Roger Merino

Plurinacionalidad y autodeterminación indígena en América Latina

Este libro es un estudio interdisciplinario sobre las luchas por la autodeterminación indígena y el reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas en América Latina. Los estudios sobre los conflictos entre pueblos indígenas y políticas extractivas se han enfocado en aspectos políticos, sociales o legales, como si fueran dimensiones independientes. Este libro ofrece un análisis interdisciplinario de las tensiones entre los derechos territoriales de los pueblos indígenas y la gobernanza de las industrias extractivas y las políticas de desarrollo. Mediante el análisis de procesos sociales contenciosos impulsados por los pueblos indígenas para implementar la plurinacionalidad, el libro compara la lucha por los derechos territoriales en Bolivia, Ecuador y Perú en clave histórica, pero con especial referencia al periodo del auge de los gobiernos neoliberales y post-neoliberales en la región (1990 – 2019). Este libro argumenta que las luchas indígenas por el territorio y los derechos colectivos articulan una política de autodeterminación que desafía la colonialidad como fundamento del Estado-nación. La gobernanza estatal sobre los recursos naturales asume que los pueblos indígenas deben integrarse dentro de arreglos multiculturales como minorías étnicas con títulos de propiedad, para que puedan participar en los beneficios del desarrollo. Dado que la lucha por la autodeterminación sostiene que los pueblos indígenas no deben ser considerados como comunidades étnicas con derechos de propiedad, sino como naciones con derechos territoriales, este libro plantea que esta lucha se dirige en última instancia hacia la reimaginación y reinvención de la política, el desarrollo y los arreglos constitucionales.

Roger Merino es Profesor Asociado en la Universidad del Pacífico (Lima, Perú).

Traducción al castellano a cargo de Ady Chinchay, Profesora de la Universidad Católica del Perú.

Plurinacionalidad y autodeterminación indígena en América Latina

Reimaginar la nación,
Reinventar el Estado

Roger Merino

Publicado por primera vez como
“Socio-Legal Struggles for Indigenous Self-Determination in Latin America: Reimagining the Nation, Reinventing the State”, en 2021 por Routledge, Nueva York.

Un libro de GlassHouse
Copyright: Roger Merino
Diagramación de portada e interiores: Maria Jose Ferreyra
Foto de portada: Pablo Lasansky/IWGIA, 2019
Producción editorial: Alejandro Parellada
Traducción al castellano: Ady Chinchay

Catalogación Huridocs
Título: Plurinacionalidad y autodeterminación indígena en América Latina
Autor: Roger Merino
ISBN: 978-87-93961-57-9
Páginas: 243
Idioma: Castellano
Index: 1. Pueblos indígenas – 2. Autonomía – 3. Extractivismo – 4. Buen vivir
Área geográfica: América del Sur
Fecha de publicación: octubre 2022

Para Ady, mi esposa, quien me ha acompañado desde el inicio de este camino. Y para mi pequeña Eva, cuyo nacimiento me dio fuerzas e inspiración para llegar al final.

Apuchuitkun tiñu áyayi, 'shir uun jinta emtin' tuusha anaiyin armiayi, jutikas jakayi tiaruiti. Tukuaruiti, awainki tukuaruiti, uweja amua tikich uwejan jimar iruksha tukuaruiti tiñu armayi, turasha awarunka jachamiayi, jakachuiti.

«Se hacía llamar líder y no apu, hasta le decían "el máximo líder", y como tal le dieron por muerto. Dicen también que le dispararon una vez, otra vez y hasta siete veces pero el awajún no moría, y nunca murió».

En memoria de Santiago Manuin (1957-2020)

Dina Ananco, El Baguazo,
Historia indígena amazónica

Sobre el autor

Roger Merino es Profesor Asociado en la Escuela de Gestión Pública de la Universidad del Pacífico (Lima, Perú). Es Abogado y Magíster por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú), Magíster en Derecho Comparado por la Universidad Internacional de Turín (Italia), y Magíster en Políticas Públicas Internacionales y Doctor en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad de Bath, en el Reino Unido. Es autor de estudios académicos sobre temas de ecología política, pueblos indígenas y gobernanza ambiental publicados en revistas científicas internacionales (World Development, Geopolitics, Third World Quarterly, Oxford Development Studies, Environmental Science and Policy, entre otras). Ha sido además Visiting Scholar en la Universidad de Harvard y Visiting Fellow del Summer School del Institute for Advanced Studies de Princeton. Ha ocupado cargos directivos en entidades públicas y realiza consultorias y estudios para organismos internacionales.

Prefacio

Este libro comenzó a forjarse en el 2013 durante mi investigación doctoral. En ese entonces, estaba analizando los trágicos sucesos del conflicto social conocido como el Baguazo, en la Amazonía peruana, conflicto acaecido en junio del 2009 y en el que indígenas Awajún y Wampís protestaron por meses para oponerse a las políticas impulsadas por el gobierno peruano para facilitar las inversiones transnacionales sobre su territorio. Mi intención era comprender el significado y alcances de la movilización indígena Amazónica. La conclusión de mi tesis fue que esta movilización en el fondo, y más allá de las diversas formas en que era concebida por autoridades y expertos (como la búsqueda de inclusión social, como una manifestación de subdesarrollo, como un indicador de falta de participación política, etc.) expresaba una lucha por la autodeterminación y la construcción de una nueva forma de estado. El establecimiento de la plurinacionalidad en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) era considerado en ese entonces una excepcionalidad en Sudamérica y el mundo, pero desde mi análisis eran signos de una tendencia que se iba consolidando en la región.

Con el tiempo, la autodeterminación o libre determinación indígena (ambas nociones se usan como sinónimos), se ha mantenido en el centro de las demandas indígenas produciendo cambios profundos en las relaciones y estructuras sociales y políticas. En el Perú, surgieron los gobiernos autónomos territoriales, primero el Wampís y luego el Awajún y otros siguen en el camino. En Chile, la Convención Constitucional aprobó el proyecto de nueva constitución señalando que Chile es un estado plurinacional e intercultural. Aunque el texto constitucional ha sido recientemente rechazado en el plebiscito chileno, es claro que el tema de la plurinacionalidad, la autodeterminación y el Buen Vivir están, en general, consolidándose como principios fundamentales de acción política en todos los movimientos indígenas de la región. Este libro recoge estas experiencias (enfocadas en Bolivia, Ecuador y Perú), sus límites y sus potencialidades, y las concibe como parte de una tendencia internacional.

Si bien las constituciones multiculturales que surgieron a fines de los

ochentas y en los noventas incorporaron derechos colectivos indígenas, como los derechos sobre la tierra, el Derecho consuetudinario y los derechos lingüísticos, y reconocieron cierto grado de autonomía (control territorial limitado y reconocimiento de sistemas de justicia indígenas), este multiculturalismo se limita a institucionalizar la inclusión social y la tolerancia hacia las poblaciones indígenas. Cuando las constituciones multiculturales mencionan la autodeterminación o autonomía, lo que protegen es el derecho de cada comunidad a gobernarse a sí misma dentro de unidades territoriales muy limitadas y bajo esquemas de derecho de propiedad colectiva. Sin embargo, no reconocen la autodeterminación de toda una nación indígena ni sus derechos políticos y económicos bajo el concepto de territorio ancestral. Por ello, los movimientos indígenas usan instituciones multiculturales y, al mismo tiempo, intentan trascender esas instituciones, ya que no reflejan sus aspiraciones políticas y su visión de desarrollo.

En dicho contexto, el argumento general del libro es que la política indígena de autodeterminación moldea profundamente las estructuras estatales en su intento de forjar una nueva ciudadanía plurinacional, redefine los términos de la distribución del poder y busca reinventar las actuales instituciones y territorios. Este argumento no propone una relación determinista entre la política indígena y la transformación del Estado; más bien, busca resaltar la compleja interrelación entre política y políticas públicas. Ciertamente, las políticas e instituciones estatales en América Latina han pretendido imponer identidades a los pueblos indígenas y han institucionalizado una versión particular de la autonomía indígena. No obstante, estos procesos no surgieron solo por decisiones gubernamentales que crearon nuevas oportunidades para el activismo indígena. Más bien respondieron a la necesidad de hacer frente a las grandes movilizaciones indígenas en toda la región. Tales movilizaciones son procesos constantes de contestación, apropiación y desborde de las leyes y las instituciones, en lugar de ser solo el simple resultado de un tipo particular de arreglo institucional. Los pueblos indígenas históricamente han estado obligados a acomodarse, adaptarse y usar instituciones jurídicas y políticas trasplantadas, pero con el reconocimiento de la autodeterminación y los arreglos plurinacionales, están cuestionando el racismo como el pilar constitutivo original de la sociedad post-colonial. Las naciones indígenas desafían así la premisa de que deben acomodar su sistema legal y político en la escala inferior de las jerarquías del estado y la sociedad.

De esta forma, al reimaginar la nación, estas luchas buscan transformar el estado y las visiones decimonónicas de soberanía y territorio. En este proceso buscan escapar de la paradoja de inclusión/ exclusión, o la manera cómo los pueblos indígenas están sujetos a la traducción de sus demandas dentro de algunas limitadas reformas destinadas a legitimar las agendas de desarrollo dominantes (inclusión) o a ser abiertamente excluidos a través de represión y estados de excepción cuando contestan aquellos proyectos extractivos o de infraestructura implementados en nombre del 'interés nacional'. Al reimaginar la nación, los movimientos indígenas avanzan en la política de autodeterminación que propone una nueva distribución del poder sobre el territorio, con una nueva legalidad y marco institucional, reinventando el imaginario político nacional impuesto desde el inicio de la era post-colonial.

Es por ello que esta política de autodeterminación también deriva en la transformación del Estado hacia un Estado plurinacional. La plurinacionalidad no es un proyecto utópico o místico en las 'sociedades mestizas' (como en Perú) o el resultado final de procesos post-neoliberales (como en Bolivia y Ecuador). La plurinacionalidad es un modelo de Estado en construcción, es decir, un proceso político que emerge desde abajo en toda América Latina. Este proceso es difícil de concretar tanto en las experiencias neoliberales como post-neoliberales, porque el extractivismo sigue siendo la base económica del Estado pues la mayoría de las élites gobernantes comparten imaginarios racializados y todos los países apelan al 'interés nacional' como expresión de su soberanía subyacente sobre los territorios indígenas. Estos son factores fundacionales que refuerzan las estructuras clásicas del Estado-nación; sin embargo, las tensiones y conflictos en torno a ellos muestran que la lucha por la forma estatal y la idea de nación es hoy más relevante que nunca.

Finalmente, y volviendo al inicio de este prefacio, quisiera agradecer a todas las instituciones académicas y colegas que apoyaron el desarrollo de este libro, desde la Universidad de Bath en el Reino Unido, donde inició todo, hasta el Institute for Global Law and Policy de la Escuela de Leyes en Harvard, el Institute for Advanced Study en Princeton, la Universidad del Pacífico en el Perú y los varios colegas alrededor del mundo con los que he discutido en conferencias y seminarios los capítulos de este libro. Es gracias a ellos que estos capítulos han ido madurando para convertirse en un estudio compacto, primero publicado en inglés y ahora gracias a la generosidad de IWGIA, pu-

blicado en castellano. Y más allá de la academia, por su supuesto, este libro nunca hubiera nacido sin la apertura y desprendimiento de organizaciones y líderes indígenas, comunidades Awajún en Amazonas, organizaciones de la sociedad civil y funcionarios públicos quienes compartieron conmigo sus experiencias, aspiraciones y visiones del país. Tengo la convicción que esta versión traducida y revisada aportará un poco a la agenda de justicia social y ecológica que compartimos.

Lima 07 de septiembre del 2022

Contenido

Sobre el autor **8**

Prefacio **9**

Abreviaturas **15**

1 Introducción: Las luchas de los pueblos indígenas y el Estado en América Latina **18**

1. Las luchas de los pueblos indígenas y el Estado: El contexto internacional **18**

2. Entre el plurinacionalismo y la colonialidad jurídica: Marco teórico y contribución **22**

3. Definiciones contenciosas **30**

4. El argumento: Colonialidad del Derecho y la autodeterminación indígena **44**

5. Metodología y resumen de los capítulos **48**

2 Reimaginar el Estado-nación: Los pueblos indígenas y la construcción del plurinacionalismo en Bolivia y Ecuador **54**

1. Reconstituir la nación: Fundamentos y desafíos del plurinacionalismo en Bolivia **56**

2. El nacionalismo petrolero y los límites del proyecto plurinacional en Ecuador **74**

3. Las luchas en torno a la 'nación' en el plurinacionalismo latinoamericano **91**

4. Conclusión **101**

3 ¿Plurinacionalismo emergente?: Desarrollo extractivista y levantamientos indígenas en Perú **104**

1. Repensar la política indígena: El Baguazo como lucha por la autodeterminación **107**

2. El Estado cínico: Entre la indigenización del estado y la profundización del extractivismo **119**

3. Las luchas desapercibidas por la autodeterminación: El plurinacionalismo cotidiano **132**

4. Conclusión **152**

4 Luchas locales/utopías globales **154**

1. Reimaginar la política indígena: Entender la lucha por la autodeterminación indígena **157**

2. Reimaginar el desarrollo: Luchas sobre el significado de Buen vivir **164**

3. Reimaginar la legalidad: Una teoría del constitucionalismo decolonial **171**

4. Reimaginar la nación, reinventar el estado **184**

5 Epílogo **186**

Bibliografía **188**

Abreviaturas

AIDESEP Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana

CNA Confederación Nacional Agraria

CAOI Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas

CCP Confederación Campesina del Perú

CEPLAN Centro Nacional de Planeamiento Estratégico

CIDOB Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano

CISA Consejo Indio de Sudamérica

CLPI Consentimiento libre, previo e informado

COICA Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica

CONADI Corporación Nacional de Desarrollo Indígena

CONAIE Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

CONAMAQ Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía del Ecuador

CONFENIAE Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana

CORPI Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo

CSCIB Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia

CSUTCB Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia

Cunarc	Central Única Nacional de Rondas Campesinas del Perú
Ecuarunari	Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa de Ecuador
Feconat	Federación de Comunidades Nativas del Alto Tigre
Fediquep	Federación Indígena Quechua del Pastaza
Femucarinap	Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú
Indecopi	Instituto Nacional de Defensa de la Competencia y de la Propiedad Intelectual
IBC	Instituto del Bien Común
BID	Banco Interamericano de Desarrollo
OIT	Organización Internacional del Trabajo
MAS	Movimiento al Socialismo
MEF	Ministerio de Economía y Finanzas
MNR	Movimiento Nacionalista Revolucionario
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra [Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra]
Tlcan	Tratado de Libre Comercio de América del Norte con los Estados Unidos y Canadá
ONG	Organización no gubernamental
OEA	Organización de los Estados Americanos
Odecofroc	Organización de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa

OEFA	Organismo de Evaluación y Fiscalización Ambiental
Onamiap	Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú
PCM	Presidencia del Consejo de Ministros
Senace	Servicio Nacional de Certificación Ambiental para las Inversiones Sostenibles
SHE	Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador
TCO	Tierras Comunitarias de Origen
Tipnis	Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure
Twail	Third World Approaches to International Law (Enfoques del Tercer Mundo al Derecho Internacional)
UNCA	Unión Nacional de Comunidades Aymaras
Undrip	Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas
YPFB	Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos

1. Introducción

Las luchas de los pueblos indígenas y el Estado en América Latina

1. Las luchas de los pueblos indígenas y el Estado: El contexto internacional

Los derechos indígenas en la actualidad son globales y están reconocidos en muchas normas e instituciones internacionales de derechos humanos. Entre las declaraciones y convenciones, las más relevantes son: La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP, 2007), la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de los Estados Americanos (OEA) de 2016, y el Convenio 169 de 1989 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). También existen foros multilaterales, como el Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas y el Foro Permanente de las Naciones Unidas sobre Cuestiones Indígenas. Asimismo, existen políticas, lineamientos y códigos de conducta de instituciones financieras internacionales y corporaciones transnacionales, tales como la Política Operacional 4.10 del Banco Mundial (OP/BP 4.10), la Norma de Desempeño 7 de la Corporación Financiera Internacional y la Guía de Buenas Prácticas: Pueblos indígenas y Minería del Consejo Internacional de Minería y Metales (ICMM, 2015).

