http://www.accpar.org/numero5/matrix.htm> [Consultado el 18 de septiembre de 2014]
- Zizek, Slavoj y Frederic Jameson (1998), *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires.
- Zepeda, Beatriz y Luis Verdesoto (2011), *Ecuador, las Américas y el mundo 2010. Opinión pública y política exterior*, FLACSO-Ecuador, Quito.
- Zibechi, Raúl (2010a), *Dispersing Power. Social Movements as Anti-State Forces*, AK Press, Oakland, Edinburgh.
- _____ (2010b) "Le 'bien vivre' comme un autre monde possible", *Entropía* No. 9, Versión modificada del texto en francés por el autor publicada en La Quinta Pata [en línea]. Disponible en: <http://la5tapatanet.blogspot.com/2011/03/el-buen-vivir-como-el-otro-mundo.html> [Consultado el 17 de diciembre de 2014]
- Zúñiga Urbina, Francisco (2003), "Reformas constitucionales para un Estado Social y Democrático de Derecho", *Colección Ideas*, Fundación Chile 21. Santiago de Chile, pp.27-28.

XI. ANEXOS

- Anexo I. Modelo de encuesta cualitativa

ENCUESTA CUALITATIVA APLICADA EN ECUADOR Y BOLIVIA

SEXO _____ EDAD _____ OCUPACIÓN _____

¿USTED SE CONSIDERA INDÍGENA? SI _____ NO _____

A. Complete las siguientes frases en dos líneas:

- Para mí un/a indígena es...

- Lo que más me gusta de las culturas indígenas es...

- Lo que menos me gusta de las culturas indígenas es...

- El gobierno de Bolivia debería ayudar a las y los indígenas en ...

- Los/as indígenas deberían por si mismos/as hacer ...

- Los/as indígenas reciben demasiadas ayudas del gobierno en...

- Los/as indígenas son buenos en o para...

- Los/as indígenas son importantes para...

B. Responda a las siguientes preguntas

1. ¿Me identifico de algún modo (lengua, tradiciones, rasgos, etc.) como parte de una cultura indígena de Ecuador/Bolivia? ¿Sí? ¿No? ¿Por qué? Explique su respuesta.

2. ¿Qué es para usted la discriminación? Ponga un ejemplo.

3. ¿Usted cree que en Ecuador/Bolivia hay discriminación hacia las personas indígenas? ¿Sí? ¿No? ¿Por qué? Explique su respuesta con un ejemplo o un caso que conozca.

4. ¿Ha tenido problemas o desentendimientos, alguna vez, con una persona indígena? ¿Cuál? ¿Cómo se solucionó?

5. ¿Se ha sentido discriminado alguna vez (por etnia, sexo, edad, etc.)? ¿En qué situación?

- **Anexo II. Tabulación de la encuesta cualitativa en Ecuador**

• **Un indígena es:**

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Una persona como cualquier otra	11	9	10	9
Un individuo nativo de nuestro país	16	19	11	12
Una persona infravalorada y maltratada	9	13	12	11
Una persona buena y respetuosa	2	2	13	9
Otro	10	13	8	11

• **Lo que más me gusta de las culturas indígenas es:**

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Sus rituales y costumbres	8	17	11	22
La cohesión del grupo en época de siembra	3	1	4	0
La familia	5	9	12	8
La comunidad	3	7	5	3
La historia	9	11	8	10
La lucha	9	5	7	5
Otro	11	5	7	3

• **Lo que menos me gusta de las culturas indígenas es:**

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Su abuso con el alcohol	6	19	9	13
El trato que reciben	14	7	19	12
La violencia	5	14	11	17
Otro	15	8	9	5
No aplica	8	7	6	3

- El gobierno de Ecuador debería ayudar a las y los indígenas en:

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Facilitar conocimientos para una mejor manera de cultivar la tierra	6	3	2	0
Educación	8	24	18	25
Tierras	13	6	7	3
Trabajo	15	11	20	21
Otro	7	9	5	2
No aplica	1	2	2	1

- Los/as indígenas deberían hacer por sí mismos/as:

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Escuchar su propia voz	7	6	4	1
Ser independientes	12	5	7	3
Mantener su forma de vida	18	13	25	15
Ser parte de la ciudadanía	0	22	10	25
Otro	6	5	6	5
No aplica	5	4	2	3

- Los/as indígenas reciben demasiadas ayudas del gobierno en:

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
No reciben demasiadas ayudas	27	4	37	8
Dádivas y campañas asistencialistas	2	22	3	11
Bono de desarrollo humano y similares	4	17	1	17
Fiestas tradicionales	5	5	2	9
Otro	7	6	9	6
Nada, les ayuda demasiado	2	1	0	3
No aplica	1	0	2	0

- Los/as indígenas son buenos/as en o para:

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Cultivos	14	16	9	11
Tejidos y artesanías	9	17	16	18
Enseñar otra forma de vida alternativa	6	2	4	3
Cultura	9	10	16	9
Otro	7	5	9	11

- Los/as indígenas son importantes para:

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
La producción de alimentos	8	16	14	19
El desarrollo sustentable de Ecuador	14	5	5	2
Preservar culturas diferentes	13	14	15	16
Para el Buen Vivir	4	15	5	6
Otro	9	6	10	9

1. ¿Me identifico de algún modo (lengua, tradiciones, rasgos, etc.) como parte de una cultura indígena de Ecuador? ¿Sí? ¿No? ¿Por qué? Explique su respuesta:

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Sí (soy)	46	0	54	0
Sí (no soy, pero comparto parte de la cultura)	0	10	0	21
No (soy)	0	45	0	31
No (soy), pero no comparto la cultura)	2	0	0	0

2. ¿Qué es para usted la discriminación? Ponga un ejemplo.

