

Mecanismos de exclusión de los pueblos originarios en los discursos y representaciones del Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano: el tutelaje y la desapropiación simbólica

Rocío PÉREZ-GAÑÁN
piratepitaph@gmail.com
Conicet/CEAR, Universidad Nacional de Quilmes (Argentina)
y EMUI, Universidad Complutense de Madrid (España)

Mechanisms of exclusion of the original populations in the speeches and representations of the Ecuadorian Buen Vivir and Bolivian Vivir Bien: the tutelage and the symbolic expropriation

ResumenAbstract

- 1. Introducción**
- 2. Metodología**
- 3. Marco referencial. El estado de la cuestión y la cuestión del Estado en las representaciones y discursos de la identidad indígena**
- 4. Presentación de los resultados**
 - 4.1. La relación conflictual entre desarrollo, Estado y tutelaje en el Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano**
 - 4.2. La desapropiación simbólica en los espacios «inapropiados» que transitan los pueblos originarios**
 - 4.3. La otredad de la otredad: la doble tutela y desapropiación de las mujeres**
- 5. Conclusiones**
- 6. Bibliografía**

Mecanismos de exclusión de los pueblos originarios en los discursos y representaciones del Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano: el tutelaje y la desapropiación simbólica

Rocío PÉREZ-GAÑÁN
piratepitaph@gmail.com
Conicet/CEAR, Universidad Nacional
de Quilmes (Argentina)
y EMUI, Universidad Complutense
de Madrid (España)

Mechanisms of exclusion of the original populations in the speeches and representations of the Ecuadorian Buen Vivir and Bolivian Vivir Bien: the tutelage and the symbolic expropriation

Citar como:

Pérez-Gañán, R. (2017). Mecanismos de exclusión de los pueblos originarios en los discursos y representaciones del Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano: el tutelaje y la desapropiación simbólica. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 6 (2): 48-70
https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.246

Resumen

Con el presente artículo se ha intentado profundizar en la (re)construcción de las identidades de las poblaciones indígenas dentro de los discursos y prácticas estatales en el Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano. A través de una metodología de análisis crítico de discurso se ha tratado de visibilizar la progresiva homogenización de la diversidad indígena en un modelo de «indígena ideal» que, lejos de alcanzar una plurinacionalidad efectiva, parece continuar los patrones de tutelaje y despojo iniciados con la colonización.

Palabras clave: pueblos originarios, representaciones, tutelaje, Buen Vivir, Vivir Bien.

Cite as:

Pérez-Gañán, R. (2017). Mechanisms of exclusion of the original populations in the speeches and representations of the Ecuadorian Buen Vivir and Bolivian Vivir Bien: the tutelage and the symbolic expropriation. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 6 (2): 48-70
https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.246

Abstract

This article have tried to take a close look at the (re)construction of identity among the indigenous populations with regards to State discourses and practices in the Ecuadorian *Buen Vivir* and the Bolivian *Vivir Bien*. By way of methodology of discourse analysis, I attempt to shed light on the progressive homogenization of indigenous diversity within a model of the «ideal indigenous person», which serves economic development policies that, far from reaching true plurinationality, seem to continue with patterns of the tutelage and displacement that started with the era of colonization.

Keywords: native peoples, representations, tutelage, *Buen Vivir*, *Vivir Bien*.

1 Introducción

En el abordaje concreto de las identidades indígenas González Suárez (2005) destaca profunda complejidad y la necesidad de repensar y reflexionar, en primer lugar, acerca de ¿quién es indígena?, ¿qué significa ser indígena? o ¿cómo se ha (re)construido lo indígena?, al no explicar del todo las definiciones existentes el porqué de ser «indígena» ni el porqué de una normatividad sociocultural diferente del resto. Así, 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, una cultura y una memoria histórica 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 solo debe dar cuenta del origen de la diferencia sino también del origen y desarrollo de la desigualdad» (Bonfil Batalla 1984, p. 238). No obstante, a pesar de «reivindicar una diferencia» y de existir una ruptura formal con la construcción histórica de la ciudadanía exclusiva y «excluyente», transitar por los espacios de lo indígena ha tenido un alto coste para las poblaciones originarias: el tener que adaptar sus demandas a un código entendible para poder ser escuchadas y permanecer dentro del discurso y de las representaciones de la «noción ciudadana civilizatoria» (Guerrero 1997). Siguiendo a Guerrero, este proceso civilizatorio ha construido a las y los indígenas a semejanza de la población blanco-mestiza, lo que no ha permitido una alternativa para operar fuera de él.

De este modo, lo que se pone en cuestión no es solo la formación histórica de una ciudadanía como resultado de una relación de conflicto con las poblaciones indígenas sino la noción misma de ciudadanía. Dicha ciudadanía, en su pretensión de universalidad e igualdad, no reconoce a las y los indígenas como iguales y va a (re)presentarlos como «ciudadanos-étnicos» que (re)construyen significados de la diferencia en una «clasificación binaria histórica» con el blanco-mestizo en términos de inferioridad (Guerrero 1997, p. 64):

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 [...]. 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, pp. 64-65).

A esta representación de la diferencia y la inferioridad históricamente construida, Polo Bonilla (2009) añade un sistema más de representación, «sujetos-actores institucionales», que se estaría llevando a cabo actualmente a través de los mecanismos de la globalización y su aparato del desarrollo. De esta forma, a lo largo de la historia hasta ahora, «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, p. 137). Si hasta aquí la complejidad no fuera suficiente al hablar de representaciones e imaginarios sobre lo indígena, no podemos ignorar su interrelación con otras categorías 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» (Rivera Cusicanqui 2010). Estas categorías que atraviesan la cuestión étnica son la clase y el género.

Al intentar precisar el concepto de clases sociales en América Latina, se necesita comprender que estas 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, p. 100). Paralelamente, 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, lo que les confiere el mismo valor, independientemente del sexo. En el caso de las poblaciones originarias identificamos las relaciones de género como el comportamiento culturalmente apropiado para cada sexo (resultado de una construcción cultural propia y ajena) que se encuentra, a su vez, supeditado a una apropiación de comportamientos impuestos por las sociedades denominadas hegemónicas.