Además, las innovaciones legales y políticas sobre los derechos de los pueblos indígenas se han expandido en los organismos regionales de derechos humanos, como los sistemas africano e interamericano de derechos humanos. Más aún, otras leyes internacionales y políticas públicas relacionadas a áreas como medio ambiente, propiedad intelectual y comercio, han incluido las preocupaciones indígenas en instrumentos internacionales clave; por ejemplo, la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (1992) y el Convenio sobre la Diversidad Biológica (1993) contienen disposiciones ambientales que hacen referencia explícita a los derechos indí-

genas. No es casual que la Asamblea General de la ONU proclamó a los periodos 1994-2003 y 2005-2015 como la Primera y Segunda Década Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo.

Estas instituciones y regulaciones dan forma a un ecosistema legal transnacional que ha influenciado a las reformas legales y políticas nacionales en las últimas décadas. Por ejemplo, han llevado a la implementación del estándar de consentimiento libre, previo e informado (CLPI) en muchos países de América Latina. Además, con independencia de los diferentes porcentajes de población indígena en países habitados por pueblos ancestrales, en su mayoría están implementando políticas integrales de salud intercultural, educación intercultural, titulación de tierras, etc. Estas políticas tienen como objetivo superar las políticas del siglo pasado, que incorporaron por la fuerza o marginaron a las poblaciones indígenas.

Para algunos estudiosos, esta tendencia muestra el surgimiento de la «era de la autodeterminación o libre determinación indígena» que incorpora los derechos colectivos de las naciones indígenas dentro de los límites legales e institucionales del Estado-nación, desafiando así las visiones clásicas de soberanía estatal (Wheatley, 2014; Lenzerini, 2006; Corntassel y Hopkins, 1995). Sin embargo, las políticas y regulaciones pro-indígenas aún se sostienen bajo el paraguas (o la extensión) de ideas y políticas multiculturales de los años ochenta y noventa. De hecho, sin negar las clasificaciones geopolíticas post-coloniales de los diferentes «mundos», la idea subyacente de la época actual es que aquellas naciones indígenas que metafóricamente son miembros de un «cuarto mundo» deben tener derechos especiales, instituciones socioculturales y propiedades colectivas dentro de los límites territoriales y epistemológicos de Estados del primer y tercer mundo. La tolerancia, acomodamiento e inclusión social de las 'minorías culturales' siguen siendo palabras clave para las políticas indígenas nacionales e internacionales.

Además, la globalización de los derechos indígenas se encuentra con la globalización de los derechos de los inversionistas y con las instituciones nacionales e internacionales que apoyan industrias extractivas y proyectos de infraestructura en el terreno de las prácticas sociales cotidianas sobre el territorio. Los tratados de libre comercio que liberalizan los bosques para la explotación de la tierra, las leyes para promover inversiones transnacionales en infraestructura dentro de tierra indígena, incluso la creación de áreas naturales protegidas que excluyen a los grupos indígenas –todos desenca-

denan una nueva ola de conflictos sociales y disputas sobre el significado de la autodeterminación indígena. Estos emergen en diferentes contextos marcados históricamente ya sea por el colonialismo de asentamiento (settler colonialism) o el colonialismo externo (Veracini, 2011; Churchill, 2002). En el primero, el poder colonizador exportó una porción suficiente de su propia población para suplantar, en lugar de subordinar, a las naciones indígenas, cuyos sobrevivientes están encapsulados dentro del Estado de colonos resultante (como en los Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda). En el colonialismo externo, las poblaciones indígenas fueron subordinadas a potencias coloniales externas (como en América Latina y África). Aunque desde mediados del siglo pasado estos diferentes contextos fueron etiquetados bajo el lenguaje de países desarrollados/sub-desarrollados, en ambos se ejerció de manera similar el colonialismo interno como la expansión post-colonial del Estado-nación sobre los territorios indígenas (Fenelon y Hall, 2008; Whall, 2005).

Por ejemplo, en Australia, los tribunales de justicia reconocieron los derechos territoriales de los indígenas por primera vez en 1992 a favor del pueblo Meriam, pero el gobierno continuó teniendo el derecho de explotar la tierra indígena en nombre del interés nacional (Cronin, 2017; Ritter, 2009), desencadenando conflictos en torno a las actividades mineras (Altman y Martín, 2009). En Nueva Zelanda, a pesar del reconocimiento legal del territorio maorí, tratados de libre comercio firmados por el gobierno en los últimos años promueven políticas que otorgan derechos sobre los recursos maoríes a las grandes corporaciones (Eureti, 2017; Bargh, 2007; Banner, 2007; Stewart-Harawira, 2005). En Nigeria, los Ogoni reclaman indemnizaciones por los daños a su salud y medios de vida producidos por la explotación petrolera de Shell durante décadas (Tamuno, 2017; Cayford, 1996). En la selva tropical de África Central, alrededor de 300 000 Batwa están enfrentando intensas presiones en sus territorios debido a que los bosques se talan para la agroindustria (Adeola y Viljoen, 2018; ONU, 2009).

En México, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte con Estados Unidos y Canadá (Tlcan, 1994) promovió una modificación legislativa dirigida a despojar tierras indígenas. Este hecho desencadenó el levantamiento zapatista: Los pueblos indígenas ocuparon las principales localidades del estado de Chiapas y exigieron derechos territoriales y respeto a sus propias formas de gobierno (Dinerstein, 2015; Holloway, 2010; Esteva y Pérez, 2001; Cece-

ña y Barreda, 1998). En la Amazonía ecuatoriana, la explotación petrolera de Texaco causó graves daños ambientales y afectó a muchos pueblos indígenas con enfermedades y desplazamientos, incluidos los Huaorani, Secoya y Cofán, que se han visto involucrados en litigios transnacionales contra la empresa (Lu y Silva, 2015; Sawyer, 2004; Rodríguez-Garavito y Arenas, 2005). En Colombia, los U'wa han estado luchando contra Shell, Oxy y Ecopetrol (la compañía petrolera nacional) por la explotación petrolera que realizan dentro de su territorio (Rodríguez-Garavito y Arenas, 2005). En Chile, las comunidades mapuches han protestado contra empresas madereras nacionales e internacionales que afectan la agricultura local al extraer agua del suelo mapuche (Gaitán-Barrera y Khalid, 2018; Richards, 2010). Han surgido casos similares en otros países de América Latina y el Caribe (Strecker, 2017), donde los pueblos indígenas luchan a través de protestas callejeras, cabildeo y litigios nacionales y transnacionales contra el Estado y las corporaciones que afectan los territorios y medios de vida.

Los conflictos también surgen en respuesta a proyectos de infraestructura como la construcción de represas o carreteras. Por ejemplo, en India, los campesinos adivasi se opusieron a la construcción de represas en el río Narmada porque inundarían sus campos de cultivo (Doma et al., 2018). Los pueblos indígenas de la amazonía brasileña se opusieron al proyecto de la represa de Belo Monte y obtuvieron una decisión favorable de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Jaichand y Andrade, 2013). En Bolivia, los pueblos indígenas defendieron el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Secure (Tipnis), un área indígena y natural protegida, contra un proyecto de carretera implementado por el presidente Morales (Laing, 2015). La mayoría de estos conflictos están conectados de una forma u otra con la economía política de la extracción al facilitar la explotación o comercialización de los recursos naturales.

La defensa por parte del Estado de las actividades extractivas y los proyectos de infraestructura frente a los derechos territoriales indígenas se basa en motivos económicos y políticos. Los motivos económicos se refieren a la necesidad de modernización y desarrollo de todo el país, mientras que los motivos políticos apelan a la necesidad de respetar la soberanía estatal y defender el interés superior de la nación. En última instancia, lo que está en juego es cómo los pueblos indígenas y las élites nacionales despliegan diferentes imaginaciones y proyectos de desarrollo nacional y soberanía estatal.

En este contexto, es crucial explorar por qué y cómo, a pesar del éxito del activismo indígena para influenciar en marcos internacionales y reformas nacionales, aún surgen tensiones y conflictos en torno al uso y explotación del territorio en nombre del «interés nacional». En este sentido es relevante entender esta dinámica en América Latina no solo por su gran población indígena sino también porque ha dado pasos significativos hacia la profundización de la institucionalización de los derechos indígenas. Dos países latinoamericanos, Bolivia y Ecuador, son los primeros en el mundo en implementar un modelo estatal de plurinacionalismo, y la mayoría de las constituciones y marcos jurídicos latinoamericanos reconocen cierto grado de autonomía y derechos territoriales colectivos para los pueblos indígenas. Sin embargo, la región sigue siendo escenario de profundas luchas en torno a los derechos territoriales y el significado y alcance de la autodeterminación indígena.

2. Entre el plurinacionalismo y la colonialidad jurídica: Marco teórico y contribución

La pregunta general de investigación que guía este libro es la siguiente: ¿Cuál es el significado y las implicancias de las luchas indígenas por los derechos territoriales en América Latina en relación con la soberanía estatal? Para responder a esta pregunta, el libro propone un enfoque interdisciplinario que incluye la teoría social, la teoría política y la teoría jurídica. El marco teórico más amplio que unifica estas diferentes áreas de conocimiento está inspirado en las teorías post-coloniales/decoloniales latinoamericanas. Más que una teoría unificada, las concibo como una posición académica de diferentes grupos de pensamiento que surgieron en las últimas dos décadas para teorizar temas de cultura, política, instituciones y economía desde América Latina, reconociendo la permanencia de (y la resistencia a) estructuras socioeconómicas y epistemológicas coloniales en la gobernanza de la vida social.

Con énfasis en los estudios culturales, la teoría decolonial es clave para comprender la permanencia de patrones coloniales de poder arraigados en los paradigmas modernos de universalismo y racionalidad en las sociedades y las actuales formaciones estatales (Quijano, 2000; Dussel, 1994; Mignolo, 2011; Grosfoguel, 2009). Esta teoría explica cómo dos procesos globales inaugurados por el colonialismo de las Américas en el siglo XV —un proceso

global de acumulación (la transferencia de recursos Sur-Norte) y un proceso global de etiquetado (la imposición de identidades indígenas, negras y mestizas como inferiores a las europeas)— dieron forma a lo que entendemos como modernidad y aún definen la dinámica social de las sociedades actuales. Esta «colonialidad del poder», en palabras de Aníbal Quijano, sustenta así estructuras e imaginarios racializados que definen la actual distribución del poder en las prácticas sociales y acciones estatales. La colonialidad del poder también opera al estratificar el conocimiento de acuerdo con las necesidades epistémicas de los poderes coloniales y post-coloniales, es decir, la necesidad de controlar los recursos y las poblaciones. Este ángulo de la colonialidad se denomina colonialidad del saber, y nació gracias a las justificaciones coloniales formuladas por los precursores de la ilustración y a la presunción de que los pensadores europeos eran sujetos racionales sin una ubicación espacio-temporal en las relaciones de poder mundial (Grosfoguel, 2009; Castro-Gómez, 2005). Esta forma de colonialidad todavía funciona hoy al etiquetar el conocimiento no occidental como primitivo para legitimar concepciones occidentales de instituciones sociales y económicas como civilizadas, modernas o desarrolladas (Quijano, 2000).

Los estudios decoloniales se caracterizan por privilegiar las críticas discursivas más que el análisis empírico de estudios de casos concretos. Otros grupos de académicos, también comprometidos con el problema colonial, exploran estudios de casos a profundidad con los métodos académicos de la antropología, la sociología y la economía política. Desde un enfoque de las «luchas ontológicas», antropólogos como Marisol De La Cadena y Mario Blaser exploran el significado de la política indígena como expresión de una ontología política diferente que desafía la ontología universal occidental (De La Cadena y Blaser, 2018). Bajo esta mirada, las ontologías indígenas disputan el monopolio de la ciencia para definir la 'naturaleza' como recurso, y proponen la idea de 'naturaleza' como un ser, contribuyendo así con rupturas epistémicas jurídicas y políticas, como la incorporación del 'derecho de la naturaleza' en la Constitución de Ecuador. Con énfasis en los estudios sociojurídicos, las epistemologías del Sur de Boaventura de Sousa Santos (2016) son una importante contribución para recuperar saberes indígenas oscurecidos por el universalismo occidental (lo que él llama la «sociología de las ausencias») y para comprender los usos contrahegemónicos de los discursos, leyes e instituciones liberales por parte de los movimientos indígenas (lo que él llama la

«sociología de las emergencias»). Estudiosos de la economía política, como Eduardo Gudynas (2015), Maristella Svampa (2015) y otros, han avanzado en el conocimiento sobre las raíces históricas y estructurales de las economías extractivistas en la región, así como sobre las limitaciones e impactos del extractivismo en las comunidades locales, la supervivencia de arreglos extractivistas en regímenes neoliberales y post-neoliberales, y las posibilidades de imaginar y construir alternativas post-extractivistas desde las luchas de los movimientos sociales.

Estos enfoques presentan algunas divergencias debido a su aparato teórico disciplinario o a los diferentes presupuestos filosóficos sobre el papel del Estado en las luchas indígenas. Por ejemplo, mientras que de Sousa Santos y algunos académicos post-extractivistas tienden a enfatizar la necesidad del mestizaje epistemológico y las relaciones interculturales entre las ontológicas indígenas y los derechos liberales, los académicos decoloniales y académicos asociados con el 'giro ontológico' tienden a enfatizar la inconmensurabilidad entre Occidente y la política indígena.

No obstante, estas teorías tienen importantes convergencias conceptuales y analíticas. Además de reconocer la relevancia del colonialismo y la colonialidad del poder para comprender los fenómenos sociales actuales, tienden a considerar tanto variables agenciales como estructurales para el análisis de los procesos sociales. También intentan unificar la teoría social —con métodos sociológicos y antropológicos de investigación— con la crítica discursiva más asociada con las humanidades, particularmente con la filosofía política. Este libro se inspira en la profundidad teórica de estos enfoques para analizar la construcción contenciosa de las identidades indígenas, la persistencia de discursos y acciones racializados en las leyes, políticas y prácticas estatales; las condiciones estructurales de la economía política de la extracción de recursos; y cómo los movimientos indígenas disputan y se apropian de las políticas estatales, entre otros aspectos clave.

El libro, por tanto, se basa en esta corriente teórica para extender sus reflexiones a nuevos casos y áreas de estudio, como el poco examinado caso de estudio del Perú y las dimensiones socio-jurídicas e internacionales de las luchas indígenas por la autodeterminación en América Latina. En suma, bajo estas premisas teóricas, el libro aborda las luchas de los movimientos indígenas por la construcción de la plurinacionalidad en la región.

Contribución teórica: Plurinacionalismo y colonialidad del Derecho

En concreto, este libro contribuye a dos áreas diferentes, pero interconectadas, de discusión académica. Por un lado, aporta a la indagación del movimiento 'Derecho y colonialismo' sobre el papel del Derecho en los proyectos coloniales y poscoloniales; y, por otro lado, contribuye a las discusiones teóricas sobre las potencialidades y limitaciones de los Estados liberales multiculturales y los Estados plurinacionales, planteadas por teóricos políticos y ecologistas políticos.

Los estudiosos de la Antropología Jurídica y académicos asociados al movimiento 'Derecho y Colonialismo' han destacado cómo el Derecho occidental fue fundamental para la misión civilizadora del colonialismo, justificando y legitimando la conquista y el control al presentarlo como un 'regalo' para los colonizados, y un avance sustancial para los modos de vida salvaje (Fitzpatrick, 2010; Merry, 1991; Comaroff, 2006; Mattei y Nader, 2008). Esta era una forma de lawfare que ubicaba a otros sistemas de Derecho en el nivel más bajo de la jerarquía judicial y normativa (Comaroff, 2006) o simplemente negaba su existencia, una especie de 'lex nullius' (Mattei y Nader, 2008).