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Trato diferenciado por cultura, color de piel, etc	7	23	20	21
No querer estar al lado de alguien diferente	11	9	3	1
Ser apartado	15	11	12	10
Ser llamado o llamar indio	10	4	9	11
Otro	5	7	10	9

3. ¿Usted cree que en Ecuador hay discriminación hacia las personas indígenas? ¿Sí? ¿No? ¿Por qué? Explique su respuesta con un ejemplo o un caso que conozca.

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Sí	46	50	53	51
No	0	2	0	0
No sé	0	2	0	1
No aplica	2	1	1	0

4. ¿Ha tenido problemas o desentendimientos, alguna vez, con una persona indígena?
¿Cuál? ¿Cómo se solucionó?

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Sí, no se solucionó	4	3	2	1
Sí, pero se solucionó	7	5	9	5
No, nunca	35	44	42	43
No aplica	2	3	1	3

5. ¿Se ha sentido discriminado alguna vez (por etnia, sexo, edad, etc.)? ¿En qué situación?

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Sí (etnia)	28	2	30	0
Sí (sexo)	2	0	19	26
Sí (edad)	6	15	1	12
Sí (otro)	8	0	2	9
No, nunca	4	38	2	5

Anexo III. Tabulación de la encuesta cualitativa en Bolivia

- Un indígena es:

Hombres	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Una persona como cualquier otra	13	9	7	4
Un individuo nativo de nuestro país	18	13	17	13
Una persona infravalorada y maltratada	17	7	16	6
Una persona buena y respetuosa	0	5	10	12
Otro	10	4	5	7

- Lo que más me gusta de las culturas indígenas es:

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Sus rituales y costumbres	6	23	13	14
La cohesión del grupo en el campo	7	0	3	1
La familia	5	2	11	3
La comunidad	6	2	4	7
La historia	13	5	8	6
La lucha	15	2	10	6
Otro	6	2	4	5

Lo que menos me gusta de las culturas indígenas es:

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Su abuso con el alcohol	9	12	14	12
El trato que reciben	24	9	19	10
La violencia	15	9	16	15
Otro	7	5	5	3
No aplica	3	1	1	2

- El gobierno de Bolivia debería ayudar a las y los indígenas en:

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Facilitar conocimientos para una mejor manera de cultivar la tierra	12	4	11	3
Educación	9	12	17	17
Tierras	15	4	7	5
Trabajo	14	11	10	6
Otro	7	2	7	6
Nada, les ayuda demasiado	0	3	0	4
No aplica	1	0	3	1

- Los/as indígenas deberían hacer por sí mismos/as:

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Escuchar su propia voz	8	3	10	5
Ser independientes	9	4	8	3
Mantener su forma de vida	15	12	19	18
Ser parte de la ciudadanía	15	10	12	7
Otro	10	4	5	7
No aplica	1	3	1	2

- Los/as indígenas reciben demasiadas ayudas del gobierno en:

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
No reciben demasiadas ayudas	30	7	35	6
Dádivas y campañas asistencialistas	5	17	4	18
Bonos de desarrollo humano o similares	7	6	7	9
Fiestas tradicionales	6	2	1	3
Otro	10	4	8	6

- Los/as indígenas son buenos/as en o para:

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Cultivos	7	10	12	9
Tejidos y artesanías	5	15	14	16
Enseñar otra forma de vida alternativa	15	2	5	3
Cultura	21	5	16	9
Otro	10	4	8	5

- Los/as indígenas son importantes para:

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
La producción de alimentos	12	15	21	19
El desarrollo sustentable de Ecuador	16	4	3	4
Preservar culturas diferentes	15	10	18	13
Para el Buen Vivir	5	5	5	2
Otro	10	2	8	4

1. ¿Me identifico de algún modo (lengua, tradiciones, rasgos, etc.) como parte de una cultura indígena de Ecuador? ¿Sí? ¿No? ¿Por qué? Explique su respuesta:

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Sí (soy)	57	0	55	0
Sí (no soy, pero comparto parte de la cultura)	0	2	0	5
No (soy)	0	34	0	37
No (soy, pero no comparto la cultura)	1	0	0	0

2. ¿Qué es para usted la discriminación? Ponga un ejemplo.

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Trato diferenciado por cultura, color de piel, etc.	13	9	11	22
No querer estar al lado de alguien diferente	5	6	14	7
Ser apartado	16	14	11	13
Ser llamado o llamar indio/a	9	3	15	6
Otro	11	4	4	7

3. ¿Usted cree que en Bolivia hay discriminación hacia las personas indígenas? ¿Sí? ¿No? ¿Por qué? Explique su respuesta con un ejemplo o un caso que conozca.

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Sí	55	30	55	41
No	0	3	0	0
No sé	1	3	0	1
No aplica	1	0	0	0

4. ¿Ha tenido problemas o desentendimientos, alguna vez, con una persona indígena? ¿Cuál? ¿Cómo se solucionó?

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Sí, no se solucionó	2	0	3	0
Sí, pero se solucionó	9	1	1	0
No, nunca	47	33	51	40
No aplica	0	2	0	2

5. ¿Se ha sentido discriminado alguna vez (por etnia, sexo, edad, etc.)? ¿En qué situación?

	Hombres indígenas	Hombres no indígenas	Mujeres indígenas	Mujeres no indígenas
Sí (etnia)	50	0	45	1
Sí (sexo)	0	0	9	25
Sí (edad)	1	5	0	9
Sí (otro)	1	4	0	5
No, nunca	6	25	1	2

- **Anexo IV. Guión de entrevista cualitativa**

Los guiones de entrevista en profundidad se han adaptado a cada caso particular. No obstante, se anexa un modelo de entrevista a una persona funcionaria y otro a una persona indígena campesina.