En Ecuador y Bolivia los mecanismos de exclusión que genera el trinomio clase-etnia-género y los factores que de él se derivan —explotación colonial, discriminación étnica y dominación masculina— resultan más visibles que las asimetrías que se derivan de las representaciones conformadas en el proceso histórico (Quijano 2011; Acosta 2009). Aunque el avance a través de los sistemas democráticos, políticas de desarrollo y protección de los derechos humanos ha permitido eliminar muchas situaciones de exclusión directa por motivo de etnia, clase o género, enfrentarse a mecanismos que no pueden paliarse tan solo con medidas legales, sociales,

económicas o políticas es aún una asignatura pendiente de los Estados boliviano y ecuatoriano (Reygadas 2004, p. 92).

Dos de estos mecanismos históricos de exclusión son el tutelaje y la desapropiación simbólica. En este artículo se tratará de visibilizar cómo actúan estos mecanismos a la hora de (re)construir las representaciones y los discursos sobre lo indígena y las dificultades para paliarlo. Con esta intencionalidad el texto se ha organizado en cinco epígrafes. Tras la introducción al objeto de estudio se ha articulado, en un primer epígrafe, un marco referencial (estado de la cuestión, marco teórico y marco conceptual) en los que se enmarca la investigación. En el epígrafe 2 se expone la metodología utilizada y su pertinencia respecto al trabajo realizado. En el epígrafe 3 se presentan los resultados más relevantes de la investigación en relación con el impacto de los mecanismos de exclusión del tutelaje y la desapropiación simbólica sobre las representaciones de la identidad indígena en los Estados plurinacionales de Ecuador y Bolivia y, finalmente, en el último epígrafe, se han resumido las conclusiones más significativas que se han desarrollado a lo largo del artículo.

2 Metodología

La metodología utilizada para aproximarse al análisis de las representaciones y discursos de «lo indígena» a partir de las instituciones de los Estados ecuatoriano y boliviano ha sido el análisis crítico del discurso (ACD) de la información obtenida (Van Dijk 1990), por un lado, a través de la entrevista semiestructurada (Valles 2002; Cannell y Kahn 1993) y, por otro, mediante las narrativas presentes en los medios de comunicación en torno a «lo indígena» y los procesos de desarrollo (Wodak 2002). El trabajo de campo fue realizado entre mayo de 2012 y agosto de 2015, período durante el cual se analizaron los medios audiovisuales y escritos *El tiempo*, *El Comercio*, *La Red online* y *Enlace Ciudadano* en Ecuador y *La prensa*, *La Razón* y *Página 7* en Bolivia; además, se realizaron 50 entrevistas (33 en Ecuador y 17 en Bolivia). Se ha recurrido a este método por entender que las narrativas de las y los propios protagonistas, los medios de comunicación y las organizaciones que trabajan en los espacios del desarrollo desempeñan un papel fundamental en la configuración de los discursos, representaciones e interacciones que (re)crean la cuestión indígena.

Simultáneamente, este trabajo se ha complementado con el análisis de fuentes cuantitativas y cualitativas diversas. El estudio de diferentes bases de datos, indicadores económicos, sociodemográficos y culturales de fuentes oficiales se interrelacionan con otras fuentes que no poseen la irrefutabilidad científica de la oficialidad pero que se realizan desde el interior mismo de las comuni-

dades estudiadas, con lo que resulta indispensable considerarlas y utilizarlas como fuentes legítimas de conocimiento.

3

Marco referencial.

El estado de la cuestión y la cuestión del Estado en las representaciones y discursos de la identidad indígena

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. En las primeras teorías en las que se reflexionó en torno a la identidad, era presentada como un dato ya construido, esencialista, sin posibilidad de cambio y que adscribía todas las representaciones del «yo» (Barth 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 Suárez 2005, p. 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 lo rodea como a sí mismo, en un sentido de «acción», lejos de un ejercicio de autorreconocimiento y de producción histórica. A partir de la premisa de que todas las identidades son (re)construidas, es necesario conocer «cómo, dónde, desde qué, por qué y para qué se construye» (González Suárez 2005, p. 1).

De este modo, la antropología «occidental, tradicional y colonialista» fue 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. Así, se crea la «identidad indígena», algo inexistente previamente, homogeneizando tras la conquista luso-española a las y los indígenas en un grupo único, de forma que se convierten, según González Suárez, en «sujetos de la historia occidental». A partir de esto, las estructuras políticas del poder colonial (Quijano 2007) legitimaron su superioridad sobre la población indígena en torno «al derecho romano, el mundo griego y el humanismo cristiano» (González Suárez 2005, p. 3).

Walter Mignolo, en su artículo «La colonialidad: la cara oculta de la modernidad» (2003), analiza cómo 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 a 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, ontológica 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, p. 46). Así, quedaba 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 ellas y ellos 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, pp. 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 Suárez 2005, p. 7). La forma de constitución de los Estados 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 Estados-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 período 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 todos, se conforma mediante un corte distintivo entre poblaciones indígenas y no indígenas (Guerrero 1997, p. 61).

El avance de la socialdemocracia y su «cooptación por los grandes poderes coloniales no solo se atenuó y hasta olvidó el análisis de clase sino que se acentuó el menosprecio por las injusticias del colonialismo» (González Casanova 2006, p. 4). Esto conformó un colonialismo interno 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, lo que ocasionó «la desaparición de la indianidad en la ciudadanía» y perduraría en varias partes de Latinoamérica hasta mediados del siglo XX (González

Suárez 2005, p. 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 Segunda Guerra Mundial Europa comienza a perder atractivo para América del Sur, la cual 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 asentarán los discursos del abordaje de la cuestión indígena,¹ 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 (Escobar 2007). De este modo, desarrollo² y cuestión indígena comienzan a articularse como un binomio inseparable en el interior de una modernidad globalizada que ha permeado los imaginarios sociales con *lo que debe ser y cómo debe ser*. El desarrollo, entonces, «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, p. 14 [1995]). De este modo, la representación de lo indígena en este binomio nos indica que debe ser desarrollado y con qué parámetros debe hacerlo.