Pero, mientras que el Derecho servía para despojar y acumular recursos y mano de obra, al mismo tiempo proporcionaba a los colonizados una forma de resistir, incluso en los regímenes coloniales más opresivos. El campo legal se convirtió así en un lugar de competencia desigual entre los diversos grupos de interés de la sociedad colonial, en lugar de una simple forma de control e imposición. Este Derecho estableció una relación dialéctica y cambiante que transformó tanto a las sociedades sometidas como a las hegemónicas (Merry, 1991, 2004, 2003, 2010; Comaroff, 2006).

El legado de esta historia de sistemas jurídicos trasplantados y disputados de Europa a América Latina, Asia y África es un sistema jurídico racializado, utilizado para diferenciar poblaciones racialmente y facilitar su despojo (Merry, 1991, 2004; Razack, 2012). También creó un pluralismo legal complejo en el que los países tienen sistemas legales superpuestos y contradictorios con poderes desiguales y jurisdicciones distintas. A medida que estos sistemas interactúan entre sí, redefinen los conceptos y prácticas de cada uno, aunque no con el mismo poder e influencia (Merry, 2004). Por ejemplo, las 'normas consuetudinarias' reconocidas por los Estados post-coloniales no eran una reliquia de un pasado precolonial atemporal, sino una construcción histórica

del período colonial (Merry, 1991, 2003; Comaroff, 2006). En sentido más profundo, este legado implica la producción de modernidades alternativas, de dos imágenes de nacionalidad y de orden político (Comaroff, 1998). Por ello, Mbembe (2001) postula que la 'era' de las postcolonias no es una simple categoría de tiempo (un antes y un después de la colonización) sino una serie de relaciones y una configuración de acontecimientos que encierra múltiples temporalidades.

Un resultado más material ha sido la precariedad social de las sociedades post-coloniales, cuyas poblaciones en su mayoría, por un lado, viven informalmente en las sombras de la legalidad y, al mismo tiempo, son sujetos de diferentes formas burocráticas de regulación (Comaroff, 2006). Como argumentan Sieder y Barrera (2017), la legalidad formal regula ciertos sujetos y prácticas al ilegalizar otras. Esta legalidad estructura y codifica sujetos aceptables, haciendo visibles sus demandas sólo cuando están alineadas con los discursos políticos dominantes, excluyéndolas en caso contrario. Para Comaroff, este trasfondo histórico explica por qué en realidad, y a pesar de las disposiciones formales, en lugar de estar organizadas bajo una soberanía vertical-integrada y sostenida por un Estado centralizado, los estados post-colonias consisten en un conjunto de soberanías parciales (Comaroff, 2006).

Este libro vuelve a analizar el potencial del Derecho no solo como un medio, que puede ser objeto de apropiación para promover agendas emancipatorias, sino también analiza al Derecho como una creación original que podría superar la dicotomía entre lawfare y dominación, por un lado, y asimilación, por el otro. Históricamente, los pueblos indígenas se han visto obligados a resistir, adaptarse o apropiar la legalidad liberal, pero nuevas instituciones como el plurinacionalismo contradicen esta operación al ser originadas en el pensamiento indígena y promovidas por las luchas indígenas. Esta dinámica se evalúa a través del estudio de la construcción del plurinacionalismo en América Latina, donde se han teorizado e implementado en la práctica sistemas jurídicos y políticos multiculturales y plurinacionales.

Aquellos académicos asociados con el multiculturalismo liberal argumentan que las diferentes minorías étnicas pueden acomodarse en un Estado liberal reformado si este proporciona derechos especiales (Kymlicka, 1995); o mediante el diálogo intercultural (Parekh, 2004). Con el fin de 'acomodar' las prácticas indígenas, la mayoría de autores retratan los derechos indígenas como parte integrante de los principios occidentales (Eudaily, 2004). Los prin-

cipios liberales como la 'igualdad ante la ley', no discriminación (Anaya, 2004) y el reconocimiento cultural dentro de los Estados colonos (Kymlicka, 2010) serían la base para este tipo de adaptación. Incluso el proyecto de implementar federaciones multinacionales (Tully, 1995), utiliza el sistema de Derecho anglosajón occidental como modelo para un sistema federal reformado que incluye a las naciones indígenas.

Tanto en el modelo del Estado-nación multicultural como en el de federación multinacional, se justifican los derechos indígenas al conectarlos con la tradición política occidental; y, en ambos, los pueblos indígenas deben adecuarse al sistema político dominante (el Estado-nación o la federación). Sin embargo, mientras que en las luchas post-coloniales los pueblos subalternos o sometidos apuntan a descolonizar las estructuras estatales, las estrategias multiculturales (y multinacionales) buscan la inclusión y, en última instancia, están dominadas por la 'mayoría', que representa a los pueblos indígenas como grupos étnicos tradicionales y domesticados (Povinelli, 2002). Los liberales multiculturales proponen la participación indígena dentro de las instituciones liberales y sus soluciones a los conflictos entre los puntos de vista indígenas y occidentales se enmarcan en un discurso liberal de derechos que han sido históricamente impuestos a los pueblos indígenas. Así, la fórmula de acomodación, al final, no es muy diferente de las agendas de asimilación e integración. Cuando se les exige a los pueblos indígenas identificarse con formas de reconocimiento profundamente asimétricas, este reconocimiento sirve para reforzar el dominio del poder colonial, como sucede con la asimilación (Coulthard, 2014).

En América Latina, el multiculturalismo ha sido incorporado en la mayoría de las constituciones políticas desde la década de los ochenta (Sieder, 2011) [1], empujado por la creciente relevancia del reconocimiento internacional de los derechos indígenas y la conciencia del importante tamaño de la población indígena. Hay entre 42 y 45 millones de indígenas en América Latina, que representan entre el 8% y el 12% de la población total (Banco Mundial, 2015; Iwgia, 2016; Cepal, 2014).

Si bien las constituciones multiculturales reconocieron derechos colecti-

1 Las constituciones promulgadas incluían a las constituciones de Brasil (1988), Colombia (1991), Paraguay (1992), Perú (1993), Guatemala (1993), Bolivia (1995), Ecuador (1998) y Venezuela (1999), mientras que México (1992) y Argentina (1994) realizaron importantes reformas constitucionales.

vos indígenas, como los derechos sobre la tierra, el Derecho consuetudinario y los derechos lingüísticos (Horton, 2006), y reconocieron cierto grado de autonomía (control territorial limitado y reconocimiento de sistemas de justicia indígenas), este multiculturalismo intenta institucionalizar la inclusión social y la tolerancia hacia las poblaciones indígenas, en lugar de reconocer realmente los alcances de la autodeterminación. Cuando las constituciones multiculturales latinoamericanas reconocieron el derecho a la autodeterminación o autonomía, lo que protegieron fue el derecho de cada comunidad a gobernarse a sí misma dentro de unidades territoriales muy limitadas. Sin embargo, no reconocieron la autodeterminación de toda una nación indígena (Merino, 2016). Mientras que, para algunos, el multiculturalismo creó oportunidades políticas para formular demandas en el sistema político formal (Van Cott, 2006), para otros fue solo un instrumento para asegurar el poder de los gobiernos neoliberales mediante la creación de 'indios permitidos' (Hale, 2005; Horton, 2006; Sieder, 2011). Los movimientos indígenas usan instituciones multiculturales y, al mismo tiempo, intentan trascender esas instituciones, ya que no reflejan su aspiración a ser considerados una nación con derechos territoriales, en lugar de ser reconocidos solo como minorías étnicas con derechos de propiedad (Watene y Merino, 2018).

Como alternativa al multiculturalismo liberal, Ecuador (Constitución Política de 2008) y Bolivia (Constitución Política de 2009) han transformado formalmente sus respectivos Estados-nación en Estados plurinacionales con el reconocimiento constitucional de naciones indígenas bajo los gobiernos de Evo Morales en Bolivia (2006-2019) y Rafael Correa en Ecuador (2007-2017). El plurinacionalismo ha implicado la construcción de un modelo de Estado innovador que busca atender las demandas indígenas de reconocimiento de derechos territoriales y autodeterminación. Al transformar la gobernanza multinivel del Estado a través de reordenamientos territoriales y (en Bolivia) otorgando representación de los pueblos indígenas en los poderes ejecutivo, legislativo y judicial del gobierno, el plurinacionalismo busca transformar los cimientos de un Estado históricamente racializado. El objetivo es que la exclusión, la marginación o la asimilación, que históricamente se han reflejado en las políticas de Estado, sean revertidas por políticas de autodeterminación. En otros países, como Perú, Paraguay, Colombia, Argentina y Chile, las organizaciones indígenas luchan por ser reconocidas como naciones dentro de nuevas estructuras estatales de plurinacionalidad (ver Capítulo 4).

El plurinacionalismo podría concebirse como parte del campo emergente del constitucionalismo indígena, campo teorizado a partir de las experiencias del reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas en América del Norte y Oceanía (Borrows, 2017, 2016; Gover, 2010; Cornell, 2015). Sin embargo, el plurinacionalismo como nuevo modelo de Estado se ha implementado únicamente en Bolivia y Ecuador en un proceso marcado por conflictos entre las prioridades de desarrollo nacional, la extracción de recursos y la protección de territorios indígenas. Muchos estudios sobre geografía política, antropología política y otros subcampos a menudo concebidos como 'ecología política' han brindado información clave sobre cómo la política indígena cuestiona la expansión de las industrias extractivas (De La Cadena, 2015; Li, 2015; Szablowski, 2007; Arce, 2014; Sawyer y Terence, 2012), produciendo profundos cambios institucionales en la forma estatal (entre otros, Bebbington y Bury, 2013; Perreault y Valdivia, 2010; Anthias, 2018; Merino, 2016). Algunos de estos estudios también han mostrado los límites de los proyectos de descolonización que quedan atrapados en las instituciones estatales extractivas y racistas (Anthias, 2018; Ranta, 2018; Bebbington y Humphreys, 2011). Este libro se basa en estos estudios previos para profundizar nuestra comprensión de las limitaciones y posibilidades del plurinacionalismo en la región, agregando un ángulo legal y una dimensión internacional al análisis.

Como se ha destacado antes (Merry, 2004), el proyecto colonial no solo impactó en los sistemas coloniales de los colonos, sino que reconfiguró el propio Derecho imperial europeo. El movimiento académico Aproximaciones del Tercer Mundo al Derecho Intenacional (Third World Approaches to International Law o Twail) ha brindado reflexiones cruciales sobre cómo el sistema internacional nació racializado porque sostiene como premisa epistemológica que la legalidad era la creación de instituciones únicas y civilizadas y que solo los Estados que habían desarrollado tales instituciones podían ser parte de la sociedad internacional (Anghie, 2008; Mutua, 2000). Bajo esta premisa, el Derecho Internacional desarrolló un conjunto de teorías y mecanismos que permitieron la subordinación de las sociedades del tercer mundo. El concepto de «guerra justa» formulado por el precursor del Derecho Internacional, Francisco de Vitoria en el siglo XVI, se refiere al derecho del imperio español a subyugar a los indios —aunque considerados seres humanos por primera vez— si se oponían al cristianismo o al uso de su tierra por parte de los colonizadores. Otros conceptos jurídicos, como terra nullius, promovido

posteriormente por John Locke en el contexto de la colonización de América del Norte, y discursos y mecanismos jurídicos internacionales y nacionales más recientes, como las intervenciones humanitarias y las declaraciones de emergencia (Hussain, 2003), requieren la subalternización de los sujetos coloniales/post-coloniales. De hecho, dado que los trasplantes jurídicos todavía se llevan a cabo dentro de una estructura persistente de poder desigual en la arena global (Merry, 2004), los académicos del Twail exploran cómo se puede utilizar el Derecho Internacional para promover los intereses de los pueblos del tercer mundo y, entre otros objetivos, ellos proponen la construcción de una arquitectura jurídica alternativa para la gobernanza internacional (Anghie, 2008; Rajagopal, 2003; Pahuja, 2011; Eslava et. al., 2017).

La comprensión de los límites y potencialidades de los proyectos plurinacionales, entonces, requiere considerar cómo las condiciones económicas nacionales y globales, y las estructuras e imaginarios estatales racializados limitan la construcción y la efectividad de los diseños plurinacionales y, al mismo tiempo, constituyen el espacio donde los pueblos indígenas deben llevar a cabo sus continuas luchas por la autodeterminación.

Este libro tiene como objetivo contribuir a esta comprensión explorando la relación contenciosa entre las políticas indígenas, las políticas estatales y la extracción de los recursos en Bolivia, Ecuador y Perú.

3. Definiciones contenciosas

Antes de analizar los casos de Bolivia, Ecuador y Perú, es importante explorar los significados de instituciones clave y procesos sociales que se han discutido en la literatura y que son cruciales para el desarrollo del argumento de este libro.

Construcción del Estado, nacionalismo y autodeterminación

Hay tres interpretaciones sobre la relación entre nacionalismo y la construcción del Estado en América Latina. Uno se basa en Benedict Anderson (1991), quien famosamente definió a la nación como una «comunidad política imaginada», un diseño político que resultó de la ilustración europea del siglo XVIII y que podía trasplantarse y mezclarse con diferentes realidades ideológicas

y políticas. En su opinión, la nación precedió y fomentó la construcción del Estado porque los 'pioneros criollos' de principios del siglo XIX inventaron naciones en la lucha por la independencia de España, reemplazando los proyectos coloniales con aspiraciones modernas. Esta teoría centrada en la élite, sin embargo, descuidó a los actores subalternos (Thurner, 1996), y enfatizó el papel de los criollos insurgentes que utilizaron los conceptos occidentales de soberanía y ciudadanía en su proyecto independentista (Itzigsohn y vom Hau, 2006), sin interés en la unidad cultural. (Molineros, 2013).

Otra perspectiva considera a América Latina como una anomalía en la historia del nacionalismo, porque los Estados-nación carecen de homogeneidad respecto a su etnicidad, cultura, idioma y religión, que son características usualmente atribuidas a la nacionalidad (véase Miller, 2006). Esto explica la complejidad de ubicar la región dentro de la dicotomía sociedades occidentales/no occidentales (Goebel, 2009). La mayoría de los estudios explican cómo la exclusión o cooptación social y étnica dificultó la construcción de una comunidad nacional (Centeno y Ferraro, 2013; Nugent, 1994). Aunque algunos grupos locales ayudaron a forjar una narrativa nacional a través de la negociación y la lucha contra las élites (Tutino y Orensanz, 1997; Nugent, 1994), las identidades políticas y sociales se basaban principalmente en raza, clase y casta más que en la cultura o nacionalidad (Centeno, 2002). La mayoría de estos estudios afirman que el Estado precedió a la nación hasta en un siglo: Las élites primero desplegaron un proyecto de construcción estatal de arriba hacia abajo y, solo después de la crisis aguda con la Gran Depresión de la década de 1930, construyeron naciones a través de la industrialización, la urbanización y la creación de tradiciones y mitos nacionales (Siekmeier, 2015).

Desde una tercera perspectiva (Miller, 2013, 2016), la construcción del Estado y la formación de la nación son procesos interrelacionados que operan en paralelo, a veces reforzándose o socavándose mutuamente. Después de la independencia, tanto las naciones como los Estados eran precarios y mutuamente dependientes. El funcionamiento de las instituciones estatales requería ideas sobre a quién incluir o excluir de la comunidad nacional, y los gobiernos reforzaron su legitimidad al expresar que estaban actuando en el interés nacional. Además, la incorporación de principios liberales de inspiración francesa en los textos constitucionales fundacionales no fue una simple imitación ni un consumo pasivo. Las élites intentaron promulgar el proyecto de la Ilustración —que no se realizó completamente en Europa— al constitu-

cionalizar los derechos liberales para todos, en lugar de vincularlos a un sentido específico de identidad. Los pueblos indígenas, por su parte, utilizaron versiones liberales del nacionalismo y la igualdad ante la ley para reclamar sus derechos ancestrales. Esto explicaría, en palabras de García Canclini, por qué las culturas latinoamericanas son híbridas y sus sociedades son amalgamas de diferentes temporalidades históricas y relaciones con los procesos de modernización.