Modelo 1. INTERRELACIÓN DE LAS PERSONAS INDÍGENAS CON LAS INSTITUCIONES PÚBLICAS DEL ESTADO EN EL MARCO DEL BUEN VIVIR ECUATORIANO.

Perfil entrevistado (mujer, entre treinta y cuarenta años, blanca, funcionaria de la municipalidad de Cuenca, Ecuador)

BLOQUE 1. Interacciones en las instituciones de gobierno

Objetivos

Conocer las interacciones que se generan entre personas funcionarias y usuarios/as indígenas

Preguntas guía

- ¿Se relaciona usted con personas indígenas en sus labores cotidianas dentro de la institución?
- ¿Cree que las personas indígenas tienen más dificultades que el resto de personas al momento de realizar algún trámite?
- ¿Cuáles considera que son las mayores dificultades que tienen las personas indígenas al realizar ciertos trámites?
- ¿Cree que haya muy poca información para las personas indígenas en la realización de algún trámite por parte de la institución?
- ¿Cree que las personas indígenas prefieren no realizar trámite por que no están familiarizados con el sistema?
- ¿Usted tiene algún tipo de consideración específica al momento de tratar con una persona indígena?
- ¿Se siente cómoda al tratar con personas indígenas?
- ¿Podría contar alguna situación en su trabajo con una persona indígena?

BLOQUE 2. Percepción del trato hacia las personas indígenas

Objetivos

Conocer los discursos y prácticas existentes dentro de las instituciones con las personas indígenas.

Preguntas guía

- ¿Cómo calificaría la atención brindada desde su institución hacia las personas indígenas?
- ¿Dentro de sus funciones ha tenido que resolver problemas relacionados con la discriminación de estas personas e su institución?
- ¿Han recibido quejas o reclamaciones de personas indígenas por el trato recibido?
- ¿Conoce cómo es el trato hacia las personas indígenas en otras entidades gubernamentales?
- ¿Cómo ve el trato hacia las personas indígenas en la sociedad en general? ¿Podría poner un ejemplo?

BLOQUE 3. Políticas sobre los pueblos originarios en el marco del Buen Vivir

Objetivos

Conocer las políticas públicas en relación a los pueblos originarios

Conocer el grado de implementación de las políticas públicas e relación a los pueblos originarios

Conocer si ha existido un cambio de los anteriores gobiernos a este en relación a políticas públicas y pueblos originarios

Preguntas guía

- ¿Existe alguna disposición específica para atender a personas indígenas?
- ¿Se realiza algún tipo de seguimiento a los trámites de las personas indígenas?
- ¿Cree que han existido mejoras en la atención a las personas indígenas en estos últimos años?
- ¿Cree que las personas indígenas son tratadas con respeto en las instituciones de este gobierno con relación a los gobiernos anteriores?
- ¿Cree que el trato que se les da a las personas indígenas garantiza sus derechos dentro del marco del buen vivir Ecuatoriano? ¿Podría poner un ejemplo?

Modelo 2. PERSONAS INDÍGENAS Y SU RELACION CON LAS INSTITUCIONES PÚBLICAS DESARROLLISTAS EN EL MARCO DEL CONVIVIR BIEN BOLIVIANO.

Perfil entrevistado (hombre, entre sesenta y setenta años, indígena, campesino, Sucre, Bolivia)

BLOQUE TEMÁTICO 1. Trayectoria de vida y percepción sobre la identidad indígena

Objetivos específicos

Conocer cual es la percepción que observa que llega desde el exterior en relación a la identidad indígena

Conocer la cotidianidad de la persona entrevistada

Preguntas guía

- ¿Se considera usted indígena? De qué pueblo?
- ¿Qué significa para usted ser indígena?
- ¿Qué es lo que más valora de ser indígena?
- ¿Cómo cree usted que son considerados los pueblos indígenas en Bolivia?
- ¿Se relaciona más en su día a día con otras personas indígenas o con personas blanco-mestizas? ¿Por qué?
- ¿Cuál es su ocupación principal?
- ¿Cuántas horas al día le dedica?
- ¿Se siente a gusto con lo que hace?
- ¿Qué otras cosas hace?
- ¿A qué le gustaría poder dedicarse?
- ¿Cree que podrá dedicarse a ello? ¿Por qué?

BLOQUE TEMÁTICO 2. Interacciones con las entidades gubernamentales del desarrollo

Objetivos específicos

Conocer cómo son las relaciones cotidianas entre la persona entrevistada y las organizaciones gubernamentales

Preguntas guía

- ¿Acude a menudo a las oficinas del gobierno?

- ¿Cuáles son los trámites más comunes que realiza?
- ¿Cómo es el trato que recibe en estas organizaciones?
- ¿Cree que el trato que usted recibe es generalizado? ¿por qué?
- ¿Qué escucha sobre el trato que reciben sus compañeros y compañeras indígenas y las instituciones públicas?
- ¿Cuál es su opinión al respecto?
- ¿Cree que el trato hacia las personas de los pueblos originarios es la adecuada por parte de las instituciones o debería haber algún cambio? ¿Puede poner un ejemplo?
- ¿Actúan estas instituciones del gobierno en su comunidad?
- ¿Cuál es la entidad que más trabajo realiza en su comunidad, municipio, prefectura, gobierno central, etc.? ¿Qué tipo de trabajos hace?
- ¿Están actualmente desarrollando algún proyecto?
- ¿Han realizado proyectos con anterioridad en su comunidad?
- ¿Ha habido otras organizaciones u asociaciones que han realizado proyectos en su comunidad? ¿Quiénes?