Como ejemplos paradigmáticos de lo anteriormente expuesto pueden señalarse los casos de Ecuador y Bolivia, donde el reconocimiento a una plurinacionalidad que legitima los derechos de las diferentes etnias que habitan ambos países es parte de la carta magna de los dos Estados soberanos, así como el derecho al desarrollo. Existen, actualmente, numerosos trabajos sobre la relación entre la cuestión indígena y el desarrollo en ambos países (Caria y Domínguez 2016; Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán 2015; Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila 2014; Martí i Puig y Bastidas 2012; Gudyas y Acosta 2011; Albó 2009; Martí y Puig 2009; Del Álamo 2006; González Suárez 2005; Guerrero 1997). Sin embargo, es necesario señalar aquí que, a pesar de que pueden encontrarse diferentes estudios sobre la relación entre desarrollo, pueblos originarios y género, muy pocos profundizan en las relaciones de género dentro de los grupos étnicos (Mancero Acosta 2012; Calfio y Velasco 2005; Valenzuela y Rangel 2004; Perrin y Perruchon 1997). Pareciera que visibilizar esa subordinación minara la validez de la lucha étnica en su conjunto.

En relación con el marco contextual y bibliográfico expuesto, el enfoque teórico de este estudio se inserta dentro de la antropología del desarrollo teniendo como base la obra de Arturo Escobar *La invención del tercer mundo* (2007 [1995]) como texto fundamental

- 1 Se señalará aquí brevemente el indianismo como enfoque desde/por el sujeto-indio (véase Silvia Rivera Cusicanqui [1984]. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. Hisbol, La Paz) y el indigenismo como enfoque básicamente estatal (re)construido por no indígenas sobre el «objeto-indio» (véase José Alcina [1990]. *Indianismo e Indigenismo en América*. Alianza, Madrid).
- 2 Según Heller, «se ha convertido en una necesidad social» (Heller 1986, p. 166, citado en Palenzuela 2009, p. 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 2009, p. 5).

para un análisis crítico del desarrollo y como visibilización de las cuestiones económicas como una narrativa propia de la modernidad que configuró el discurso cultural del desarrollo (Escobar 2007 [1995]). De esta manera, con la antropología del desarrollo se 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»³ (Ferguson 1990, p. 13). En esta línea, la antropología del desarrollo pone 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» (Escobar 1997, p. 503).

4 Presentación de los resultados

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 Estados-nación; de este modo se inicia un profundo debate sobre los caminos que deberían seguir estas sociedades para encontrar nuevas formas de Gobierno que contemplaran e incluyeran estas realidades indígenas hasta entonces minusvaloradas e invisibilizadas (Calestani 2013; Radcliffe 2012). Como consecuencia de la potente irrupción de los movimientos y pueblos originarios en el ámbito sociopolítico, en los Estados de Ecuador y Bolivia se impulsó el acceso a los puestos de poder 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 concepciones se vieron legitimadas con la aprobación en el año 2008 en Ecuador y en 2009 en Bolivia de nuevas constituciones que ratificarán estos proyectos 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 (Vivir Bien).

Esta intencionalidad queda reflejada en el Preámbulo de la Constitución del Ecuador donde se subraya: «NOSOTRAS Y NOSO-

3 «Como “civilización” en el siglo XIX, “desarrollo” es el nombre no solo 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, un conjunto de observaciones cotidianas se vuelve inteligible y significativo» (traducción propia).

TROS, 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* [...]» (VV. AA. 2008). Asimismo, la Constitución de Bolivia señala en su Preámbulo: «Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos» (VV. AA. 2009). Y añade en su título I, capítulo segundo, artículo 8.1: «El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)» (VV. AA. 2009). Sin embargo, a pesar del reflejo de esta intencionalidad en las cartas magnas de ambos países y la inmediata incorporación a la agenda política de la cuestión indígena, sigue siendo necesario profundizar tanto en el alcance real de estos avances como en las formas y la finalidad con las que se está llevando a cabo.

4.1. La relación conflictual entre desarrollo, Estado y tutelaje en el Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano

Aunque en las constituciones de Ecuador y Bolivia la intencionalidad reflejada es alcanzar un progreso y un desarrollo distinto de un desarrollo hegemónico tradicional, parece que la forma de llevar a cabo este propósito no se aleja demasiado de lo que se pretende rechazar. En Ecuador, el mecanismo por el cual se operacionaliza lo recogido en la Constitución es el Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017 (continuando el Plan Nacional anterior del Buen Vivir 2009-2013) en el que se señala 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 [...]» (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo 2009, p. 10). En este sentido, el actual Plan Nacional del Buen Vivir (2013-2017) hace especial hincapié 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. En este Plan se articulan varios ejes de ruptura con los modelos tradicionales para alcanzar el «socialismo del Buen Vivir». Estos puntos son la equidad, la revolución cultural, el territorio y la revolución urbana, la revolución agraria, la revolución del conocimiento y la excelencia (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo 2013, p. 12). Asimismo, estas revoluciones se llevarán a cabo «[...] con partici-

pación popular permanente en la vida pública del país. No se realiza sin el compromiso activo de la ciudadanía y de los pueblos. La política democrática y la movilización permanente posibilitan alcanzar un nuevo nivel de convivencia social que respete las diversidades, las opciones y las creencias» (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo 2013, p. 12).

Sin embargo, a pesar de señalar la necesidad de llevar a cabo estas revoluciones de una forma participativa y comprometida, al regresar a la Constitución, encontramos que en el capítulo primero del título VI, «Régimen de Desarrollo», se señala en su artículo 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» (VV. AA. 2008). De este modo, aunque en otras disposiciones se establezcan mecanismos de participación ciudadana, es al Estado al que le corresponde, finalmente, planificar el modelo de desarrollo «adecuado». Se trata de un desarrollo «adecuado» a nivel nacional, que, sin embargo, puede resultar «no tan adecuado» a otros niveles transescalares. Siguiendo estos planteamientos, pueden entrelazarse las controversias que surgen en relación con los derechos de los pueblos indígenas y la manera en la que «deben desarrollarse». Así, un *deber ser* normativo que defiende la soberanía de la plurinacionalidad y la creación de espacios de diálogo en la toma de decisiones se convierte en un *hacer* tutelado por un Estado que tiene la potestad de decidir qué es lo más conveniente, por medio de una «ventriloquía» (Guerrero 1997), un hablar por aquellos sujetos susceptibles de ser desarrollados, supeditado a un bien común circunstancial:

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 [...] 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 [...] (Líder cañari 2013, p. 10).