Este libro acepta que la formación de la nación y la construcción del Estado son procesos interrelacionados. Sin embargo, también destaca que, aunque las naciones indígenas fueron oscurecidas, mistificadas o marginadas de los procesos formales de construcción del Estado, nunca abandonaron la lucha por la autodeterminación. Si bien estas naciones fueron excluidas como unidades políticas autónomas de la narrativa nacional, al mismo tiempo utilizaron esta narrativa para desarrollar su agencia política y para reclamar por el reconocimiento de derechos colectivos. Este es un tipo particular de nacionalismo que contradice la supuesta ausencia de nacionalismo étnico-cultural (Hobsbawm, 1995; Goebel, 2009). Las rebeliones indígenas emergieron desde la colonización y se expandieron después de la independencia: Desde las primeras rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Katari contra las reglas coloniales hasta los levantamientos campesinos por la reforma agraria en el siglo XX.

El significado de la autodeterminación indígena

Después de la independencia, las grandes poblaciones indígenas y grandes extensiones de tierras comunales fueron consideradas obstáculos para el proyecto de construcción del Estado-nación de las élites (Galindo, 2010). Las élites, entonces, aplicaron políticas de asimilación y exclusión, que incluyeron la conversión forzada al cristianismo, el uso obligatorio de lengua española, e inclusive el genocidio (Sanders, 1989). El objetivo de las élites era construir un Estado-nación católico, blanco y europeo (Stavenhagen, 1992), sin lugar para los pueblos indígenas autónomos (Arocena, 2008). Un elemento clave de este proyecto fue la importación de categorías jurídicas internacionales, como la soberanía, para sustentar el argumento de que formaban parte del sistema internacional de «Estados civilizados» (Becker, 2015). Como han enfatizado los académicos de Twail, este sistema internacional racializado apo-

yó el uso de la soberanía nacional para justificar procesos de colonización y colonialismo interno, oscureciendo la agencia de las poblaciones indígenas (Anghie, 2004; Gilbert, 2006; Corntassel y Hopkins, 1995; Tully, 1994; Dodds, 1998; Short, 2003; Knight, 1996; Banner, 2007). Así, en América Latina, una conciencia jurídica criolla pretendía ser parte de la comunidad internacional de Estados civilizados y, al mismo tiempo, buscaba disciplinar a los colectivos indígenas (Obregón, 2006; Eslava et al., 2017; Esquirol, 2006; Landauer, 2006) o negaba su existencia legal (Stavenhagen, 1992).

Aunque las reformas agrarias en América Latina en los años 50 y 60 reconocieron las demandas territoriales indígenas, las reformas consolidaron el proceso de asimilación al otorgarles derechos políticos, sociales y económicos, no como pueblos indígenas con identidades culturales específicas, sino como campesinos con un estatus cultural y económico homogéneo (Arocena, 2008). Esta tendencia integracionista fue expresada en el Acuerdo de Pátzcuaro (resultado del Primer Congreso Indígena Interamericano en México en 1940) y el Convenio 107 de 1957 de la Organización Internacional del Trabajo (ratificado por todos los países independientes de América Latina). De acuerdo a estos documentos, la inclusión indígena en la sociedad dominante significaba proporcionar educación, formación técnica y asistencia económica (Sanders, 1989; Suagee, 1997; Stamatopoulou, 1994; Pity, 2001). En este contexto, las políticas de asimilación pasaron de ser abiertamente violentas a proyectar una integración amistosa.

A partir de la segunda mitad del siglo pasado, los pueblos indígenas comenzaron a organizarse transnacionalmente para superar las políticas de asimilación. En América Latina, los movimientos internacionales incluyeron sindicatos campesinos promovidos por partidos de izquierda en la década de 1950; federaciones étnicas en la cuenca del Amazonas en la década de 1970; y movimientos indios consolidados con la creación del Consejo Indio de Sudamérica (CISA) en 1980, liderado por el Movimiento Indio Túpac Katari de Bolivia (Smith, 2003). Estos movimientos originalmente apelaron a la configuración de la 'autodeterminación' jurídica moderna, tal como fue formulada por los líderes políticos internacionales en el contexto de la descolonización de África (Craven 2010). La autodeterminación fue tomada como base para la estatalidad (Philpott, 1995; Peang-meth, 2002) y se convirtió en un principio fundador de la Carta de las Naciones Unidas (Napoleón, 2005). En 1960, la Asamblea General de la ONU adoptó la Resolución 1514 de la samblea Gene-

ral de las Naciones Unidas [2], refiriéndose a la autodeterminación en relación con los poderes coloniales formales (Muehlebach, 2003) como un derecho a la independencia.

Esta concepción de la autodeterminación problematizó las ideas tradicionales estatalidad bajo las cuales el Estado-nación contiene un aspecto sustancial basado en la identidad nacional, y un aspecto formal basado en el reconocimiento legal internacional (Craven, 2010). El primer aspecto expresa la libre determinación de los pueblos o la 'nación' (la base material del Estado), mientras que el segundo aspecto expresa la soberanía estatal como capacidad de gobernar en un espacio territorial y de ser protegido y obligado por el Derecho Internacional. Como los colectivos políticos en muchos países étnicamente diversos impugnaron la idea de una identidad nacional, los académicos internacionales clasificaron a la autodeterminación en 'autodeterminación externa', entendida como un derecho a la independencia, y en 'autodeterminación interna', entendida como el derecho a mantener ciertos grados de autonomía bajo la autoridad del Estado-nación. Las demandas de los pueblos indígenas por la autodeterminación fueron así enmarcadas como una 'autodeterminación interna' (Stavenhagen, 1992; Errico, 2007). El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, ambos adoptados por la Asamblea General de la ONU en 1966, se refieren a este tipo de libre determinación y son la fuente del Artículo 3 de la Undrip: «Libre determinación» como un derecho que respeta la unidad política del Estado soberano (Daes, 2008; Muehlebach, 2003; Peang-meth, 2002; Oldham y Frank, 2008).

Este tipo de autodeterminación excluye nociones más amplias de «soberanía indígena» (Wheatley, 2014) como una soberanía paralela a la del Estado (Lenzerini, 2006), y se basa más en el marco de los derechos humanos bajo el paradigma del Estado-nación unitario, que en el marco decolonial en el que nació la 'autodeterminación', es decir, como un derecho político colectivo enraizado en la resistencia contra la colonización (Engle, 2011; Fitzpatrick, 2010; Merino, 2017). Las limitaciones de este orden internacional sólo pueden entenderse si lo concebimos como la proyección de tensiones nacionales.

En este sentido, el enfoque crítico de Twail necesita ser complementado. Aunque Twail explora cómo el Derecho Internacional puede ser usado para

2 GA Resolución 1514/15, UN Doc A/RES/1514(15) (adoptada el 14 de diciembre de 1960).

promover las agendas de los pueblos del tercer mundo en el ámbito internacional (Anghie, 2008; Pahuja, 2011), este falla al no evaluar con precisión las disputas internas y el papel de las élites del tercer mundo al excluir otras formas de imaginar el Estado moderno (Phillips, 2007). Así, tiende a atribuir todas las formas de jerarquía y opresión en el tercer mundo a los poderes imperiales del Norte/Occidente, relegando las formas internas de injusticia (Burra, 2016). La autodeterminación indígena desafía, en primer lugar, a la estructura del Estado-nación.

De la rebelión a la nacionalidad: La política indígena entre la autonomía y la contrahegemonía

Hoy en día, la autodeterminación indígena suele enmarcarse en términos jurídicos como un derecho colectivo reconocido de alguna manera por el Derecho Internacional (especialmente, a partir de la Undrip), mientras que la autonomía está enmarcada en términos de políticas como los arreglos necesarios para hacer efectiva la autodeterminación. Al final, la autodeterminación y la autonomía buscan el reconocimiento de un tipo particular de nacionalidad frente a las estructuras estatales.

Las élites han enfrentado esta aspiración indígena con diferentes estrategias nacionalistas (Gutiérrez, 2018; Itzigsohn y vom Hau, 2006). El nacionalismo criollo independentista, prominente entre 1820 y 1900, se caracterizó por el rechazo de las élites al pasado prehispánico. Esto fue recurrente en Argentina, Chile y Uruguay, alegando la falta de civilización de los nativos mientras se reclamaba la superioridad de los colonos descendientes de europeos. Incluso en Perú, a pesar de la gran historia y arqueología del Estado Inca, la mayoría de las élites decidieron excluir el pasado como reacción a las frecuentes rebeliones indígenas en la colonia (Gutiérrez, 2018).

El nacionalismo desarrollista prominente entre 1900 y 1980 se caracterizó por la estrategia de las élites de apelar a la narrativa oficial del indigenismo. Esta narrativa celebraba la cultura de prestigiosas civilizaciones precoloniales (mientras asimilaba a los pueblos indígenas de manera paternalista) o el mito mestizo, como la unión idealizada entre el hombre europeo y la mujer india (Gutiérrez, 2018; Wade, 2011; Miller, 2006). En los tiempos actuales, la estrategia nacionalista predominante es la heterogeneidad multicultural, encaminada a superar la homogeneidad nacionalista modernista. En esta

estrategia, las democracias multiculturales utilizan a los pueblos indígenas y negros como la diferencia necesaria para legitimarse, esencializándolos como recursos para la nación, por ejemplo, retratando a los pueblos indígenas como guardianes de los bosques (Wade, 2011).

Las estrategias estatales no fueron meras imposiciones de arriba hacia abajo. El rechazo de la indigenidad respondió a las rebeliones anticoloniales, mientras que la figura del mestizaje fue un medio para contener la creciente movilización de los movimientos campesinos y obreros en las primeras décadas del siglo XX (Miller, 2013). Las instituciones multiculturales, a su vez, respondieron al activismo transnacional indígena y a las luchas actuales por la autodeterminación, luchas que obligaron al Estado a promulgar diferentes respuestas formales. Esta historia muestra que la crítica más profunda que siempre han planteado las movilizaciones indígenas es a la forma estatal. Para superar lo que Chatterjee (1993) llama la «miseria post-colonial» y «reclamar la libertad de imaginación», los pueblos indígenas intentan romper su sujeción a las viejas formas del Estado moderno. Cuestionan las diferentes respuestas que el Estado ha implementado para acomodar a las naciones indígenas e impulsan la transformación del Estado-nación en un Estado plurinacional.

Los pueblos indígenas siguen dos estrategias políticas para lograr este objetivo: Acciones contrahegemónicas (teorizadas por estudiosos de la democracia radical) y proyectos emancipatorios (teorizados por autonomistas post-marxistas). Los primeros enfatizan la participación dentro de las instituciones políticas formales, mientras que los segundos buscan subvertir la estructura política predominante al enfatizar las prácticas autonómicas directas (Ornelas, 2012; Modonesi, 2010; Burguete, 2010; Albertani et al., 2009). La primera perspectiva concibe a las organizaciones indígenas como parte de 'nuevos movimientos sociales' (Postero, 2010; Van Cott, 2008; Esteva, 2007; Nash, 1997). Esta teoría nació en sociedades post-industriales donde las demandas políticas enfatizan la identidad y la cultura como 'luchas post-materiales', en lugar de luchas por la redistribución (Dinerstein, 2012). El objetivo es articular una pluralidad de demandas (ecológica, antiautoritaria, feminista, antirracista, etc.) en un proyecto contrahegemónico, de modo que eventualmente una demanda pueda representar a las otras sin eliminar sus diferencias (Laclau y Mouffe, 2001; Laclau et al., 2000; Mouffe y Holdengraeber, 1989).

Es problemático importar esta teoría porque ignora las condiciones económicas estructurales (Žižek, 2000) y el papel de la modernidad occidental en la justificación de la explotación colonial (Conway y Singh, 2011). Pero, además, y más importante, porque su premisa de que hay una sociedad en la que diferentes sectores oprimidos hacen reclamos al Estado para satisfacer sus demandas, es inadecuada para explicar las realidades latinoamericanas. En lugar de tener 'una sociedad', en América Latina existe una sociedad oficial de legado colonial, con instituciones legales, económicas y políticas occidentales, pero también otra sociedad con tradiciones e instituciones ancestrales (Zibechi, 2012).

Otro problema de la democracia radical es la fe en las instituciones formales. Los autonomistas argumentan que cuando los movimientos indígenas se involucran en la contrahegemonía, quedan atrapados en las instituciones capitalistas liberales: Ocupar el Estado implica reconstituir la dominación/hegemonía bajo una nueva dirección (Reyes, 2012; Ceceña, 2012) o una nueva normalidad (Gutiérrez-Aguilar, 2014). Un ejemplo recurrente ofrecido por los autonomistas es el levantamiento de los zapatistas, que para Holloway (2010) demuestra que la autonomía no requiere tomar el poder por la fuerza o mediante elecciones: Se puede ganar ejerciendo un control directo sobre la política y la organización económica fuera del Estado; de lo contrario, se reforzaría el poder estatal. Esto explicaría por qué algunos estudiosos (Becker, 2011; Mijeski y Beck, 2011) conectan el declive del movimiento indígena ecuatoriano con el uso de la política electoral, que traicionó los altos estándares morales que el movimiento originalmente perseguía. Mientras que la política electoral logró poco (ninguna ley en concreto fue considerada un logro de los legisladores indígenas), la desobediencia civil convirtió a los pueblos indígenas en actores políticos, lo que llevó al reconocimiento constitucional de derechos colectivos y la creación de instituciones para el desarrollo y educación indígena (Mijeski y Beck, 2011; Zamosc, 2007).

Una crítica similar se hace a Evo Morales y su partido, el MAS (Movimiento al Socialismo). Una vez en el cargo, implementó disposiciones constitucionales por la plurinacionalidad y la autonomía indígena en un proceso liderado por burócratas con poco interés en profundizar los derechos indígenas y con poco presupuesto. Esto limitó el potencial transformador de las autonomías indígenas y las hizo funcionar como municipios reformados (Augsburger y Haber, 2018a; Fernández, 2018; Tockman y Cameron, 2014), sin cuestionar la

descentralización neoliberal (Alderman, 2018); en cambio, contuvo y disciplinó la lucha por la autonomía (Augsburger y Haber, 2018b).

Algunos académicos sugieren desarrollar prácticas emancipatorias en lugar de estrategias contrahegemónicas para lograr la autodeterminación (Holloway, 2010). Además del ejemplo de los zapatistas, algunos autores se refieren al Movimiento de los Campesinos Sin Tierra (Movimento dos Agricultores Sem Terra – MST), el movimiento más influyente que lucha por la reforma agraria en Brasil. A pesar de tener cierta relación con el Partido de los Trabajadores, el MST implementó la reforma agraria al margen del Estado, creando campamentos y asentamientos luego de ocupar 'ilegalmente' tierras productivas no utilizadas (Dinerstein, 2015). Sin embargo, los zapatistas, el MST, y movimientos similares en realidad llevan a cabo 'momentos de autonomía': Se involucran en diferentes periodos de tiempo con instituciones formales e informales, dependiendo de la apertura política y de las restricciones de los gobiernos. Esto se debe a que las prácticas autonómicas tienen fuertes limitaciones. El rechazo total de cualquier elemento capitalista o estatal en las luchas autonómicas posiblemente no tenga éxito porque dicho rechazo se convierte en un límite material a cualquier proyecto político (Gutiérrez-Aguilar, 2012). Además, hay una imposibilidad analítica para la existencia de una autonomía pura porque la autonomía es una lucha permanente; no es autoconcebida, sino que requiere relacionarse con otro sujeto político (Böhm et al., 2010). De hecho, la política indígena navega desde las prácticas contrahegemónicas hacia las autonómicas, a veces utilizándolas como dos canales paralelos y a veces priorizando una sobre la otra.