BLOQUE TEMÁTICO 4. Pueblos indígenas y Convivir Bien

Objetivos específicos

Conocer cuáles son los discursos y prácticas habituales de la persona entrevistada en relación al gobierno y el Convivir Bien

Preguntas guía

- ¿Cree usted que los pueblos originarios tienen un lugar en el gobierno actual de Bolivia?
- ¿Cree usted que son respetados y considerados? ¿Podría señalar alguna situación que sirva de ejemplo?
- ¿Esta consideración hacia los pueblos originarios es cosa del actual gobierno o ya se daba con gobiernos anteriores?
- ¿Conoce el plan del Vivir Bien del gobierno?
- ¿Qué opina de este plan?
- ¿Cree que se aplica adecuadamente? ¿Por qué?
- ¿Cree usted que este Vivir Bien es lo mismo que el *Suma Qamaña* indígena? ¿Por qué?
- ¿Usted “vive bien”?
- ¿Quiénes “viven bien” en Bolivia?

- **Anexo V. Relación de entrevistas**

Relación de entrevistas Ecuador

- Entrevista a Jackeline, joven lideresa indígena, ciudad de Cuenca, Ecuador, agosto 2012
- Entrevista a Alberto Acosta, expresidente de la Asamblea Constituyente, Quito, Ecuador, 2014
- Entrevista a Pablo Iturralde, analista socioeconómico y político, Quito, Ecuador, 2015
- Entrevista a Carmen, técnica del Gobierno Provincial del Azuay, Cuenca, Ecuador, 2014
- Entrevista a Patricio Carpio, sociólogo ecuatoriano participante en la conformación de la Constitución ecuatoriana del 2008, Cuenca, Ecuador, 2014
- Entrevista realizada a Lauro, director de FOA (Federación de Organizaciones Campesinas del Azuay, Cuenca, Ecuador, 2013)
- Entrevista a Mercedes, técnica del gobierno municipal de Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a Marco, técnico de la Corte General de Justicia del Azuay, Cuenca, 2013, Ecuador
- Entrevista a Reinaldo, líder indígena parroquial, Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a Fernanda, campesina indígena, Cuenca, 2013, Ecuador
- Entrevista a Gustavo, integrante de la Federación de Organizaciones Campesinas del Azuay (FOA), Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a Blanca, indígena, vendedora ambulante de maduro, Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a Andrea, etnia saraguro, bióloga en la Universidad de Cuenca, Ecuador, 2013).
- Entrevista a Patricia, mestiza, bailarina del grupo de baile folclórico de la Universidad de Cuenca, Ecuador, 2013),
- Entrevista a Antonio, técnico del Registro civil, Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a Laureano, líder indígena cañari, Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a Marlon, campesino indígena, Cuenca, Ecuador, 2013

- Entrevista a Salvador, técnico del Instituto de Patrimonio de Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a Manuel, técnico de la municipalidad de Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a Julia, concejala de la alcaldía de Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a Julio, delegado de la provincia del Azuay, SENPLADES, Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a Josefa, campesina kichwa, Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a María Paz, kichwa, estudiante de bachillerato, Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a Esteban, kichwa, directivo de junta parroquial, Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a Josefina, kichwa, ama de casa, Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a Dolores, lideresa quichua, presidenta junta parroquial, Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a Aquilino, comerciante cañari, Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a Beni, indígena kichwa, curandera, mercado 10 de agosto, Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a Pablo, profesor de la universidad de Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a Rosa, kichwa, empleada doméstica, minga popular para adecuación de vía de acceso a viviendas en parroquia rural de Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a Perla, lideresa indígena miembro de la organización SENDAS, Cuenca, Ecuador, 2013
- Paula, indígena, investigadora de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad de Cuenca, Ecuador, 2013
- Entrevista a César, blanco, activista del colectivo Yasunidos, Quito, Ecuador, 2014
- Entrevista a Cipriano, profesor de jurisprudencia, universidad de Cuenca, Ecuador, 2013.

Relación entrevistas Bolivia

- Entrevista a Lucio, dirigente indígena quechua, Sucre, Bolivia, 2013
- Entrevista a Mateo, mestizo, técnico del Gobierno Autónomo Departamental de Chuquisaca, Sucre, Bolivia, 2014)
- Entrevista a Laura, mestiza, técnica del Instituto de Patrimonio de la ciudad de Sucre, Bolivia, 2013
- Entrevista a Davor, comerciante yampara, danzante del *Pujllay*, Tarabuco, Bolivia, 2013
- Entrevista a Mariano, aymara, técnico de la oficina del SEGIP, Sucre, Bolivia, 2013
- Entrevista a Lucía, aymara, propietaria de un establecimiento de alimentación, Sucre, Bolivia, 2013)
- Entrevista a Aracely, quechua, vendedora ambulante de patatas fritas, Sucre, Bolivia, 2013
- Entrevista a Valerio, aymara, artesano, Sucre, Bolivia, 2013)
- Entrevista a María José, aymara, miembro de junta local, Sucre, Bolivia, 2013
- Entrevista a Amelio, campesino quechua, Sucre, Bolivia, 2013
- Entrevista a Marta, mestiza, técnica de la municipalidad de Sucre, Bolivia, 2013
- Entrevista a Geovanny, indígena yampara, artesano, Sucre, Bolivia, 2013
- Entrevista a Perla, quechua, vendedora de ropa tradicional, Sucre, Bolivia, 2013
- Entrevista a Paco, agricultor yampara, usuario de la oficina ACLO, Sucre, Bolivia, 2013
- Entrevista a Mariano, blanco, técnico formador de la oficina ACLO, Sucre, Bolivia, 2014
- Entrevista a Emiliano, agricultor quechua, usuario de la oficina ACLO, Sucre, Bolivia, 2013
- Entrevista a Azucena, estudiante aymara, usuaria del telecentro del programa educativo de la Minga Digital en Sucre, Bolivia, 2013

- Anexo VI. Guión para grupos focales

Los guiones para los grupos focales se han adaptado a cada caso particular. No obstante, se anexa un modelo de grupo focal realizado en Cuenca, Ecuador con personas indígenas de ambos sexos.