Por otro lado, la Constitución boliviana de 2009 propone el Vivir Bien como el postulado que se debe seguir para alcanzar un verdadero desarrollo integral, pluricultural y multiétnico, propio «de las culturas originarias e indígenas de Bolivia»; fue ratificada en el Plan Nacional de Desarrollo 2016-2020 en el que se propone «consolidar el Estado Plurinacional y la Revolución Democrática Cultural, a través del fortalecimiento de un Estado integral y del Vivir Bien» (Plan Nacional de Desarrollo de Bolivia 2016, p. 2). No obstante, al igual que sucede en la Constitución ecuatoriana, en la boliviana los derechos colectivos quedan supeditados y tutelados por el poder del Estado, por ejemplo, a pesar de que en el artículo 8.2. del título I «Bases Fundamentales del Estado» se señale que «el Estado se

sustenta en los 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 de los productos y bienes sociales, para vivir bien» (VV. AA. 2009); además, en los artículos 349.I y 369.I del capítulo segundo «Recursos Naturales» y capítulo cuarto «Minería y Metalurgia», respectivamente, se dispone que «los recursos naturales son de propiedad y dominio directo, indivisible e imprescriptible del pueblo boliviano, y corresponderá al Estado su administración en función del interés colectivo» (VV. AA. 2009) y que «el Estado será responsable de las riquezas mineralógicas que se encuentren en el suelo y subsuelo cualquiera sea su origen y su aplicación será regulada por la ley. Se reconoce como actores productivos a la industria minera estatal, industria minera privada y sociedades cooperativas» (VV. AA. 2009). De este modo, el Estado, exclusivamente, queda a cargo de la administración de los bienes y recursos del país según una interpretación del interés colectivo:

[...] 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 (Técnico del Gobierno Autónomo Departamental de Chuquisaca 2014).

Así, aunque el Buen Vivir y el Vivir Bien se han concretado en varios logros notables a nivel institucional,⁴ no parece que las situaciones de desigualdad y exclusión hayan cambiado. 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 un sistema jurídico. Estos procesos de exclusión social se amparan, de este modo, en un sistema cultural o en una soberanía nacional desde la que se justifica el ejercicio de la discriminación. Esta necesidad de «progreso» se traduce, la mayor parte de las veces, a una mayor capacidad de consumo de las poblaciones indígenas y a una «falacia cultural» que considera a las culturas, en unos casos como estáticas y, en otros, como «mercancía politizable» en las que, bajo los supuestos de la supervivencia de su «constructo cultural» o «ciudadanía», se evita cualquier tipo de actuación para defender los derechos (universales y ratificados) de sus integrantes (sin su participación). Conforman una soberanía plurinacional que, en ambos casos, problematiza, desde el poder, la capacidad de su población para decidir las condiciones de su *sobrevivencia*.

4 Entre los logros más notables pueden señalarse, en primer lugar, la visibilidad de los y las excluidas. La constitución de estos grupos como agentes políticos y sociales con voz propia ha permitido conocer esta realidad asimétrica y empezar a elaborar herramientas para su eliminación. En segundo lugar se encuentran el reconocimiento constitucional de la pluriculturalidad y de la diversidad étnica y las garantías que ello ofrece.

En Ecuador y Bolivia, 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 y ciudadanas (Chisaguano 2006). Esta coexistencia del desarrollo con el Buen Vivir/Vivir Bien y las comunidades indígenas —en el que cohabitan conflictivamente fragmentos de un legado tradicional con tendencias particularistas y elementos de la civilización moderna de índole universalista— también ha experimentado situaciones de tensión en ambos países 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 contemporánea⁵ y, en tercer lugar, la identificación indígena como sinónimo de pobreza, marginación y exclusión. El conjunto de estos factores ha contribuido al surgimiento de nuevas tendencias indígenas y campesinas, institucionalizadas en forma de movimientos sociales y partidos políticos en los que se utiliza el factor de la identidad como pilar sobre el cual afianzar su posición en el escenario político nacional (Del Álamo 2004).

Y el Buen Vivir y el Vivir Bien también han servido a estos propósitos desarrollistas. El Buen Vivir ha llegado a ser la *ideología dominante* en Ecuador, así como el Vivir Bien ha llegado a serlo en Bolivia (Domínguez y Caria 2014; Prada 2012). Son ideologías construidas, desde el inicio, a partir de una intelectualidad que nombra, define y significa mientras legitima simultáneamente, por este carácter educacional —capital cultural— (Bourdieu 1987), 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. En esta línea, en relación con Ecuador, Rafael Domínguez y Sara Caria señalan que «[...] 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, p. 37). De esto puede derivarse que, cuando tienes una ideología comúnmente aceptada y legitimada, es relativamente sencillo llevar a cabo un ejercicio de control sociopolítico, ya que quienes han aceptado ser parte de esta ideología no van a poner en entredicho sus principios. En relación con los pueblos originarios, la forma de control pasa por una homogeneización de las identidades indígenas como «indígenas del Buen Vivir» o «indígenas del Vivir Bien»; se extrapola que lo que es bueno para el Buen Vivir es inevitablemente bueno para ellos y ellas.

5 Dos ejemplos destacables son los efectos derivados de la Revolución nacional de 1952 en Bolivia que abogaba por un «modelo mestizo homogéneo» al intentar crear a ciudadanos/as jurídicamente iguales pero culturalmente idénticos/as (Del Álamo 2004) y la toma de Quito en Ecuador como resultado de una acción colectiva, principalmente, de la Conaie en los años noventa (Martí i Puig y Bastidas 2012).

4.2. La desapropiación simbólica en los espacios «inapropiados» que transitan los pueblos originarios

En este sentido, siguiendo los postulados de Vidal y Pol 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 (Vidal y Pol 2005, p. 281). Este posicionamiento genera una serie de «significados y vínculos con los entornos» (Vidal y Pol 2005, p. 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 construirán las nociones de lugar —o de no lugar— (Augé 2000, pp. 40-41) complementariamente con las emociones que se derivan de estos procesos (Augé 2000, pp. 86-87).