La política de definir a los pueblos indígenas

Los académicos y los formuladores de políticas públicas utilizan definiciones relacionales y de criterios para definir a los pueblos indígenas. Las definiciones de criterios se basan en determinadas condiciones para incorporar a los sujetos indígenas en una categoría única y universal, tales como el mantenimiento de las tradiciones, el apego a los territorios ancestrales, la lengua, etc. (Jones, 2012; Merlán, 2009; Corntassel, 2003). Las definiciones relacionales enfatizan la relaciones entre los pueblos indígenas y otros sujetos, en lugar de subrayar algunas propiedades inherentes a determinados grupos humanos (Maybury-Lewis, 1997). Un concepto clave para las definiciones relacionales

es la 'indigeneidad': El significado de ser indígena no se basa en propiedades esenciales, sino que está relacionado con una variedad de posiciones y luchas basadas en una relación colonial de poder y desposesión (Radcliffe 2017; de la Cadena y Starn , 2007; Murray Li, 2010; Canessa, 2012; Bonfil, 1977). En este sentido, la identidad indígena sería un logro político o una construcción social del propio grupo indígena más que un accidente de nacimiento (Jung, 2008; Hoffman, 2011).

El Convenio 169 de la OIT, influido por el ex Relator de la ONU José Martínez Cobo (1986), contiene la definición de pueblos indígenas más aceptada a nivel internacional. [3] Esta combina definiciones de criterios y definiciones relacionales al establecer dos parámetros: El mantenimiento de instituciones arraigadas en la vida precolonial, y la autoidentificación como miembro de un pueblo indígena. Sin embargo, dicha definición, que a menudo se incorpora a las leyes nacionales, todavía está abierta a disputas de interpretación (Kenrick y Lewis 2004). Al respecto, algunos académicos y expertos propusieron lectu ras restrictivas de esta definición, al utilizar argumentos biológicos y políticos.

Los argumentos biológicos proclaman la disolución de la indigeneidad a través del discurso colonial del mestizaje, según el cual, la mixtura de razas es la única forma en que las poblaciones indígenas superen su atraso. En el último siglo, en Perú, la política del mestizaje se convirtió en la política de los 'campesinos' (para los que se quedaron en los Andes) y los 'cholos' (para los que emigraron a las ciudades). El marxismo estructural promovió la evolución de los indios a campesinos como requisito para acceder a la modernidad. Desde este punto de vista, aquellas poblaciones minoritarias que permanecen indígenas deben ser tratadas con normas legales especiales que los convierten en campesinos, proletarios rurales o emprendedores rurales hasta que estén plenamente incluidos en la sociedad moderna. Al igual que en Bolivia y México, el objetivo era construir un país mestizo (Burman, 2014; Postero

3 El Artículo 1 establece: «El presente Convenio se aplica: […] (b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. 2. […] La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.»

y Zamosc, 2006; Langer y Muñoz, 2003).

Los argumentos políticos proclaman la incompatibilidad entre los derechos indígenas y los sistemas liberales (Merlan, 2009; Yashar, 2005; Rovira, 2014). Kuper (2003) argumenta que los derechos indígenas contradicen la igualdad formal garantizada por la democracia liberal, porque los pueblos indígenas buscarían derechos privilegiados sobre otros para aprovecharse del sistema. Grugel y Fontana (2016) dialogan con este argumento para explicar cómo la consulta previa es excluyente en Bolivia porque no existe claridad sobre quién tiene derecho a participar. En Perú, muchos políticos, empresas y tecnócratas coinciden con este punto de vista y sostienen que la búsqueda de un trato diferenciado deriva de un 'interés político' ilegítimo (Santillana, 2013b).

En una línea de argumentación similar, algunos conciben la autoidentificación de los sujetos indígenas como una especie de esencialismo estratégico y/o «encuadre» de las luchas locales como luchas étnicas para ganar la atención nacional y más espacios de negociación frente a las industrias extractivas (Bauer, 2010). Sin embargo, más que ser una simple cuestión de estrategia, esta elección tiene sus raíces tanto en las historias coloniales como en las demandas actuales de justicia. Como argumenta Huarcaya (2015), la indigeneidad está construida por los encuentros entre la performance (actos limitados realizados por un sujeto que actúa conscientemente) y la performatividad (la construcción de sujetos por la reiteración de normas). La performatividad estatal ha constituido a los sujetos indígenas como subalternos y los ha folclorizado como 'buenos indios', sujetos premodernos y pasivos frente a actores no indígenas. A través de la representación cultural, en contraste, los pueblos indígenas, particularmente en Bolivia y Ecuador, disputan estos imaginarios al representar sus propios puntos de vista sobre la indigeneidad (Huarcaya, 2015; Postero, 2017).

La indigeneidad, entonces, no debe concebirse como una posición ilegítima o como una mera estrategia; más bien, lo que es ilegítimo es la operación histórica mediante la cual, las identidades políticas indígenas han sido apropiadas por actores no indígenas que han definido el significado y el alcance de la indigeneidad. A través de las representaciones indígenas, los pueblos indígenas están reclamando su derecho a reconstruir sus identidades.

La apropiación de las identidades indígenas, sin embargo, sobrevive en la era multicultural actual, cuando —en contraste con la tendencia de la dé-

cada de 1960 de equiparar la política indígena con la política de clase— los teóricos de la política de identidad tienden a conceptualizar las luchas indígenas como luchas post-materialistas por el reconocimiento cultural, en lugar de la redistribución (Fraser, 1997). Al ignorar la dimensión económica de las luchas indígenas, esta tendencia niega no solo el hecho evidente de que los pueblos indígenas siguen arraigados en condiciones de pobreza material y explotación (Fischer, 2007), sino también, lo que es más importante, niega los profundos impactos económicos y distributivos de las demandas por el reconocimiento de los derechos territoriales.

Los teóricos autonomistas (Holloway, 2010; Hardt y Negri, 2009), por su parte, proponen eliminar las identidades étnicas con el objetivo de «tomar el control de la producción de subjetividad». El levantamiento de los zapatistas en México se considera un ejemplo de lucha antiidentitaria porque buscaron asimilar otras luchas a su identidad vacía (representada por su uso constante de pasamontañas). Las identidades indígenas, sin embargo, no son ni estáticas ni difusas. Se basan en una relación colonial que ha impuesto diferentes etiquetas (indios, nativos, aborígenes, campesinos, indígenas), que estos pueblos utilizan para encauzar su lucha por la autonomía: «Yo no soy indio, carajo, soy aymara. Pero tú me hiciste indio y como indio lucharé por la liberación» (Fausto Reinaga citado en Mignolo, 2007: 120).

En suma, la definición de lo indígena debe ser relacional y no esencialista, ya que la identidad indígena se construye a partir de sus luchas cotidianas. Esto significa que la política indígena tiene características tanto identitarias como redistributivas. Como señalan los intelectuales indígenas (Ortiz, 2009; Yampara, 2010; Fernández-Osco, 2011), estos rasgos están conectados a la lucha por la autodeterminación, que tiene dimensiones materiales, políticas y epistemológicas.

Posneoliberalismo, extractivismo y la política del desarrollo

El post-neoliberalismo en América Latina surge con las victorias electorales de Hugo Chávez en Venezuela (1998), Ricardo Lagos en Chile (2000) y Luiz Inácio Lula da Silva en Brasil (2002), y la importante influencia de los partidos y movimientos de izquierda en la región (Hunt, 2016). Este 'giro a la izquierda', concebido como una 'marea roja' o 'socialismo del siglo XXI', buscaba superar las reformas neoliberales (De Freitas et al., 2015; Siegel, 2016) im-

plementando acciones estatales para la redistribución económica, una participación ciudadana más profunda y derechos especiales para los pueblos indígenas y las minorías culturales (Grugel y Riggirozzi, 2012; Yates y Bakker, 2014). Gracias al boom de las materias primas o de los commodities, estos gobiernos financiaron políticas sociales y redujeron la pobreza de la mitad a un tercio para el 2010 (Hunt, 2016), obteniendo legitimidad y popularidad (Siegel, 2017; Gudynas, 2016).

Aunque la dinámica política de la región ha cambiado, con nuevos gobiernos de derecha que pusieron fin al ciclo progresista (Arsel et al., 2016), los académicos aún discuten cómo, a pesar de las estrategias neoliberales y post-neoliberales, la economía política de extracción de recursos aún define las trayectorias de desarrollo nacionales. Importantes contribuciones sobre el extractivismo lo caracterizaron como una expresión de lo que David Harvey (2003) llama «acumulación por desposesión», un proceso por el cual, formas primitivas de acumulación que afectan la tierra y los recursos, en lugar de formas explotadoras de acumulación basadas en el trabajo, son reincorporadas en la expansión actual de las industrias extractivas gracias a la tecnología y el mercado global (Gordon y Webber, 2008; Bebbington y Humphreys, 2011). Los neomarxistas también aplican la teoría de la regulación para explicar cómo el capitalismo extractivo es capaz de reproducirse a sí mismo; esto es posible porque las crisis y las luchas sociales terminan en compromisos institucionalizados, necesarios para mantener una estabilidad precaria en el sistema de acumulación (Huber, 2013; Bridge, 2000). Bajo estas premisas, el neoextractivismo sería la fase actual del desarrollo capitalista basado en un conjunto de prácticas culturales y sociales hegemónicas, donde la naturaleza y su valoración en el mercado mundial son cruciales para la realización del valor de intercambio (Brand et al., 2016). Los académicos decoloniales, por su parte, enfatizan las raíces coloniales del extractivismo y lo explican como el motor económico de la colonialidad (Quijano, 2000).

En los últimos años, académicos críticos latinoamericanos, influenciados por el neomarxismo y el pensamiento decolonial, han concebido el extractivismo como un modelo económico caracterizado por la apropiación a gran escala de recursos naturales para su exportación como materia prima, la generación de altos impactos sociales, económicos y ambientales (Gudynas, 2017), y un conjunto de instituciones políticas, jurídicas y sociales que sustentan su funcionamiento (De Echave, 2011), tanto en gobiernos neoliberales

como post-neoliberales (Burchardt y Dietz, 2014; Svampa, 2015; Gudynas, 2017). De hecho, los gobiernos post-neoliberales construyeron un nuevo tipo de Estado desarrollista con discursos heterodoxos de desarrollo mientras implementaban políticas neo-extractivistas (Siegel, 2017; Holst, 2016; Merino, 2018; Goodale y Postero, 2013; Bebbington y Humphreys, 2011). Algunos autores llaman a este proceso el «imperativo extractivo» (Arsel et al., 2016) porque la intensificación de la extracción de recursos, como primacía teleológica, debe ocurrir a toda costa. Consecuentemente, ni la orientación progresista o neoliberal, ni el alza de los precios de las materias primas son condiciones para su mantenimiento. Esta perspectiva coloca las preocupaciones ecológicas en el centro de análisis, junto con la necesidad de ampliar nuestra imaginación política y económica hacia visiones más sostenibles y menos antropocéntricas de la vida económica y social.

Considerando la estrecha relación entre la extracción de recursos y las instituciones de desarrollo, un trabajo previo (Merino, 2020b) distinguió cuatro escalas de análisis: El neoextractivismo como un paradigma de desarrollo, las estrategias de desarrollo neoliberales y post-neoliberales, las herramientas de desarrollo, y los discursos de desarrollo. Conceptualizar el neoextractivismo como paradigma de desarrollo significa superar la distinción común entre extractivismo progresista o 'neo-extractivismo' y el extractivismo 'neoliberal', que se refiere a experiencias políticas concretas (por ejemplo, el supuesto neoextractivismo de Ecuador y Bolivia versus el extractivismo neoliberal de Perú y Colombia) (Brand et al., 2016). El neo-extractivismo es un paradigma de desarrollo caracterizado por ser el motor económico de todos los regímenes nacionales integrados en el mercado global de productos básicos. Este paradigma opera a través de estructuras jurídicas y políticas y de reglas generales nacionales y globales que gobiernan la extracción de recursos.

La segunda escala se refiere a las estrategias de desarrollo que responden tanto al desarrollo económico ortodoxo neoliberal como al neoestructuralismo post-neoliberal (Gudynas, 2016); estrategias que proporcionan reglas para la redistribución del ingreso, el mejoramiento de la productividad, la inclusión social y el reconocimiento cultural. Esta escala se refiere a diversas estrategias de desarrollo que se pueden agrupar en macroeconómicas/economía inclusiva, y sociocultural. Las primeras incluyen, a nivel macro, políticas para fomentar el crecimiento económico, la propiedad estatal, la privatización de actividades extractivas, entre otras; a nivel micro, se refiere a las

estrategias para mejorar las condiciones de vida de las comunidades. Por su parte, las estrategias socioculturales se refieren al derecho a la participación de los grupos sociales, al reconocimiento de los derechos culturales de pueblos indígenas y minorías, entre otros. Las estrategias económicas macroeconómicas/inclusivas hacen del Estado un Estado desarrollista 'post-neoliberal' o un Estado neoliberal con provisiones sociales (neoliberalismo inclusivo), mientras que los diferentes grados de estrategias socioculturales hacen que el Estado sea multicultural o plurinacional.

La tercera escala hace referencia a las herramientas de desarrollo o lo que Gudynas (2016) llama «arreglos instrumentales» dentro de una variedad específica de desarrollo. Estos incluyen políticas, planes, procedimientos y regulaciones específicas con disposiciones generales sobre la 'participación'. Por lo tanto, algunas regulaciones podrían implementarse de manera similar en países con diferentes estrategias de desarrollo. Por ejemplo, el derecho de los pueblos indígenas a la consulta previa —y a la participación en las decisiones estatales que puedan afectar sus derechos colectivos— es implementado tanto por los regímenes neoliberales como por los post-neoliberales. No obstante, las estrategias clave de desarrollo con sus herramientas específicas configuran la identidad política, económica y sociocultural de cada Estado. Por ejemplo, Ecuador y Bolivia son considerados Estados post-neoliberales y plurinacionales, mientras que Colombia y Perú son considerados regímenes neoliberales inclusivos y multiculturales.

La última escala de análisis se refiere a los discursos del desarrollo. Esto implica el uso instrumental, por parte de los gobiernos, de diferentes etiquetas (desarrollo sostenible, desarrollo humano, Buen vivir, etc.) en declaraciones y políticas con el objetivo de legitimar sus estrategias y, en última instancia, el paradigma del desarrollo del neoextractivismo.

4. El argumento: Colonialidad del Derecho y la autodeterminación indígena

El argumento general del libro más influyente sobre política indígena en América Latina de las últimas dos décadas (Yashar, 2005: 282) es que las instituciones y acciones estatales configuran profundamente las políticas identitarias, en la medida en que buscan forjar ciudadanos, definir los términos

de la intermediación de intereses, y canalizar la expresión de la identidad en instituciones y territorios particulares. El argumento general del presente libro es el opuesto: La política indígena de autodeterminación moldea profundamente las estructuras estatales en su intento de forjar una nueva ciudadanía plurinacional, redefine los términos de la distribución del poder y busca reinventar las instituciones y territorios.

Este argumento no propone una relación determinista entre la política indígena y la transformación del Estado; más bien, como en la discusión anterior sobre la construcción de la nación y del Estado, busca resaltar la compleja interrelación entre política y políticas públicas: ¿Cómo se transforman y evolucionan relacionalmente entre sí? Ciertamente, las políticas e instituciones estatales en América Latina han impuesto identidades a los pueblos indígenas y han institucionalizado una versión particular de la autonomía indígena en la era corporativista (1950-1980), que se han debilitado con el surgimiento del régimen de la ciudadanía neoliberal (Yashar, 2005). No obstante, estos procesos no se desencadenan simplemente por decisiones gubernamentales de arriba hacia abajo que crearon nuevas oportunidades para el activismo de los pueblos indígenas. Ellos respondieron a luchas históricas por sus derechos territoriales y por la autodeterminación. La legislación pro-indígena siempre ha respondido a la necesidad de hacer frente a las grandes movilizaciones indígenas en toda la región. Tales movilizaciones son procesos constantes de contestación, apropiación y desborde de las leyes y las instituciones, en lugar de ser solo el simple resultado de un tipo particular de arreglo institucional.