Modelo 1. PERSONAS INDÍGENAS Y SU RELACION CON LAS INSTITUCIONES PUBLICAS DESARROLLISTAS EN EL MARCO DEL BUEN VIVIR ECUATORIANO.

Perfil del grupo focal (hombres y mujeres, entre veinte y setenta años, indígenas, varias ocupaciones, Cuenca, Ecuador)

BLOQUE TEMÁTICO 1. Trayectoria de vida y percepción sobre la identidad indígena

Objetivos específicos

Conocer cual es la percepción que observa el grupo en relación a su identidad indígena
Conocer las interacciones cotidianas del grupo

Preguntas guía

- ¿Se considera usted indígena? De qué pueblo?
- ¿Qué significa para usted ser indígena?
- ¿Qué es lo que más valora de ser indígena?
- ¿Cómo cree ustedes que son considerados los pueblos indígenas en Ecuador?
- ¿Pueden contarme que hacen habitualmente en su día a día? ¿Con quién pasan habitualmente el día?
- ¿Harían otra cosa si pudieran? ¿por qué?

BLOQUE TEMÁTICO 2. Interacciones con las entidades gubernamentales del desarrollo

Objetivos específicos

Conocer cómo son las relaciones cotidianas entre el grupo y las organizaciones gubernamentales

Preguntas guía

- ¿Acuden a menudo a las oficinas del gobierno?
- ¿Cuáles son los trámites más comunes que realizan?
- ¿Cómo es el trato que reciben en estas organizaciones?
- ¿Cuál es su opinión al respecto?
- ¿Creen que el trato hacia las personas de los pueblos originarios es la adecuada por parte de las instituciones? ¿por qué? ¿puede poner un ejemplo?
- Y, estos gobiernos (municipal, provincial o nacional, ¿están presentes dónde ustedes viven?
- ¿Realizan algún trabajo, proyecto, ayuda o similar dónde viven?
- ¿Están actualmente desarrollando algún proyecto? ¿de qué se trata?
- ¿Han realizado proyectos con anterioridad? ¿pueden hablarme un poco de ellos?
- ¿Ha habido otras organizaciones u asociaciones que han realizado proyectos en su comunidad? ¿Quiénes?

BLOQUE TEMÁTICO 3. Pueblos Indígenas y Buen Vivir

Objetivos específicos

Conocer cuáles son los discursos y prácticas habituales del grupo en relación a las políticas del Buen Vivir

Preguntas guía

- ¿Creen ustedes que los pueblos originarios tienen un lugar en el gobierno actual de Ecuador?
- ¿Cree usted que son respetados y considerados? ¿Podría señalar alguna situación que sirva de ejemplo?
- ¿Esta consideración hacia los pueblos originarios es cosa del actual gobierno o ya se daba con gobiernos anteriores?
- ¿Conocen el plan del Buen Vivir del gobierno?
- ¿Qué opinan de este plan?
- ¿Cree que se aplica adecuadamente? ¿Por qué?

- **Anexo VII. Relación grupos focales**

Grupos focales Ecuador

Grupo focal 1. Personas de pueblos originarios

- Mauricio, campesino mestizo, mercado agroecológico en el restaurante República Sur, Cuenca, Ecuador, 2013
- Pepe, agricultor quechua, feria de economía solidaria “la Minga”, Redesol, Cuenca, Ecuador, 2013
- Paulina, kichwa, agricultora de productos orgánicos, Cuenca, Ecuador, 2013
- Marcelo, campesino indígena, Cuenca, Ecuador, 2013
- Edwin, comerciante indígena saraguro, Cuenca, Ecuador, 2013
- Teresa, indígena, estudiante odontología de la universidad de Cuenca, Ecuador, 2013
- Paola, etnia Saraguro, investigadora de la Universidad de Cuenca, Ecuador, 2013

Grupo focal 2. Personas no indígenas

- Rodrigo, historiador, técnico del Instituto de Patrimonio de Cuenca, Ecuador, 2013
- Mónica, española, Directora del departamento de Relaciones Internacionales y Cooperación al desarrollo, Cuenca, Ecuador 2013
- Mercedes, técnica del gobierno municipal de Cuenca, Ecuador, 2013
- Pablo, profesor de la universidad de Cuenca, Ecuador, 2013

Grupo focal 3. Intercultural

- Paola, etnia saraguro, investigadora de la Universidad de Cuenca, Ecuador, 2013
- Paula, indígena, investigadora de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad de Cuenca, Ecuador, 2013
- Edwin, comerciante indígena saraguro, Cuenca, Ecuador, 2013
- Paulina, kichwa, agricultora de productos orgánicos, Cuenca, Ecuador, 2013

- Pepe, agricultor quechua, feria de economía solidaria “la Minga”, Redesol, Cuenca, Ecuador, 2013
- Mercedes, técnica del gobierno municipal de Cuenca, Ecuador, 2013
- Pablo, profesor de la universidad de Cuenca, Ecuador, 2013