Continuando con este planteamiento, podemos encontrar, tanto en Ecuador como en Bolivia, tres maneras de ser y estar en los ámbitos urbanos, es decir, tres formas de posicionarse o apropiarse del espacio: los espacios *propios*, aquellos ámbitos donde se sitúan los pueblos indígenas sin generar tensiones; los espacios *enapropiados*, aquellas esferas de las que han sido relegados y los espacios *inapropiados*, aquellos espacios de lucha y resistencia que resultan incómodos a la matriz colonial, es decir, al «sistema ordenador y acumulativo de la acción colonial-imperial» (Noboa 2005, p. 92). En este sentido, los espacios *inapropiados* son, en gran medida, los lugares (físicos y simbólicos) por los que transitan los pueblos originarios —desde la colonia— y despliegan estrategias de resistencia para sobrevivir a las formas de discriminación a las que se han visto sometidos. Son los espacios en los que tanto lo físico como lo simbólico se encuentran en continua tensión y conflictividad.

En el caso de los *espacios inapropiados* que ocupan los pueblos originarios en Ecuador, la esfera política —de tan largo y costoso acceso— es, quizá, el ámbito que más perturba a un Estado que ve que no es posible «tutelar» bajo su mando la autonomía de «lo indígena», hecho que parecía más probable a comienzos de la primera legislatura de Rafael Correa. De este modo, tras un aumento paulatino de las diferencias entre Estado y pueblos originarios, el Estado trata de reapropiarse de tales espacios de poder.

Ejemplificando el espacio inapropiado indígena y el mecanismo de desapropiación simbólica por parte del Estado, se transcribe, a continuación, un extracto de una de las sabatinas⁶ 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, quien no explica en profundidad el proceso extractivo; tan solo se limita a decir que los beneficios de ese petróleo van a ser para la etnia que habita esas tierras, los huaoranis. Asimismo, puede observarse el trato

6 Espacio de rendición de cuentas de Rafael Correa los sábados por la mañana en la televisión pública ecuatoriana.

paternalista y condescendiente hacia este pueblo originario y puede entenderse el alcance mediático que esta representación de lo indígena articula:

[...] y no me he dado cuenta, nos honra con su presencia, qué orgullo, tener un hermano huaorani [...]. 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 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 [...] (Correa 2013).

De este modo, el pueblo huarorani queda representado como un sujeto político, económico y social que necesita tutela y que no tiene autonomía para decidir sobre su territorio y los recursos que se encuentran en él. Física y simbólicamente ha sido despojado del espacio de poder y toma de decisiones. Ha sido infantilizado e identificado como pobre e incapaz de sacar provecho de las riquezas que poseen sus tierras. Por ello, necesita ser desarrollado mediante el modelo que propone el Estado.

En Bolivia, a pesar del avance conseguido en los diferentes espacios —y sin olvidar la complejidad histórica que enmarca la realidad étnica actual del país—, las comunidades indígenas (a excepción de las dos etnias mayoritarias quechua y aimara) siguen infrarrepresentadas en los órganos de poder. A pesar de tener un Gobierno indígena, no se ha conseguido una representación igualitaria de los 36 pueblos ante la Asamblea Plurinacional. Los pueblos originarios poseen un mayor número de representantes en el organigrama político a escala regional o local pero no a nivel nacional (Plata 2015; Bello y Rangel 2002). La postergación o la negativa del Gobierno del MAS de recoger las peticiones de las comunidades indígenas respecto a la aprobación de los acuerdos por *usos y costumbres*,⁷ en vez del proceso de referéndum que exige el Estado y 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) entre otras acciones, está provocando serios conflictos entre pueblos originarios y el Estado boliviano y parece perpetuar una relación entre Estado y pueblos originarios como una historia de conflictos (Ticona 2003). 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 estrate-

7 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 la obliga a respetar sus fallos.

gias externas que están reproduciendo las mismas prácticas contra las que han luchado.

Otro ejemplo en relación con lo expuesto —en otro espacio inapropiado— 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 (*Página Siete* 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 (Nancy Kasai Janko) y su lucha por acceder a la universidad y acabar con éxito sus estudios: «Yo soy de una familia humilde. Siempre hemos sido pobres» (*Página Siete* 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 [...]» (*Página Siete* 2014). Haciendo una revisión de la prensa que publicó la noticia tanto en Bolivia como en otros países latinoamericanos, la frase que 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» (*Andes* 2014; *El Tiempo* 2014; *La Red 21* 2014). La pobreza, de esta manera, se (re)construye como una seña de identidad indígena y la notoriedad y la singularidad del evento lo definen como algo extraño, lejos de una normalidad. Se caracteriza, más bien, como un espacio inapropiado para lo indígena, que plantea tensiones entre lo tradicional y lo moderno.

4.3. La otredad de la otredad: la doble tutela y desappropriación de las mujeres

Los espacios *tutelados e inapropiados* no incumben solo a la etnia sino a una condición de clase o género. De este modo, resulta necesario subrayar que las mujeres (y, especialmente, las mujeres pobres) son quienes más dificultades tienen para transitar por estos espacios de lucha y resistencia. Un ejemplo de ello lo encontramos en su participación política. Las mujeres indígenas están llegando a liderar algunos espacios de poder político pero a un coste más elevado que el de sus congéneres masculinos. No solo se enfrentan con una discriminación por etnia sino a una discriminación por

género dentro de sus propios espacios de lucha. Un mecanismo históricamente invisibilizado es la tutela a la que se enfrentan estas mujeres no solo del exterior sino en el interior del propio grupo en relación con construcciones culturales y roles asignados. Estos roles que asumen las mujeres están marcados por costumbres e ideales ancestrales y modernos 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, p. 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 (Instituto Nacional de Estadística de Ecuador [INEC] 2010). Incluso mujeres líderes, con un estatus 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.

Sin embargo, lejos de 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 han obviado 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 cotidianidad en la comunidad o en la sociedad. Puede observarse su importancia en la (re)producción biológica y cultural del grupo étnico a la hora de desempeñar roles destacados en determinadas formas de culto a los ancestros, liderazgos políticos, en la producción de comida tradicional (aspectos clave 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.