Esto es particularmente importante porque los pueblos indígenas utilizan las instituciones actuales (los derechos humanos, la consulta previa, la participación, la propiedad colectiva, etc.), de modo similar a como usaban en el pasado los arreglos comunales reconocidos por autoridades coloniales para defender sus culturas y bases sociales. Como han destacado los académicos del movimiento Derecho y colonialismo, el Derecho no fue un mero mecanismo de control e imposición sino también un espacio de contestación (Fitzpatrick, 1990; Feliz, 1992; Comaroff, 2006). Pero, hoy, esta contestación no implica necesariamente un proceso previo de adecuación de la legalidad formal. Los pueblos indígenas históricamente han estado obligados a acomodarse, adaptarse y usar instituciones jurídicas y políticas trasplantadas, pero con el reconocimiento de la autodeterminación y los arreglos plurinacionales, están cuestionando el racismo como el pilar constitutivo original de

la sociedad post-colonial (Comaroff, 2006). Las naciones indígenas también están desafiando la suposición de que, en vez de reinventar el Estado, deben acomodar su sistema legal y político en la parte inferior de las jerarquías jurídicas y políticas.

En lugar de canalizar sus aspiraciones políticas y buscar la 'inclusión social' a través de instituciones formales, la política indígena trasciende las instituciones económicas y políticas clave del Estado-nación. En términos analíticos, estas disputas políticas no son simplemente «desafíos posliberales» (Yashar, 2005); más bien, implican cuestionar la imaginación de la soberanía nacional y la economía política de la extracción de recursos, tanto en los regímenes liberales como en los no liberales.

En este contexto, la pregunta '¿cuál es el sentido y las implicaciones de las luchas indígenas por los derechos territoriales en América Latina, en relación con la soberanía estatal?' tiene por respuesta, que las luchas indígenas por los derechos territoriales expresan un ímpetu histórico para reimaginar la nación. Es decir, son luchas por la autodeterminación cuya principal implicación es la transformación del Estado hacia la plurinacionalidad, donde la soberanía es compartida entre las diferentes naciones que conforman el Estado.

Al argumentar que las luchas indígenas son luchas por la autodeterminación, este libro cuestiona la habitual visión de concebir a las políticas indígenas como políticas multiculturales para la inclusión social dentro de las instituciones liberales y económicas. La autodeterminación multicultural despliega arreglos inclusivos tales como programas sociales, derechos de propiedad, acceso al crédito, etc. Esto significa que la oposición a los proyectos estatales de desarrollo o industrias extractivas se maneja a través de la incorporación de las necesidades materiales de estos pueblos dentro de estos proyectos o mediante la marginación o represión de las protestas sociales. Esta es una paradoja de inclusión/ exclusión porque los pueblos indígenas están sujetos a la traducción de sus demandas dentro de algunas limitadas reformas destinadas a legitimar las estructuras extractivas actuales, o porque los pueblos indígenas están, por la fuerza, abiertamente excluidos del gobierno estatal, supuestamente en nombre del 'interés nacional'. Al reimaginar la nación, los movimientos indígenas avanzan en una política de autodeterminación que propone una nueva distribución del poder sobre el territorio, con una nueva legalidad y marco institucional subvirtiendo así el actual imaginario nacional.

Cuando este libro argumenta que la principal implicancia de la política por la autodeterminación es la transformación del Estado hacia un Estado plurinacional, se cuestiona aquellas perspectivas que conciben a la plurinacionalidad como un proyecto utópico y místico en las 'sociedades mestizas' (como en Perú) o como resultado final de procesos post-neoliberales (como en Bolivia y Ecuador). La plurinacionalidad es un modelo de Estado en construcción, es decir, un proceso político que emerge desde abajo en toda América Latina. Este proceso es difícil de concretar tanto en las experiencias neoliberales como post-neoliberales, porque el extractivismo sigue siendo la base económica del Estado pues la mayoría de las élites gobernantes comparten imaginarios raciales y todos los países apelan al 'interés nacional' como expresión de su soberanía subyacente sobre los territorios indígenas. Estos son factores fundacionales que refuerzan las estructuras clásicas del Estado-nación; sin embargo, las tensiones y conflictos en torno a ellos muestran que la lucha por la forma estatal y la idea de nación es hoy más relevante que nunca.

El subtítulo de este libro, «Reimaginar la nación, reinventar el Estado», sugiere que las luchas indígenas buscan forjar una nueva imaginación política en la que los pueblos indígenas sean naciones organizadas con derechos territoriales, en vez de minorías étnicas organizadas como comunidades con títulos de propiedad. En lugar de incorporar las aspiraciones indígenas a través de disposiciones multiculturales, este nuevo modelo estatal trata de reconocer la autodeterminación histórica de las naciones indígenas como un derecho político y, en consecuencia, como el marco para una nueva distribución del poder dentro de las estructuras estatales y sociales.

5. Metodología y resumen de los capítulos

Este libro desarrolla una metodología cualitativa cuyos métodos cualitativos y estrategias para la recolección de datos incluyen análisis comparativos de estudios de casos, análisis documental, entrevistas semi-estructuradas, observación participante y etnografía dentro de las entidades estatales y organizaciones indígenas, todo bajo el enfoque metodológico de investigación-acción y los principios éticos de consentimiento informado y confidencialidad.

Los casos

El libro se centra en Perú, Bolivia y Ecuador, tres países que comparten elementos estructurales comunes a pesar de sus diferentes trayectorias ideológicas durante las últimas dos décadas. Los tres comparten un legado colonial de luchas indígenas contra el despojo estatal de territorios y medios de vida, una profunda dependencia económica de la explotación de recursos naturales (especialmente minería, petróleo y gas), instituciones similares de gobernanza extractiva y una economía nacional sumamente frágil dependiente del mercado global de materias primas (Bebbington y Bury, 2013; Gudynas, 2015). También enfrentan el dilema de apoyar el desarrollo social basado en los ingresos de las actividades extractivas, lo que genera conflictos socioambientales, o implementar arreglos no extractivos e innovadores para apoyar el desarrollo social a mediano y largo plazo, mientras se afecta a la economía a corto plazo (Rival et al., 2015).

En Perú, el último censo (INEI, 2018) encontró que el 25% de la población se autodefine de origen indígena, con la gran mayoría (22,3% de la población total) identificándose como quechua, seguida por aimara (2,4%) y nativo amazónico (0,3%). No obstante, la mayoría de los pueblos indígenas reconocidos por la Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas (Ministerio de Cultura, 2018) son amazónicos (51 pueblos amazónicos y solo 4 andinos). En el ordenamiento jurídico peruano no existe el reconocimiento de «naciones indígenas», aunque regulaciones recientes han utilizado el término «pueblos indígenas». La Constitución política, vigente desde 1993, utiliza las denominaciones «comunidades campesinas» y «comunidades nativas». La mayoría de estas comunidades están ubicadas cerca o dentro de concesiones petroleras y mineras. En 2017, las principales exportaciones del país fueron de cobre (27%), oro (16%), petróleo (5,6%) y zinc (4,7%) (MIT, 2019).

En Ecuador, la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (Senplades, 2017) afirma que la población indígena es poco más del 8% del total de la población, los afroecuatorianos son alrededor del 4,3%, y los montubios son 3,8%. [4] La Constitución Política de 2008 utiliza la denominación «comunidades

4 Los montubios son un grupo cultural asentado en la costa, organizado y autoidentificado como montubios, con características ancestrales propias que responden a un complejo proceso histórico de adaptación y transformaciones étnicas, interregionales y socioculturales entre indígenas, negros y blancos (Decreto Ejecutivo 1394/2001).

indígenas, pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianos y montubios». El Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 reconoce la existencia de 14 nacionalidades indígenas. Al igual que en Perú, ellos habitan zonas amazónicas y andinas donde existen concesiones mineras y petroleras. Los principales productos de exportación de Ecuador son el petróleo crudo (29%), el petróleo refinado (3,9%) y el oro (0,87%) (MIT, 2019).

En Bolivia, el último censo nacional (2012/informe 2016) encontró que el 47,7% de la población pertenece a una nación indígena, la mayoría de ellos Quechua o Aymara. La Constitución Política de Bolivia de 2009 utiliza la noción de «pueblos y naciones indígenas originarios campesinos» y reconoce 36 en total. Estos pueblos indígenas, como en Perú y Ecuador, viven cerca de áreas de explotación de recursos. Las principales exportaciones bolivianas corresponden a gas de petróleo (32,3%), mineral de zinc (17,1%), mineral de metales preciosos (5,58%) y oro (12,4%) (MIT, 2019).

La investigación incluyó análisis documental de leyes, políticas, informes y decisiones administrativas y judiciales en estos tres países, así como el examen de declaraciones políticas, artículos periodísticos y entrevistas públicas a personalidades clave, funcionarios públicos, líderes indígenas y activistas ambientales. Sobre la base de este análisis, el libro compara y discute los procesos de reforma estatal a través de estos tres países.

Entrevistas y etnografía

El trabajo etnográfico para esta investigación se centró en el Perú debido a la necesidad de explorar un caso que, a menudo, es ignorado cuando se estudia la política indígena y las políticas estatales por el reconocimiento de los derechos indígenas en la región. La importancia del análisis del caso peruano descansa en la rica historia de resistencia indígena del país, el profundo desarrollo de las industrias extractivas y el aparente compromiso con el reconocimiento de los derechos indígenas.

La observación participante y la etnografía con organizaciones indígenas involucraron un trabajo de campo realizado en el norte de la Amazonía peruana y en Lima, entre los años 2012-2013 y 2016-2018, el cual incluyó un aproximado de 60 entrevistas semiestructuradas con líderes indígenas locales, regionales y nacionales, en su mayoría de los pueblos Awajún y Wampis. Escogí a actores de estos pueblos como mis principales informantes porque

han defendido fuertemente su territorio a lo largo de la historia peruana, y porque habitan comunidades nativas y centros poblados [5] en los departamentos de Loreto, Amazonas, San Martín y Cajamarca, donde han surgido tensiones en torno al desarrollo extractivo en la última década.

Los pueblos Awajún y Wampis son pueblos ancestrales de la familia etnolingüística jíbaro (junto con los pueblos Shiwiar y Achuar), con poblaciones de alrededor de 55 366 y 10 000 personas, respectivamente (Ministerio de Cultura, 2018).

Los Awajún representan el segundo grupo indígena amazónico más poblado después de los Asháninkas. El Viceministerio de Interculturalidad (2020) afirma que «Los awajún tienen una fuerte autoidentificación étnica, lo que les permite tener una mayor cohesión social interna para establecer su posición frente a influencias externas.» Se realizaron algunas entrevistas etnográficas dentro de las comunidades nativas awajún de Yamayaca y Nazaret en la Amazonía Norte (Distrito de Imaza, Amazonas).

Esta investigación también incluyó mi participación en foros y mesas redondas organizadas por la nación Wampis, y observación participante como asesor legal por tres meses en la sede central en Lima de la organización indígena más importante en el país, la Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep). Aidesep fue creada en 1979 y ahora posee 9 oficinas regionales y 109 federaciones locales que representan 1 809 comunidades nativas. Es miembro fundador de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (Coica), formada en 1984 por organizaciones de los nueve países amazónicos. Aidesep y Coica han influido en la agenda de organismos internacionales como la OIT, ONU, el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) (Hughes, 2010). La investigación también involucró entrevistas con organizaciones de la sociedad civil y activistas internacionales familiarizados con los procesos políticos en Bolivia y Ecuador.

La observación participante y la etnografía dentro de las oficinas estatales

5 Los centros poblados son pequeñas aldeas reconocidas legalmente, creadas por inmigrantes mestizos y fomentada por el Estado para colonizar la Amazonía. En estos centros, los residentes mestizos e indígenas suelen convivir sin conflicto. Sin embargo, estos últimos se quejan porque alegan que mestizos se aprovechan de su posición de comerciantes y distribuidores de bienes comerciales. También culpan a los mestizos por la introducción de la prostitución y el alcoholismo.

incluyeron 30 entrevistas semi-estructuradas con altos funcionarios realizadas entre el 2012 y 2013, y etnografía del Estado peruano entre el 2013 al 2016. La literatura sobre etnografía estatal afirma que, más que ser entidades preconstituidas, los Estados se reproducen a través de prácticas cotidianas, encuentros y representación cultural; ellos son lugares poderosos de producción simbólica y cultural (Sharma y Gupta, 2006). Esta literatura sugiere ir más allá del análisis institucional a nivel macro para examinar las prácticas y encuentros sociales y burocráticos. La etnografía de esta investigación comenzó con el involucramiento del autor en oficinas gubernamentales, primero como investigador y, luego como funcionario público en organismos encargados del desarrollo nacional y la protección del medio ambiente: El Centro Nacional de Planeamiento Estratégico (Ceplan), [6] el Organismo de Evaluación y Fiscalización Ambiental (OEFA), y el Servicio Nacional de Certificación Ambiental para las Inversiones Sostenibles (Senace). [7] Otro actor relevante en esta investigación fue el Viceministerio de Interculturalidad, unidad orgánica del Ministerio de Cultura, que es responsable de promover los derechos indígenas y el enfoque intercultural en las políticas públicas. La investigación se centró en las prácticas e ideologías del día a día dentro de las oficinas gubernamentales, pero también consideró la importancia de estructuras institucionales y socioeconómicas más amplias donde las actividades estatales tienen lugar.

Debido a que el trabajo de campo involucró etnografía con comunidades

6 El Ceplan fue creado en 2008 como un organismo adscrito a la Presidencia del Consejo de Ministros (PCM). Es responsable de formular el Plan de Desarrollo Nacional y supervisar el proceso de planificación estratégica para todas las entidades públicas. La PCM es una especie de supraministerio que coordina y supervisa todo el sector público. Si bien el Ceplan depende de la PCM, en la práctica también depende del Ministerio de Economía y Finanzas (MEF), responsable de la política fiscal, las finanzas, la deuda, el presupuesto, el tesoro público, y de definir los objetivos macroeconómicos.

7 El OEFA (creado en 2009) y el Senace (creado en 2011) son entidades adscritas al Ministerio del Ambiente (Minam). El Senace aprueba los estudios de impacto ambiental para proyectos extractivos y de infraestructura que pueden tener altos impactos ambientales, y el OEFA supervisa y sanciona a aquellas empresas que no cumplan sus obligaciones ambientales. Estas instituciones se coordinan con los llamados 'sectores públicos productivos' (como el Ministerio de Energía y Minas y el Ministerio de Agricultura, entre otros) porque estos sectores están transfiriendo sus responsabilidades para la certificación y fiscalización ambiental al Senace y al OEFA, respectivamente.

indígenas, organizaciones indígenas y oficinas estatales en Perú, estaba consciente de que tenía varias identidades: Etnógrafo activista durante mi viaje a la Amazonía, académico-activista durante mis encuentros con activistas y organizaciones indígenas, e investigador de política profesional durante mi etnografía dentro de las oficinas estatales.

Estas identidades diferentes o situadas me permitieron obtener acceso a información y conocimiento que de otro modo hubiera sido imposible de obtener. Pero también me hicieron cuestionar mi posición dentro de las estructuras de poder en el Estado y la sociedad y me obligaron a diferenciar entre mis aspiraciones políticas y mi análisis académico.

Los procesos sociales son una serie de viajes personales. Mis identidades diferentes o situadas me hicieron reflexionar sobre la construcción de mi propia identidad como un mestizo. Soy un mestizo peruano que crecí en Lima en una familia humilde de clase media; mis padres eran migrantes pobres y mis abuelos eran aldeanos descendientes de quechuas de los Andes. La colonialidad es tan intensa en el Perú que muchos migrantes ocultan sus raíces indígenas al negarse a hablar en su lengua materna o realizar prácticas culturales. Acciones e ideas simples, como elegir un nombre anglosajón para sus hijos (como «Roger») o el deseo de los padres de que sus hijos se casen con personas blancas para 'mejorar la raza' son expresiones de este proceso. Estas y otras prácticas están presentes en el hogar, en la escuela, en el barrio y en la sociedad en general, manteniéndose activas hoy en toda la lógica de organización social. En otras palabras, la colonialidad no solo es visible en los enfrentamientos entre movimientos indígenas, empresas y oficinas estatales, existe en todos los espacios de la sociedad y del Estado.