Relación grupos focales Bolivia

Grupo Focal 4. Personas de pueblos originarios

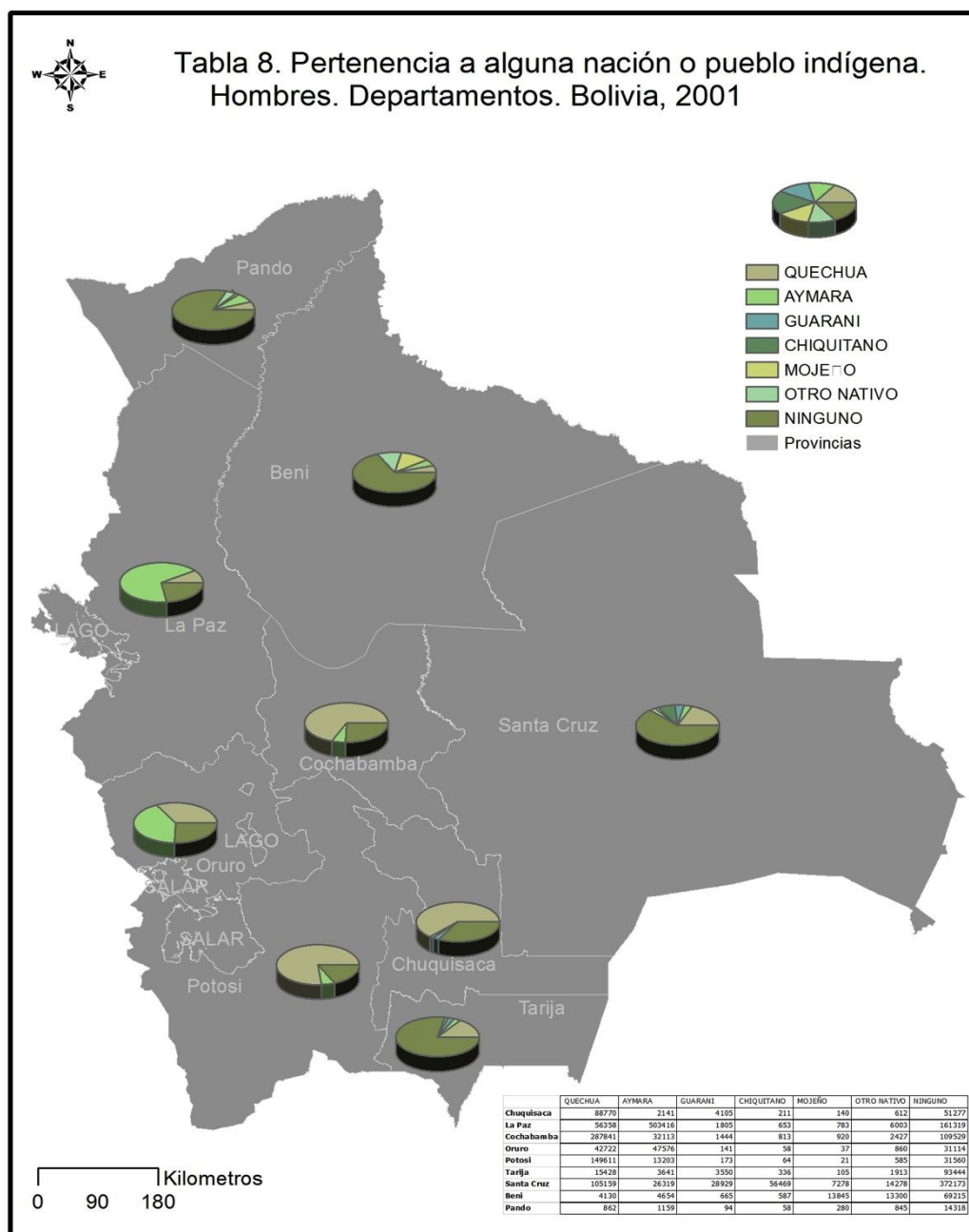
- Francisca, vendedora indígena en el mercado central, Sucre, Bolivia, 2013
- Lara, campesina indígena chicha, mercado central, Sucre, Bolivia, 2013
- Guliano, indígena aymara campesino, Sucre, Bolivia, 2013
- Pedro, indígena chiquitano, estudiante, Sucre, 2013

Grupo Focal 5. Personas no indígenas

- Gerardo, mestizo, usuario de un tour para conocer a las comunidades indígenas en Tarabuco, Sucre, Bolivia, 2013
- Adalberto, mestizo, usuario de un tour para conocer a las comunidades indígenas en Tarabuco, Sucre, Bolivia, 2013
- Yuri, español, usuario de un tour para conocer a las comunidades indígenas en Tarabuco, Sucre, Bolivia, 2013
- Nubia, española, usuaria de un tour para conocer a las comunidades indígenas en Tarabuco, Sucre, Bolivia, 2013
- Agustina, mestiza, usuario de un tour para conocer a las comunidades indígenas en Tarabuco, Sucre, Bolivia, 2013
- Alexa, mestiza, usuaria de un tour para conocer a las comunidades indígenas en Tarabuco, Sucre, Bolivia, 2013