No obstante, se aprecian transformaciones en las relaciones de género. Las mujeres indígenas tratan de articular ciertos tipos de autonomía y autorrepresentación; intentan configurar espacios propios de poder y prueban accesos a recursos y tecnologías hasta ahora fuera de su alcance, reivindicando tanto los principios de reciprocidad y complementariedad atribuidos a las culturas prehis-

pánicas como los feminismos poscoloniales más cercanos a sus realidades. La entrada de las mujeres indígenas en la esfera pública internacional ha acelerado el proceso de reconocimiento y valoración como actora del progreso de sus comunidades. Esta inclusión les ocasiona duras críticas de sus homólogos masculinos, de sus propias compañeras y, en el caso de tener familia, muchas veces se enfrentan a una jornada laboral que se amplía a 14 horas diarias entre la esfera pública que han alcanzado y el ámbito doméstico que nunca han abandonado: «Hay que pelear bien duro. No es fácil con algunos compas [...]. Los mayores se paran no más y claro, como eres chiquita, para qué no más, te dicen: "Eres *guagüita*",⁸ y listo, "no sabes" y una sabe que es *guambra*, pero también sabe que es mujer. Pero no más por eso vamos a dejar de pelear» (Joven lideresa cañari 2014, p. 11).

Estas mujeres se refieren a su participación política con frases como «he caminado con la organización» (Lideresa quechua 2013, p. 15) y requiere de unas estrategias combinadas de aprendizaje, desafío normativo y prácticas de género tradicionales, ya que una lideresa quechua que *camina* y deja su casa, su comunidad y también sus responsabilidades domésticas y agrícolas puede estar en riesgo de ser acusada de 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 diga y así pueda ir a mis asuntos [...]. Ya, es mucho trabajo, pero yo ya no quiero estar no más en la casa; ya no es para mí (Lideresa quechua 2013, p. 15).

Por lo tanto, para poder transitar por sus propios *espacios inapropiados* y enfrentarse al tutelaje añadido desde el interior de su comunidad, las lideresas utilizan una serie de recursos en el ámbito privado del hogar, así como también estrategias organizadas y colectivas en la vida pública y, de esta manera, crean un espacio para su participación (Paredes 2008). Ante los comentarios negativos de maridos, hermanas, madres, hijos y vecinas, las mujeres utilizan una serie de prácticas que se ajustan, en mayor o menor medida, a sus roles; por ejemplo, levantándose 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 las obligan 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 vecinas y vecinos amigos, para *compensar* su ausencia del hogar. Estas prácticas son compartidas en Bolivia, donde es común observar a las mujeres indígenas participando en eventos de carácter político y luego verlas

8 *Guagua*: «bebé» en quechua.
Guambra: «niño/a» en quechua.

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. Mucho tiempo ha durado. Nuestros esposos estarán bien bravos (risas) [...], 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 almorzar, 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 (Mujer aimara 2013, p. 10).

5 Conclusiones

Aunque los pueblos originarios han logrado situar la cuestión indígena en la agenda política de sus respectivos países y han alcanzado un acceso a los espacios de autonomía y toma de decisiones, es necesario repensar en profundidad las relaciones entre Estado, pueblos originarios y desarrollo. Actualmente, las tensiones que estas tres categorías generan —con los mecanismos internos de caracterización y exclusión que portan— (re)construyen «lo indígena» y los espacios (físicos y simbólicos) en los que los pueblos originarios transitan. En este contexto este artículo ha intentado visibilizar no solo la importancia de la matriz colonial y el trinomio etnia-clase-género como (re)productores de las representaciones de los pueblos nativos sino también la relevancia de dos mecanismos históricos generadores de exclusión que pasan más desapercibidos en la (re)construcción de estas representaciones y narrativas de lo indígena: la tutela y la desapropiación simbólica. Resulta muy complejo luchar contra esta tutela y desapropiación simbólica ya que quedan generalmente supeditadas a los mecanismos de exclusión derivados de la matriz colonial que van a definir qué es «lo indígena ideal» —aquello susceptible de ser desarrollado— y lo que no es lo «indígena ideal», aquello que queda al margen del desarrollo. De este modo, aunque se consigan paliar la exclusión visible, aún va a existir la no visible, no visible por normalizada y esencializada en relación con los pueblos originarios.

No obstante, y a pesar de todo, las luchas y resistencias de los pueblos originarios siguen presentes en el intento de erigir un paradigma distinto de desarrollo, un modelo que garantice un equilibrio entre el bien común y los derechos colectivos. Se trataría de un modelo con un reto añadido, en el sentido de que tiene que ser, también, reconstruido para dar cabida a las reivindicaciones de las mujeres; unas reivindicaciones supeditadas *por el interés general* a cuestiones prácticas como la clase, la etnia, el territorio o la (re)producción. Se hace necesario también un doble tutelaje por el cual se visibilice cómo las mujeres indígenas de Ecuador y Bolivia han visto (y ven) su lucha

por la igualdad y la equidad supeditada a la lucha de clases, a los conflictos indígenas y a toda una serie de procesos socioculturales, económicos y políticos desde su propia cultura y desde el exterior que las siguen relegando a la *otredad de la otredad*.