No obstante, a lo largo de este libro no propongo una aspiración personal o una agenda política, más bien, describo e interpreto un proceso social de construcción plurinacional desde el punto de vista de alguien que se ubica entre la política informal de la arena social y la operación formal de las instituciones estatales.

Esquema de los capítulos

El Capítulo 2: «Reimaginar el Estado-nación: Los pueblos indígenas y la construcción del plurinacionalismo en Bolivia y Ecuador», explora los procesos sociales y políticos contenciosos en la construcción de un nuevo modelo de

Estado plurinacional en Bolivia y Ecuador. Basado en un análisis detallado de las declaraciones públicas de las autoridades nacionales, las organizaciones indígenas y los líderes indígenas, así como un escrutinio minucioso de las leyes, políticas, regulaciones y planes de desarrollo, este capítulo explora los significados contrapuestos del nacionalismo desde las bases y desde los centros de poder estatales, y explora los desafíos y posibilidades para la implementación de Estados plurinacionales.

El Capítulo 3: «¿Plurinacionalismo emergente? Desarrollo extractivista y levantamientos indígenas en el Perú», explora la lucha por la autodeterminación promovida por los movimientos indígenas en Perú. Sobre la base de una etnografía de las organizaciones y comunidades indígenas y una etnografía del Estado, entrevistas en profundidad a líderes indígenas y autoridades públicas nacionales, y análisis de leyes, reglamentos, políticas y planes, este capítulo explora el significado del Baguazo y otros procesos sociales destinados a implementar la autodeterminación indígena frente al Estado-nación. Al hacerlo, evalúa las posibilidades y desafíos de las luchas cotidianas por el plurinacionalismo en el Perú.

El Capítulo 4: «Luchas locales/utopías globales», reflexiona sobre los análisis previos para explorar cómo las luchas indígenas por la autodeterminación nos obligan a repensar ideas dominantes actuales sobre los encuentros políticos, caminos de desarrollo y marcos constitucionales. Explorando las dinámicas locales y globales de la política indígena, el significado de Buen Vivir y la descolonización del constitucionalismo, el capítulo propone nuevos caminos para comprender y profundizar en el estudio de la autodeterminación indígena.

2. Reimaginando el Estado-nación

Los pueblos indígenas y la construcción del plurinacionalismo en Bolivia y Ecuador

Las primeras constituciones políticas del Perú (1826), Bolivia (1826) y Ecuador (1930) distinguían entre peruanos, bolivianos y ecuatorianos (los nacidos en el territorio de la república en cuestión) y ciudadanos (los que además sabían leer, escribir y trabajar sin sujeción a los demás). Si bien esta distinción fundacional entre nacionalidad y ciudadanía fue formalmente abolida por el Estado corporativista de los años cincuenta y sesenta, se mantuvo en la práctica porque, en las décadas posteriores, las élites aún consideraban a los pueblos indígenas como personas inferiores que debían ser asimiladas (Dunkerley, 2007). Esto explica por qué los movimientos indígenas de la región aún buscan refundar el Estado-nación y transformar su estructura hacia un Estado plurinacional.

Este capítulo explora las dinámicas nacionales e internacionales de construcción del Estado plurinacional en Bolivia y Ecuador, dos países que han institucionalizado un Estado plurinacional en sus Constituciones Políticas respondiendo a las demandas de los pueblos indígenas. La plurinacionalidad, desde las perspectivas indígenas, difiere del multiculturalismo en forma y fondo. En términos sustantivos, el multiculturalismo describe una sociedad en la que un colectivo cultural dominante coexiste con minorías culturales bajo el principio liberal de tolerancia, mientras que el plurinacionalismo describe la existencia e interacciones de múltiples naciones dentro de un territorio en un proceso que busca superar los patrones coloniales en las estructuras jurídicas, políticas y sociales. En términos formales, el Estado en el primer caso es un Estado liberal reformado que reconoce los derechos de las minorías para las comunidades culturales; en el segundo caso, el Estado se transforma estructuralmente en un Estado plurinacional que reconoce a las naciones indígenas y sus derechos territoriales.

Mientras que la plurinacionalidad es el nuevo arreglo político para la gobernanza multinivel en Bolivia y Ecuador, el Buen vivir es el principio so-

cioeconómico que guía su camino de desarrollo. El Buen vivir tiene sus raíces en las cosmologías indígenas andinas (particularmente de los pueblos indígenas quechua y aymara de Bolivia, Ecuador, y Perú), y es producto de la formulación en términos de política pública de visiones indígenas alternativas de desarrollo, que priorizan la autodeterminación indígena, la sostenibilidad ambiental y la solidaridad sobre el crecimiento económico, los arreglos pro-mercado y el bienestar individual. Es la traducción al español de las frases quechua y aimara Sumac kawsay y Suma qamaña, aunque existen nociones similares entre otros pueblos indígenas en América Latina (Ñandereko en guaraní; Shiir waras en ashuar; Küme mongen en mapuche, entre otros). Todos estos conceptos, en líneas generales, convergen en la idea de vivir en plenitud, en un estado de permanente respeto, armonía y equilibrio entre el individuo, la sociedad y los ciclos de la naturaleza (Altmann, 2013; Blaser et al., 2010; Kauffman y Martín, 2014; Vanhulst y Beling, 2014; Villalba, 2013).

Con los nuevos arreglos institucionales de plurinacionalidad y Buen vivir, los Estados plurinacionales boliviano y ecuatoriano se posicionaron como post-neoliberales y post-multiculturales. Ambos enmarcan sus políticas dentro de discursos antineoliberales de redistribución económica, fuerte intervención estatal y regulación del mercado, particularmente, sobre las industrias extractivas; al mismo tiempo, proclaman que la inclusión de las naciones indígenas dentro de la gobernanza multinivel del Estado excede con creces las disposiciones meramente multiculturales de 'tolerancia' y 'respeto por las minorías culturales.

Sin embargo, la incorporación de la plurinacionalidad y el Buen vivir en los textos constitucionales, leyes, políticas y planes no ha cuestionado los fundamentos económicos y políticos del Estado-nación. El Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017 de Ecuador (actualizado como Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda Una Vida) y el Plan de Desarrollo Económico y Social en el marco del Desarrollo Integral para Vivir Bien (PDES) 2016-2020 de Bolivia, conciben el Buen vivir dentro de un Estado desarrollista, mezclando llamados simbólicos al autogobierno indígena con programas de inclusión social y el reforzamiento de la soberanía estatal sobre los recursos naturales (Merino, 2016). En última instancia, estos son intentos de armonizar las olas de movilización social con las categorías dominantes de la economía política (Gago, 2017).

En este contexto, el proceso de implementación de un Estado plurinacio-

nal aborda dos desafíos: Una economía política global y nacional de extracción de recursos; y una estructura estatal racializada que funciona como una barrera para una real implementación plurinacional. Estas limitaciones explican una tensión intrínseca en las experiencias boliviana y ecuatoriana: Por un lado, los gobiernos plurinacionales intentan unificar a la gente en torno al 'interés nacional' de desarrollar industrias extractivas; por el otro, intentan reconocer las diferencias etnopolíticas que a menudo desafían la explotación transnacional de los recursos locales. El resultado ha sido la oposición de muchas organizaciones indígenas -que pretenden ejercer la plurinacionalidad- a los proyectos extractivos y de infraestructura promovidos por el Estado. En particular, al cuestionar la idea tradicional de la soberanía sobre los recursos naturales como una prerrogativa incondicional de los Estados-nación, la política indígena ha revelado cómo esta versión de la soberanía permaneció en los diseños constitucionales y con el tiempo benefició a las élites económicas nacionales e internacionales al proteger a las inversiones extranjeras directas sobre territorios indígenas (McVeiigh y Pahuja, 2010).

Los movimientos indígenas conservan así una política de plurinacionalidad y Buen vivir desplegada en movilizaciones contra proyectos de petróleo, gas, minerales e infraestructura, manteniéndose en tensión con el modelo post-neoliberal y con el modelo formal de Estado plurinacional. En el pasado, estos movimientos utilizaron el Derecho formal para avanzar en sus demandas y, aunque los arreglos institucionales vigentes limitaron sus aspiraciones políticas, su lucha continuó hacia la expansión de los derechos indígenas.

Hoy, dado que el movimiento indígena es crucial en la producción de nuevas instituciones y regulaciones, conceptos como la plurinacionalidad y el Buen Vivir se han convertido en espacios contenciosos de apropiación y reapropiación por parte de élites gubernamentales, ecologistas y pueblos indígenas.

1. Reconstituir la nación: Fundamentos y desafíos del plurinacionalismo en Bolivia

Desde los orígenes mismos de la república, los pueblos indígenas de Bolivia imaginaron una república de indios opuesta al blanqueamiento del Estado

boliviano (Ari, 2014). Se rebelaron contra las políticas elitistas que constituyeron el Estado liberal después de la independencia; también se levantaron contra el Estado corporativista en la década de 1950 y contra el Estado neoliberal en la década de 1990, buscando 'refundar' el país (Rodríguez Veltzé, 2014). En este proceso, se apropiaron de la legalidad formal como una manera de expresar su autodeterminación. Ari (2014) explica cómo los líderes indígenas históricos desde la década de 1920 hasta principios de la década de 1970 lucharon para terminar con la segregación y la hegemonía mestiza mientras abogaban por la reinterpretación y la reelaboración de las antiguas leyes coloniales para defender los derechos indígenas. Ellos usaban leyes coloniales para articular el descontento indígena con las políticas racistas y reafirmar los derechos indígenas: Ellos usaron la legalidad colonial (leyes de indias) para expresar la legalidad indígena.

El movimiento indígena, sin embargo, no es homogéneo. En los censos nacionales de 2001 y 2012, alrededor del 62% y el 41% de la población, respectivamente, fueron identificados como pertenecientes a uno de los 36 pueblos indígenas reconocidos. [8] Entre estos pueblos, cinco son grupos dominantes: Quechua, Aymara, Guaraní, Chiquitano y Moxeno (Gussen, 2017). A pesar de la fragmentación, las organizaciones indígenas fueron cruciales para la creación del Pacto de Unidad y Compromiso, una alianza de pueblos indígenas de tierras altas y bajas, formada para apoyar el ascenso de Evo Morales a la presidencia en 2006 bajo la coalición MAS (Movimiento al Socialismo). Morales, sindicalista de raíces aymara y quechua, fue el primer presidente indígena en la historia del país. El evento se celebró como el fin de una forma particular de apartheid andino que había marginado a la mayoría de la población indígena desde la colonización española (Kohl, 2010). Bajo Morales, la operación de apropiación de formas liberales de legalidad ya no era la estrategia dominante de los pueblos indígenas; en cambio, estos pueblos fomentaron la producción de nuevos diseños jurídicos y constitucionales arraigados en las visiones indígenas de autodeterminación.

A pesar de las críticas al radicalismo, las políticas fiscales y económicas de Morales fueron moderadas, y las políticas sociales y culturales fueron celebradas por su eficacia para abordar las divisiones históricas. Al comienzo

8 El censo de 2012 sorprendió al gobierno y a los expertos porque contradecía las políticas proindígenas promulgadas por Morales al mostrar una reducción en la autoidentificación indígena. Los expertos criticaron aspectos técnicos del proceso censal (Servindi, 2012).

de su primer mandato presidencial, Morales se dirigió a la Asamblea de las Naciones Unidas el 19 de septiembre de 2006 y dijo:

> «Cuando hablamos de recuperar nuestros recursos naturales, bajo esa campaña sucia de acusaciones nos dicen que el Gobierno de Evo Morales no va a respetar la propiedad privada. Quiero decirles que en mi Gobierno se respetará la propiedad privada. Es verdad que necesitamos inversión; necesitamos socios, no patrones, no dueños de nuestros recursos naturales. Entendemos perfectamente que un país subdesarrollado necesita inversión.»

Las políticas del MAS incluyeron la expansión de los derechos indígenas y de las mujeres; la implementación de una importante reforma agraria que permitió a los pequeños propietarios controlar la mayor parte del territorio; el incremento del gasto social y de infraestructura; la renegociación de los contratos de gas y minerales con empresas transnacionales, entre otros.

Como resultado de estas políticas sociales y económicas, después de dos mandatos del MAS, se redujo la pobreza a la mitad, disminuyó la desigualdad de ingresos en un 17% y, en 2017, la tasa de crecimiento de Bolivia estuvo entre las más altas de la región (Farthing, 2019). No obstante, continuaron las tensiones entre las organizaciones indígenas y el gobierno por la implementación del proyecto plurinacional. Para entender estas tensiones, es crucial brindar un panorama histórico de las relaciones indígenas con el Estado boliviano.

Levantamientos indígenas y campesinos

El actual movimiento indígena en Bolivia se basa en la articulación entre las identidades campesina e indígena, dos categorías que la ideología nacional dominante en el poder ha usado para organizar la sociedad, y que han sido adaptadas, desafiadas o transformadas por los actores sociales (Fontana, 2014). Esta dinámica también ha tenido particularidades locales. En las tierras bajas, las identidades de los colonos campesinos y los pueblos indígenas amazónicos están más definidas que en las tierras altas, donde los grupos quechua y aymara han sido fragmentados por políticas corporativas, adop-

tando o identidades indígenas o identidades campesinas.

La forma en que estas identidades han interactuado en la historia boliviana también está directamente relacionada con los procesos de transformación del Estado. Fontana (2014) identifica cuatro etapas principales:

a La Revolución Nacional de 1952, que creó una articulación jerárquica (clase sobre etnicidad) a través de un proceso de 'campesinización' bajo una narrativa clasista;

b El surgimiento del katarismo como ideología indianista entre las décadas de 1970 y 1980;

c La fractura entre las identidades campesina e indígena y el neoindigenismo bajo las reformas neoliberales de los años 80 y 90;

d El surgimiento de Evo Morales en 2005 y el proyecto político del MAS a partir de un nuevo esfuerzo de rearticulación de clase y etnicidad.

El modelo corporativo se impuso en 1952 a través de una revolución nacionalista encabezada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) que, bajo estructuras sindicalistas, desarrolló un proyecto nacionalista tendiente a nacionalizar las minas e implementar la reforma agraria (Fontana, 2014). Esta revolución nacionalista, promovió la toma de tierras de las haciendas por los campesinos indígenas, la provisión de salud y educación como prioridades nacionales, y la organización de las comunidades campesinas como movimiento nacional. Si bien los indios, por primera vez, se integraron al Estado-nación, su acceso dependía de sus identidades campesinas, negando así las herencias indígenas. No obstante, las comunidades a menudo lograron acomodar las formas ancestrales de gobierno comunal a los nuevos arreglos institucionales (Schaefer, 2009).

La revolución del MNR abrió oportunidades para que los jóvenes indígenas —que reconocían su origen indígena como base de su identidad política— accedieran a la educación pública y así surja un grupo de intelectuales indígenas. En el momento en que surgieron gobiernos militares de derecha

para promover proyectos agroindustriales mediante el establecimiento de vínculos de clientelismo con los campesinos, estos grupos desarrollaron el katarismo, un movimiento político que honró al líder indígena del siglo XVIII Tupac Katari. La ideología katarí unificó la clase y la etnicidad, cuestionó la narrativa nacional del mestizaje y propuso una nueva narrativa anticolonial, argumentando a favor del reconocimiento de la cultura y la historia indígena y la necesidad de construir un movimiento campesino autónomo. Sus partidarios ganaron el control de los sindicatos locales y en la década de 1970 se convirtieron en la fuerza principal de la movilización de los campesinos contra el gobierno militar de Hugo Bánzer (Fontana, 2014; Schaefer, 2009).