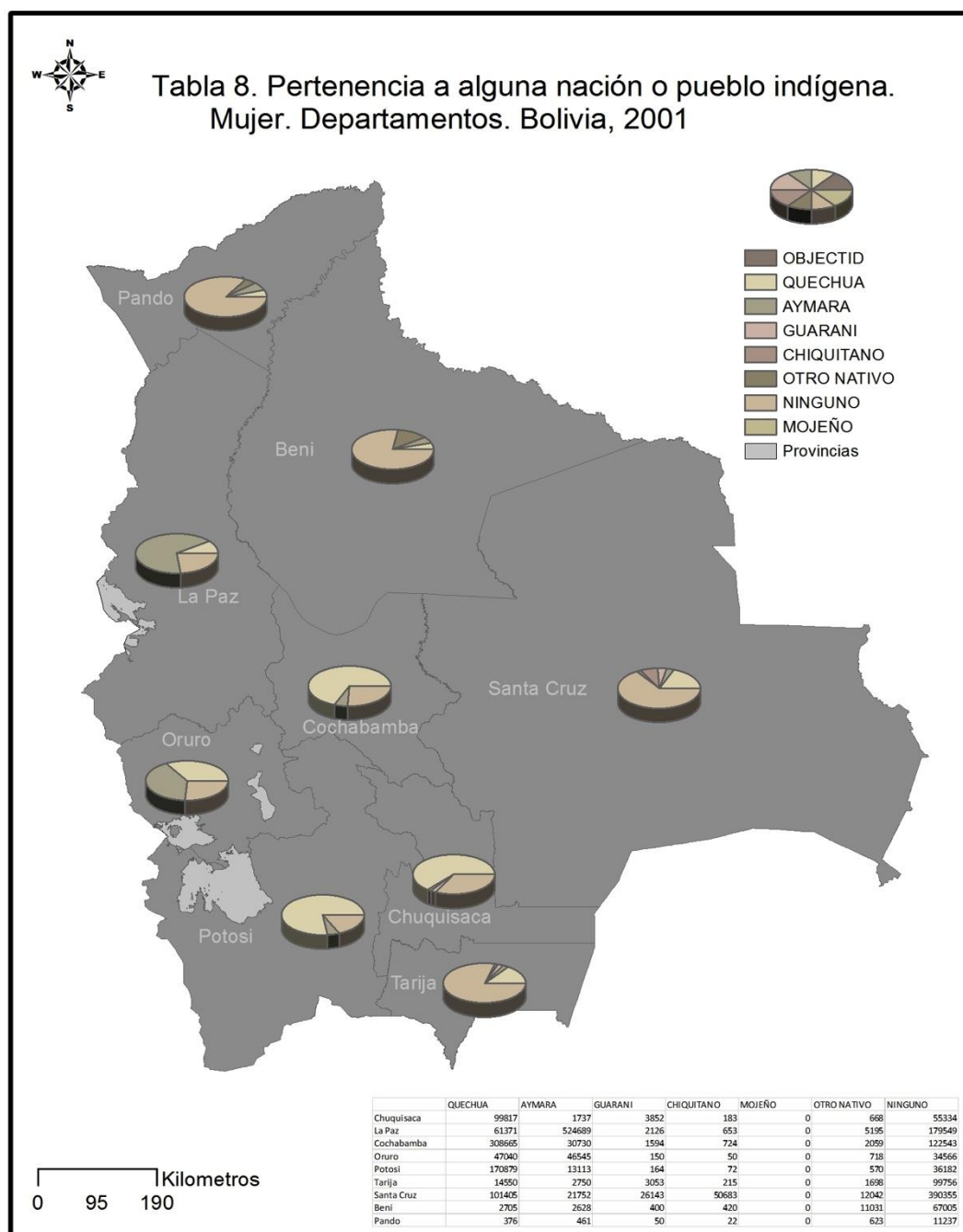
- Anexo VIII. Mapas Bolivia. Pertenencia indígena. Censos 2001-2012

Mapa 3. Pertenencia a alguna nación o pueblo indígena. Hombres. Bolivia 2001



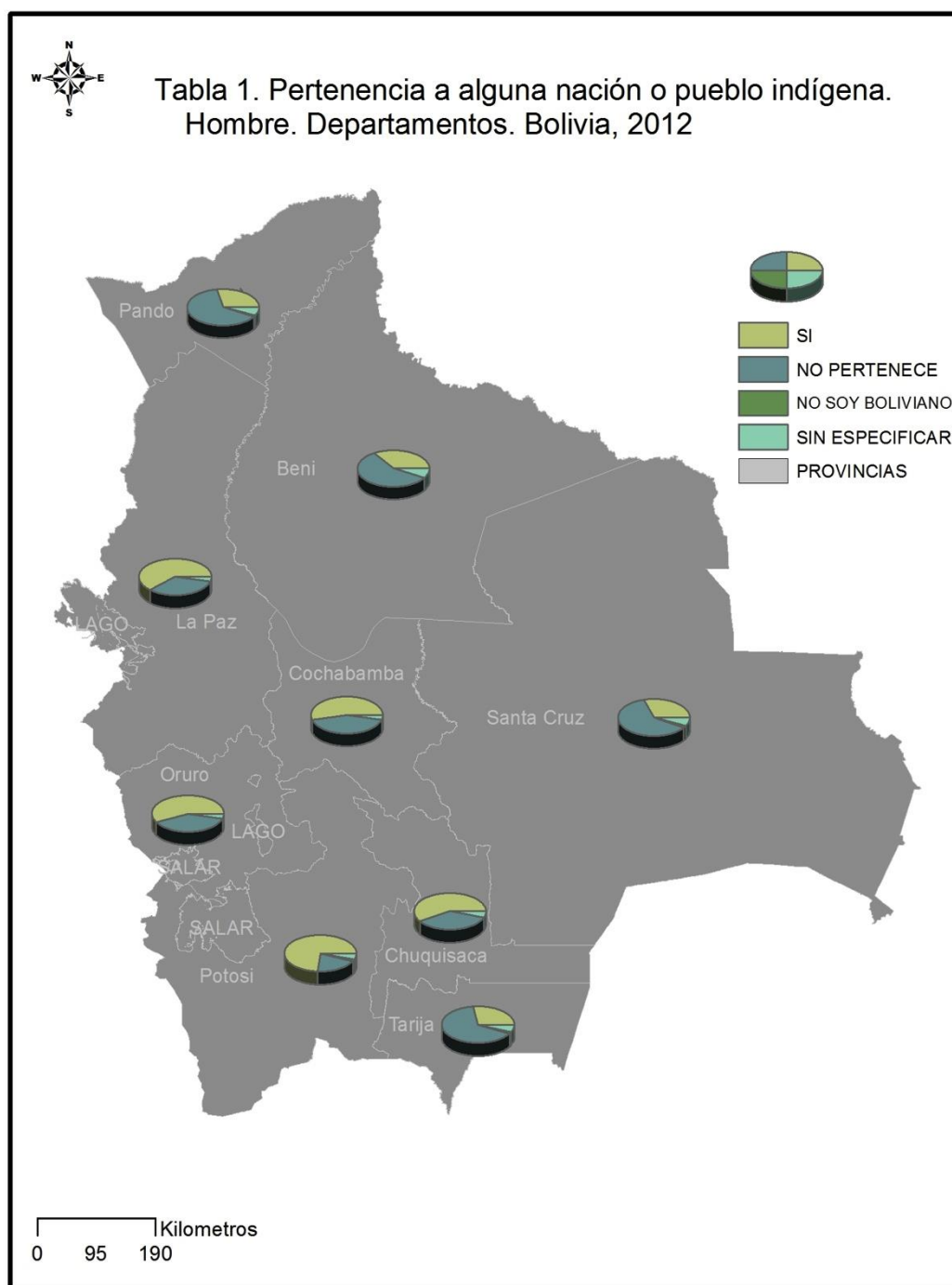
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Censo 2001 de Bolivia