6 Bibliografía

- ACOSTA A (comp.) (2009). El buen vivir —una vía para el desarrollo—. Abya-Yala, Quito.
- ALBÓ X (2009). Suma Qamaña = el buen convivir. *Revista de Ciencias Sociales* 4:25-40.
- ANDERSON B (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, Londres.
- ANDES (2014). La historia de la joven quechua que será médica e indígena en Bolivia. En prensa, 4 de octubre de 2014. <http://www.andes.info.ec/es/noticias/historia-joven-quechua-sera-medica-e-indigena-bolivia.html>, acceso 16 de enero de 2017.
- AUGÉ M (2000 [1992]). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Antropología sobre la modernidad*. Gedisa, Barcelona.
- BARTH F (1969). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Little, Brown & Co, Boston.
- BELLO A, RANGEL M (2002). La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe. *Revista de la Cepal* 76:39-54.
- BONFIL BATALLA G (1984). Historias que no son todavía historia. En: Pereyra C *et al.* *Historia, ¿para qué? Siglo XXI*, Buenos Aires.
- BOURDIEU P (1987). Los Tres Estados del Capital Cultural. *Sociológica* 5:11-17.
- BROWNE R, ROMERO P (2012). Análisis Crítico del Discurso (ACD) de la representación boliviana en las noticias de la prensa diaria de cobertura nacional: el caso de El Mercurio y La Tercera. *Polis*, 26. <http://polis.revues.org/754>, acceso 14 de enero 2017.
- CALESTANI M (2013). *An Anthropological Journey into Well-Being. Insights from Bolivia*. Springer, Londres.
- CALFIO M, VELASCO L (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. <http://www.osarguatemala.org/sites/default/files/docs/brechas.pdf>, acceso 10 de junio de 2016.
- CANNELL C, KAHN RL (1993). La reunión de datos mediante entrevistas. En: Festinger L, Katz D (comps.). *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*. Paidós, Barcelona, pp. 310-352.
- CARIA S, DOMÍNGUEZ R (2016). Ecuador's Buen vivir. A New Ideology for Development. *Latin American Perspectives* 206 (43/1):18-33.
- CHISAGUANO S (2006). *La población indígena del Ecuador*. Instituto Nacional de Estadística y Censos INEC, Quito.
- CORREA R (2013). Extracto del enlace ciudadano número 339, Plaza Grande, Quito, Ecuador, septiembre, 2013. https://www.youtube.com/watch?v=Gtd83qN_baI, acceso 16 de enero de 2017.
- CUBILLO-GUEVARA A, HIDALGO-CAPITÁN AL (2015). El Sumak Kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano. *Obets. Revista de Ciencias Sociales* 10(2):301-333.
- DEL ÁLAMO O (2004). Bolivia indígena y campesina, un panorama de conflictos e identidades. En: Prats J (dir.). *Diagnóstico Institucional «Bolivia: el desarrollo posible, las instituciones necesarias»*. Instituto Internacional de Gobernabilidad, Barcelona, pp. 539-598.

- DEL ÁLAMO O (2006). Desigualdad y emergencia indígena en Bolivia. *Gobernanza* 44:721-727.
- DOMÍNGUEZ R, CARIA S (2014). La ideología del Buen Vivir: la metamorfosis de una «alternativa al desarrollo» en desarrollo de toda la vida. *Pre-textos para el debate* 2:1-52.
- EL TIEMPO (2014). La primera médica indígena de Bolivia. En prensa, 1 de octubre de 2014. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento-2013/CMS-14622238>, acceso 16 de enero de 2017.
- ESCOBAR A (2007 [1995]). *La invención del Tercer Mundo. El Perro y la Rana*, Caracas.
- ESCOBAR A (2010). Latin America at a crossroads. *Cultural Studies* 24(1):1-65.
- FERGUSON J (1990). *The Anti-Politics Machine: «Development», Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge University Press, Nueva York.
- GAMBA S (2008). ¿Qué es la perspectiva de género y los estudios de género? *Diccionario de estudios de Género y Feminismos*. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- GOLDMANN L (1983). *Las ciencias humanas y la filosofía*. Folios, México DF.
- GONZÁLEZ CASANOVA P (2006). El colonialismo interno (una redefinición). *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. UNAM. http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf, acceso 16 de enero de 2017.
- GONZÁLEZ SUÁREZ Á (2005). Identidades colectivas y discursos sobre el sujeto indígena. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 41. <http://ehis.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=3&hid=116&sid=f918a20c-8fcd-4ec5-9bf1-79d513eb8cec%40sessionmgr115>, acceso 15 de julio de 2016.
- GUDYNAS E, ACOSTA A (2011). El Buen Vivir más allá del desarrollo. *Revista Qué Hacer* 181:70-81.
- GUERRERO A (1997). Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación. *Nueva Sociedad* 150:98-105.
- HIDALGO-CAPITÁN AL, ARIAS A, ÁVILA J (2014). El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. En: Hidalgo-Capitán AL, Guillén A, Deleg N (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. 3-74.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA DEL ECUADOR (INEC) (2010). *Censo Nacional de Población y Vivienda 2010, Ecuador*. <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/censo-de-poblacion-y-vivienda>, acceso 3 de septiembre de 2016.
- JOVEN LIDERESA CAÑARI (2014). Entrevista. Cuenca, Ecuador. Marzo de 2014. 11:00 am.
- KASAI N (2014). Nota en prensa. La joven quechua que será médica. En prensa, 1 de octubre de 2014. <http://www.paginasiete.bo/gente/2014/10/1/joven-quechua-sera-medica-33842.html>, acceso 16 de enero de 2017.
- LA RED 21 (2014). Nancy Kasai se convertirá en la primera doctora quechua en Bolivia. En prensa, 3 de octubre de 2014. <http://www.lr21.com.uy/mujeres/1197297-nancy-kasai-se-convertira-en-la-primera-doctora-quechua-en-bolivia>, acceso 16 de enero de 2017.
- LÍDER CAÑARI (2013). Entrevista. Cuenca, Ecuador. Noviembre de 2013. 10:00 am.
- LIDERESA QUECHUA (2013). Entrevista. Cuenca, Ecuador. Septiembre de 2013. 15:00 pm.
- MANCERO ACOSTA M (2012). *Nobles y cholos: raza, género y clase en Cuenca 1995-2005*. Flacso, Quito.
- MARTÍ I PUIG S (2009). Emergencia e impacto de los pueblos indígenas en las arenas políticas de América Latina. *Foro Internacional* 49(3):461-489.
- MARTÍ I PUIG S, BASTIDAS C (2012). ¿Ha cambiado la protesta? La coyuntura actual de movilizaciones en Bolivia y Ecuador. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* 44:19-33.
- MIGNOLO W (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal, Madrid.
- MINISTERIO DE INCLUSIÓN ECONÓMICA Y SOCIAL (MIES) (2014). Resolución administrativa n.º 0196 del 11 de diciembre de 2014. <http://www.eltelegrafo.com.ec/images/eltelegrafo/banners/2014/12-12-14-Notificacion-fin-comodato-CONAIE.pdf>, acceso 12 de enero de 2017.

- MINISTERIO DE PLANIFICACIÓN DEL DESARROLLO (2006). Plan Nacional de Desarrollo Bolivia 2006-2010. <http://www.ine.gob.bo/indicadoresddhh/archivos/Plan%20Nacional%20de%20Desarrollo.pdf>, acceso 15 de enero de 2017.
- MINISTERIO DE PLANIFICACIÓN DEL DESARROLLO (2010). Plan Nacional de Desarrollo Bolivia 2010-2015. <https://es.scribd.com/doc/74025063/Plan-Nacional-de-Desarrollo-Bolivia-2010-2015>, acceso 15 de enero de 2017.
- MINISTERIO DE PLANIFICACIÓN DEL DESARROLLO (2016). Plan Nacional de Desarrollo Bolivia 2016-2020. <http://www.planificacion.gob.bo/pdes/>, acceso 15 de enero de 2017.
- MUJER AIMARA (2013). Entrevista. Sucre, Bolivia. Diciembre de 2013. 10:00 am.
- NOBOA P (2005). La matriz decolonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad. En: Walsh C (ed). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Universidad Andina Simón Bolívar-Abya-Yyala, Quito, pp. 15-32.
- PÁGINA SIETE (2014). La joven quechua que será médica. En prensa, 1 de octubre de 2014. <http://www.paginasiete.bo/gente/2014/10/1/joven-quechua-sera-medica-33842.html>, acceso 16 de enero de 2017.
- PALENZUELA P (2009). Mitificación del desarrollo y mistificación de la cultura: el etnodesarrollo como alternativa. *Iconos* 33:127-140. <http://www.flacsoandes.edu.ec/iconos/images/pdfs/Iconos33/11TemasPalenzuela.pdf>, acceso 20 de septiembre de 2016.
- PAREDES J (2008). Hilando fino. Desde el feminismo comunitario, Mujeres creando comunidad. Cedec, La Paz.
- PERRIN M, PERRUCHON M (1997). Complementariedad entre hombre y mujer: relaciones de género desde la perspectiva amerindia. Abya-Yala, Quito.
- PLATA W (2015). Los pueblos indígenas fueron excluidos del proceso de cambio. Colectivo Tierra. <http://ftierra.org/index.php/opinion-y-analisis/465-los-pueblos-indigenas-fueron-excluidos-del-proceso-de-cambio>, acceso 12 de enero de 2017.
- POLO BONILLA R (2009). Ciudadanía y biopoder: las sugerencias de Andrés Guerrero (Tema central). *Ecuador Debate. Pensamiento crítico* 77:125-137.
- PORFIRIO E (2014). Nota en prensa. La joven quechua que será médica. En prensa, 1 de octubre de 2014. <http://www.paginasiete.bo/gente/2014/10/1/joven-quechua-sera-medica-33842.html>, acceso 16 de enero de 2017.
- PRADA R (2012). Horizontes del vivir bien. Ponencia en el Congreso LASA 2012. <http://www.praxisenamericalatina.org/4-12/horizontes.html>, acceso 12 de enero de 2017.
- QUIJANO A (2007). Colonialidad y clasificación social. En: Castro-Gómez S, Grosfoguel R (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, pp. 113-122.
- QUIJANO A (2011). ¿Sistemas alternativos de producción? En: De Sousa Santos B (coord.). *Producir para vivir: los caminos de la producción no capitalista*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, pp. 369-399.
- RADCLIFFE S (2012). Development for a postneoliberal era? Sumak Kawsay, living well and the limits to decolonisation in Ecuador. *Geoforum* 43:240-249.
- REYGADAS L (2004). Las redes de la desigualdad: un enfoque multidimensional. *Política y Cultura* 22:7-25.
- RIVERA CUSICANQUI S (2010). Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Tinta Limón, Buenos Aires.
- RUIZ PÉREZ S (1997). Apuntes sobre estratificación social. <http://academic.uprm.edu/sruiz/3121/id14.htm>, acceso 5 de septiembre de 2016.
- SECRETARÍA NACIONAL DE PLANIFICACIÓN Y DESARROLLO (SENPLADES) (2009). Plan Nacional del Buen Vivir Ecuador 2009-2013. <http://www.planificacion.gob.ec/wpcontent/uploads/downloads/2012/07/PlanNacionalparaelBuenVivir.pdf>, acceso 14 de septiembre de 2016.
- SECRETARÍA NACIONAL DE PLANIFICACIÓN Y DESARROLLO (SENPLADES) (2013). Plan Nacional del Buen Vivir Ecuador 2013-2017. <http://www.buenvivir.gob.ec/>, acceso 14 de septiembre de 2016.
- TÉCNICO DEL GOBIERNO AUTÓNOMO DEPARTAMENTAL DE CHUQUISACA (2014). Entrevista. Sucre, Bolivia. Enero de 2014. 11:00 am.

- TICONA E (2003). Pueblos indígenas y Estado boliviano. La larga historia de conflictos. *Gazeta de Antropología* 19 <http://www.ugr.es/~pwlac/G1910Esteban-TiconaAlejo.html>, acceso 10 de enero de 2017.
- TURNER V (1988 [1969]). *El proceso ritual: Estructura y Antiestructura*. Taurus, Madrid.
- VALENZUELA ME, RANGEL M (eds.) (2004). *Desigualdades entrecruzadas: pobreza, género, etnia y raza en América Latina*. OIT América Latina y Caribe, Santiago.
- VALLES M (2002). *Entrevistas cualitativas. Cuadernos metodológicos* 32. CSIC, Madrid.
- VAN DIJK T (1990). *La noticia como discurso: comprensión, estructura y producción de la información*. Paidós, Barcelona.
- VAN DIJK T (2003). *Ideología y discurso*. Ariel, Barcelona.
- VIDAL T, POL E (2005). La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares. *Anuario de Psicología* 36(3):281-297.
- VV. AA. (2008). *Constitución del Ecuador*. http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf, acceso 12 de enero de 2017.
- VV. AA. (2009). *Constitución de la República de Bolivia*. <http://www.uasb.edu.ec/padh/revista19/documentos/Constitucionbolivia.pdf>, acceso 12 de enero de 2017.
- WODAK R (2002). *Methods of Critical Discourse Analysis*. SAGE, Londres.