Mapa 4. Pertenencia a alguna nación o pueblo indígena. Mujeres. Bolivia 2001



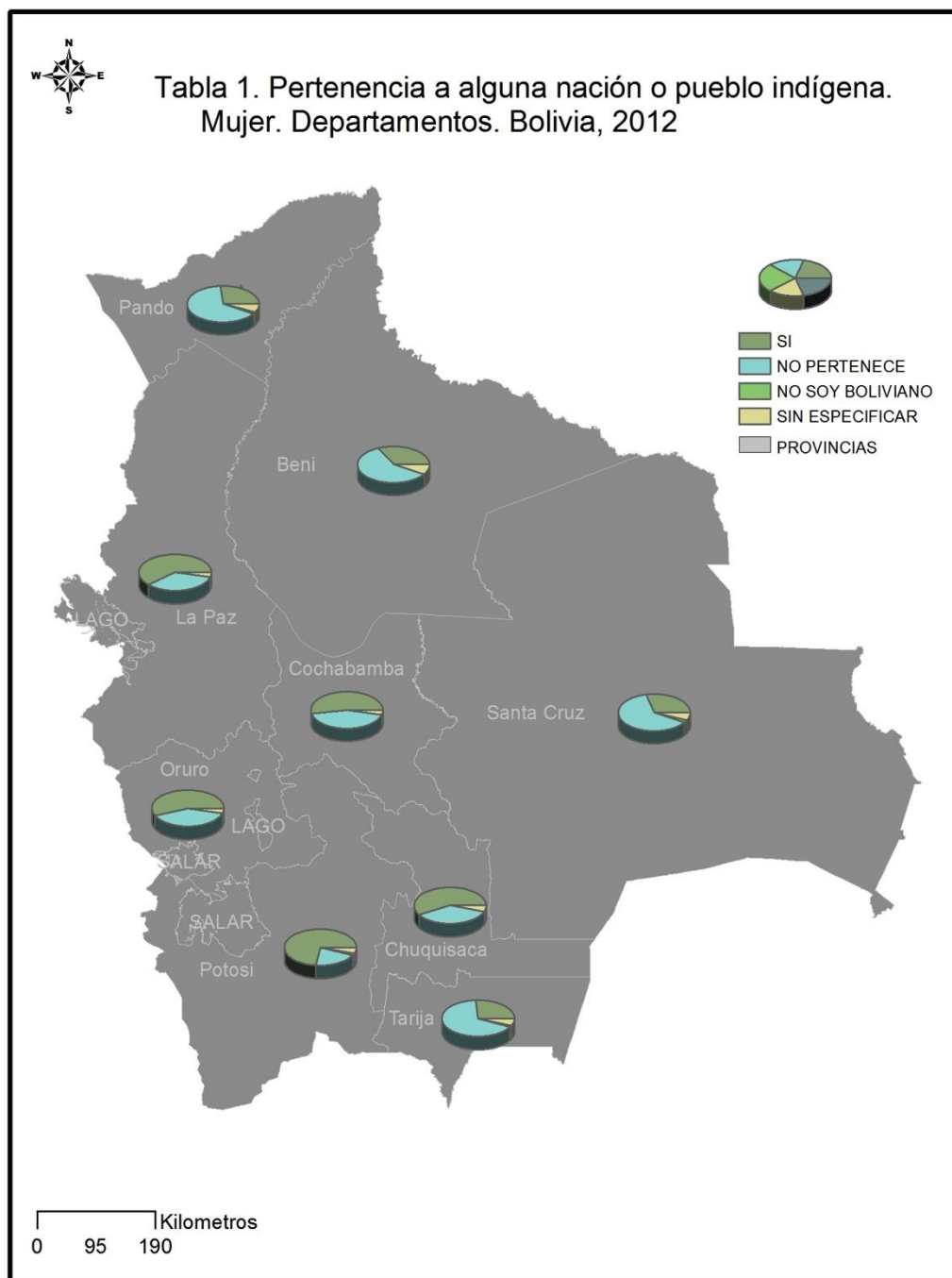
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Censo 2001 de Bolivia

Mapa 5. Pertenencia a alguna nación o pueblo indígena. Hombres. Bolivia 2012



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Censo 2012 de Bolivia.

Mapa 6. Pertenencia a alguna nación o pueblo indígena. Mujeres. Bolivia 2012



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Censo 2012 de Bolivia

-