Después del giro de Bolivia hacia la democracia, los kataristas influyeron en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (Csutcb), fundada en 1979 para representar a todo el campesinado boliviano (Schaefer, 2009). En 1983, la Csutcb formuló expresamente y por primera vez el concepto de plurinacionalismo como tesis política, cuyo significado es el reconocimiento constitucional de las naciones indígenas y el autogobierno como condición para la descolonización (Rivera, 1986; Cruz Rodríguez, 2012). En ese año, el Comité Ejecutivo de la Csutcb proclamó:

> *«Los actuales dirigentes estamos convencidos que no aceptamos ni aceptaremos cualquier reduccionismo clasista convirtiéndonos sólo en "campesinos". Tampoco aceptamos ni aceptaremos cualquier reduccionismo etnicista que convierta nuestra lucha a un confrontamiento de "indios" contra "blancos". Somos herederos de grandes civilizaciones. También somos herederos de una permanente lucha contra cualquier explotación y opresión. Queremos ser libres en una sociedad sin explotación ni opresión organizada en un Estado plurinacional que desarrolla nuestras culturas y auténticas formas de gobierno propio.»*
>
> (Citado en Rivera, 1986: 229)

En los años siguientes, sin embargo, los movimientos kataríes no lograron construir un proyecto nacional, principalmente por divisiones internas y debilidades institucionales dentro de las organizaciones (Rivera, 1986). A mediados de la década de 1980, la dirección de la Csutcb se distanció de su ins-

piración katarí y alentó el surgimiento del movimiento cocalero (formado por cultivadores de coca). La relevancia del katarismo, sin embargo, se basa en su propuesta de coidentidad étnico-clasista o lo que Rivera (1986) denomina «complementación dialéctica» de memorias largas y cortas (luchas anticoloniales por la revalorización de un orden étnico prehispánico y luchas revolucionarias sindicalistas de las milicias campesinas a partir de 1952).

La hegemonía neoliberal (1985-2005) surgió después de un breve período del gobierno democrático de izquierda a principios de los años ochenta. El Estado neoliberal expresó una «democracia pactada» entre partidos de derecha, instituciones financieras internacionales amigas y élites bolivianas (Webber, 2005). No obstante, abrió un espacio para un ascenso neoindigenista, a través de un conjunto de leyes y políticas multiculturales, incluyendo: La Ley de Participación Popular de 1995, que introdujo una distinción formal entre comunidades indígenas y campesinas, la Ley 1715 de 1996, la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria, que legalizó las tierras comunales de origen (TCOs) como áreas asignadas sobre una base étnica; y la Ley de Reforma Educativa de 1994, que promovió la enseñanza de las lenguas y la cultura indígenas. En general, la Constitución de 1994 reconoció el carácter multiétnico y pluricultural de la sociedad boliviana, otorgando algunos derechos políticos a los grupos indígenas. También impulsó un proceso de descentralización del Estado, que implicó la redistribución de recursos económicos de los nueve departamentos del país a cientos de municipios. Esta Constitución permitió que aquellas áreas con un gran número de indígenas se convirtieran en distritos municipales indígenas organizados conforme a sus propias costumbres, aunque todavía estaban sujetos a procesos de toma de decisiones estatales de arriba hacia abajo (Galindo, 2010).

Estas reformas multiculturales, apoyadas por las agencias de cooperación internacional, desencadenaron un proceso de etnización de la política y de las estrategias de desarrollo (Fontana, 2014). Además, durante este momento multicultural neoliberal surgió la Central Indígena del Oriente de Bolivia (Cidob) en la región amazónica. Esta organización fue visible como un movimiento explícitamente indígena después de una marcha histórica en 1990, sin ninguno de los aspectos clasistas comunes de otras organizaciones indígenas (Farthing, 2019).

La administración del MAS: Fusionando proyectos post multiculturales y post-neoliberales

El neoliberalismo entró en crisis con el surgimiento de una nueva articulación indígena de izquierda de tierras altas y bajas (Webber, 2005), que protestaban contra la gestión privada de los servicios públicos en lo que se ha denominado la 'Guerra del agua' (diciembre de 1999–abril de 2000) y la 'Guerra del gas' (septiembre- octubre de 2003). En la campaña electoral de 2005, Morales y el MAS canalizaron las demandas de los manifestantes, articulando un discurso antineoliberal y antiimperialista, apelando ampliamente a los sectores pobres, indígenas y populares. El reto era equilibrar estas diferentes agendas. El mensaje populista apelaba a la Revolución de 1952 y a la centralidad del Estado en la economía al formular la idea de redistribuir las ganancias de las empresas transnacionales a favor del pueblo boliviano. El proyecto de izquierda se centró en las demandas de clase y de trabajo, y el proyecto indígena expresó reclamos indígenas de autonomía y control territorial (Farthing, 2019; Postero, 2017).

Las agendas populista e izquierdista convergieron en un proyecto post-neoliberal, en el que la soberanía del gas fue central. La soberanía gasífera fue la expresión de la lucha contra el poder de las empresas transnacionales y su objetivo era reducir la pobreza y la desigualdad mediante el financiamiento de programas sociales con los ingresos de las industrias nacionales, en particular, las del sector de hidrocarburos. Este sector ha sido, de hecho, muy conflictivo en la historia boliviana. En 1921, la Standard Oil Company de Nueva Jersey (ahora ExxonMobil) adquirió todas las concesiones para la exploración de petróleo, pero el gobierno no logró obtener impuestos significativos de sus operaciones. Esta situación y la crisis producida por la derrota boliviana en la Guerra del Chaco sirvieron para justificar la nacionalización del sector en 1936 y la creación de una empresa petrolera estatal, Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB). En 1985, Bolivia redujo el papel de YPFB para cumplir con los requerimientos del Fondo Monetario Internacional. Como consecuencia de la falta de financiamiento, YPFB disminuyó su capacidad productiva y fue acusada de ineficiencia y corrupción. Esta fue la justificación para la implementación de políticas neoliberales en la década de 1990 bajo el presidente Sánchez de Lozada. Estas políticas desencadenaron la Guerra del Gas en 2003, cuando el gobierno intentó exportar gas natural

licuado a los Estados Unidos a través de un puerto chileno. Las protestas llevaron a la caída de Sánchez de Lozada y a un referéndum sobre el sector de hidrocarburos organizado por el vicepresidente Carlos Mesa. Los bolivianos votaron por nacionalizar el sector, recapitalizar YPFB y aumentar los impuestos a las empresas transnacionales. Al no poder implementar estas reformas, Mesa renunció en junio de 2005 y seis meses después, Evo Morales fue elegido (Perreault y Valdivia, 2010; Kaup, 2010).

El hecho de que Morales asumiera la presidencia en un momento de estabilidad macroeconómica debido a la alta demanda mundial de gas natural lo ayudó a proclamar la 'nacionalización' del sector de hidrocarburos como el eje de su estrategia de desarrollo económico (Kohl, 2010; Kaup, 2010; Perreault y Valdivia, 2010). En su discurso inaugural como presidente en enero de 2006, dijo:

> «Con seguridad el movimiento indígena originario, así como nuestros antepasados soñaron recuperar el territorio […] no quisiéramos que Bolivia, su gobierno, sus equipos económicos vayan a pedir limosna de Estados Unidos, de Europa o de Asia. Quisiera que esto se termine, y para que termine eso estamos en la obligación de nacionalizar nuestros recursos naturales. El nuevo régimen económico de nuestra Bolivia debe ser fundamentalmente los recursos naturales. Eso pasará por la Asamblea Constituyente».
>
> (Morales, 2006)

El verdadero significado de la nacionalización de la producción de gas natural en 2007 (Decreto Supremo 28701) no fue la expropiación de activos sino la renegociación de contratos con el objetivo de aumentar la propiedad estatal y la tributación (Grugel y Riggirozzi, 2012; Kohl, 2010; Radhuber, 2012). La economía política boliviana se basó en nuevas regulaciones del mercado y alianzas estratégicas en lugar de eliminar cualquier fuerza de mercado internacional sobre los recursos naturales bolivianos. Con esta estrategia, el sector del gas natural se convirtió en el motor económico del país. Aunque el crecimiento del PIB (6,7% en la primera mitad de 2008) se benefició de los minerales, infraestructura y servicios públicos, el sector del gas natural fue el que más contribuyó. Los ingresos totales por la producción de gas natural

aumentaron de US$2.905 millones a US$10.641 millones entre 2006 y 2010 (Radhuber, 2012). Para 2017, el gas de petróleo representaba el 32% del total de las exportaciones bolivianas (MIT, 2019).

Las operaciones de hidrocarburos también se han ampliado en la región amazónica del norte del país, lo que ha generado tensiones entre los pueblos indígenas y el gobierno. Además, las concesiones de hidrocarburos se superponen con áreas protegidas y territorios indígenas, particularmente en los departamentos de La Paz, Beni y Cochabamba (Radcliffe, 2012). Similarmente, en el Gran Chaco de Tarija, la mayor parte del Parque Nacional Aguaragüe se ha visto afectado por los contratos otorgados a Petrobras y Petroandina, que permiten la exploración y perforación. El argumento proporcionado por el gobierno a favor de estas políticas es que los recursos naturales pertenecen a la nación y que son necesarios para financiar políticas sociales para el alivio de la pobreza, como los programas de transferencias monetarias condicionadas (Bebbington, 2009; Finer et al., 2008).

Radhuber (2012) encontró que el control sobre fuentes financieras clave estaba altamente centralizado ya que los diversos impuestos y contribuciones derivados de las actividades extractivas (impuesto indirecto sobre hidrocarburos, regalías sobre gas natural, regalías sobre minería y silvicultura, y el fondo de compensación) significaban contribuciones mínimas a actividades que apoyaban directamente a las comunidades indígenas. Posteriormente, los escándalos de corrupción en la administración del Fondo de Desarrollo Indígena (Fondioc) dañaron la credibilidad del gobierno, ya que millones de dólares han desaparecido en proyectos fantasmas de desarrollo e importantes líderes indígenas han sido enviados a la cárcel (Postero, 2017; Conamaq, 2015).

Por otro lado, la administración del MAS siguió un proyecto post-multicultural al implementar un Estado plurinacional. La alianza nacional entre pueblos indígenas y campesinos durante el ascenso y consolidación de Morales se expresó en el Pacto de Unidad, que jugó un papel clave en la Asamblea Constituyente 2006-2007. El Pacto de Unidad agrupó a las tres organizaciones indígenas campesinas que apoyaron inicialmente al MAS: La Csutcb, la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia 'Bartolina Sisa' (Bartolinas) y la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (Cscib o Interculturales). Al Pacto de Unidad también se sumaron otras dos organizaciones de fuerte orientación indígena:

La Confederación Nacional de Ayllus y Markas de Qullasuyu (Conamaq) y la Cidob de tierras bajas. Estas cinco organizaciones exigían la formación de un Estado plurinacional (Farthing, 2019; Lucero, 2006). En 2005, el Pacto de Unidad ya había proclamado: "No queremos una Asamblea Constituyente sólo para parchar el sistema. La nueva Constitución Política debe reconocer —entre otros— el nuevo carácter inclusivo y plurinacional del Estado".

La nueva Constitución dotó a los poderes públicos de un carácter plurinacional, profundizando las políticas interculturales (como la educación intercultural y la salud), incorporando escaños designados en el Congreso y la Corte Suprema para los representantes indígenas, y estableciendo nuevos requisitos de idioma para los empleados estatales, entre otras medidas (Merino, 2016). También incorporó el Buen Vivir como fundamento ético de la plurinacionalidad (Larrea, 2010). A diferencia de la Constitución ecuatoriana, donde el Buen Vivir es la base para ampliar la lista de derechos fundamentales y los derechos de la naturaleza, en Bolivia, la Constitución de 2009 enfatiza la redistribución del poder y de las competencias sobre el territorio bajo el nuevo diseño plurinacional (Gudynas, 2011). De esta manera, esta nueva Constitución supera el estado multicultural establecido en la Constitución de 1994, al reemplazar el reconocimiento de los derechos sociales y culturales de los pueblos indígenas a participar en el Estado liberal unitario como minorías étnicas, por un Estado plurinacional en el que los pueblos indígenas se conciben como naciones (Galindo, 2010).

La principal característica del Estado plurinacional es, entonces, el derecho de los pueblos indígenas al autogobierno a través de la constitución de Autonomías Indígenas Originarias Campesinas (Tockman y Cameron, 2014). Esta forma de autonomía es diferente a las tierras comunales origen, creadas por la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria de 1996, que estableció un archipiélago de tierras sin autoridad política indígena ni control territorial efectivo (Gustafson, 2009). En el nuevo esquema constitucional, las autonomías territoriales no son simplemente delimitaciones administrativas con fines principalmente económicos, sino componentes políticos de la gobernanza multinivel del Estado (Valencia y Egido, 2009). Este nuevo marco legal reemplazó el término «tierra» por «territorio», como se ve al reemplazar la denominación «tierras comunales» por «Territorio Indígena Originario Campesino». Esto no fue un mero cambio semántico. El concepto de territorio fue un intento de romper una tradición jurídica histórica en la que los pueblos in-

dígenas tenían derechos de propiedad como campesinos, pero no derechos territoriales propios como naciones.

Sin embargo, la inclusión de los territorios indígenas dentro de la gobernanza multinivel del país es problemática. Bolivia está organizada geopolíticamente en nueve departamentos: Grandes unidades territoriales dirigidas por un gobernador y una asamblea departamental. Cada departamento está dividido en provincias (actualmente 112 en total), y dentro de cada provincia hay municipios (339 en total) representados por un alcalde y un Concejo Municipal. En este contexto, la Constitución y la Ley N° 031 – Ley Marco de Autonomías y Descentralización de 2010 establecen tres vías para lograr la autonomía indígena: Asegurar una mayoría mediante un referéndum para convertir los municipios existentes en Autonomías Campesinas de los Pueblos Originarios; crear autonomías indígenas regionales compuestas por dos o más municipios convertidos; y convertir los territorios indígenas. Estos procesos, sin embargo, se aplican solo a las comunidades indígenas rurales, que quizás representan la mitad de la población indígena total (Gussen, 2017). Además, los tres restringen la implementación de autonomías indígenas porque los límites de las autonomías siguen siendo los mismos de los de los municipios y territorios indígenas anteriores (Tockman y Cameron, 2014; Cruz Rodríguez, 2012). En adición a lo anterior, la Ley de Unidades Territoriales de 2013 prohíbe la creación de autonomías a partir de territorios indígenas que no sean continuos, lo que excluye muchos territorios indígenas reconocidos desde 2011.

A diferencia de las fronteras territoriales precoloniales, que demarcaban áreas mucho más grandes que los municipios contemporáneos, el Derecho restringe la constitución de autonomías indígenas a áreas relativamente pequeñas basadas en límites formales ya definidos por el Estado (Tockman y Cameron, 2014).

Adicionalmente y, a pesar del proceso en curso de transformación estructural del Estado, muchos funcionarios públicos entienden la autonomía indígena solo en términos de provisión de servicios públicos, en lugar de un control territorial real. El proceso también ha sufrido de baja implementación y falta de voluntad política. La Ley 31/2010 - Ley Marco de Autonomías y Descentralización creó el Servicio Nacional de Autonomías, que depende del Ministerio de Autonomías, al que se encomendó la prestación de asistencia técnica para la implantación de las autonomías. La primera autonomía

indígena -en el municipio de Charagua habitado por el pueblo guaraní- fue creada en 2017. Sin embargo, los residentes criticaron duramente a Morales y al gobierno por no ofrecer ni apoyo técnico, ni financiero para sus proyectos de desarrollo, por lo que siguen empobrecidos y excluidos (Reuters, 2018).

Nacionalismos en pugna

En junio de 2018, el vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, anunció que el objetivo político del gobierno del MAS era lograr la «indianización de la nación boliviana», y anunció que «los pueblos indígenas son los articuladores de la nueva hegemonía, del liderazgo intelectual, ideológico y moral.»

Sin embargo, esta articulación política es muy difícil de lograr considerando la pluralidad de los pueblos indígenas. La nueva categoría «indígena originario campesino», negociada durante la redacción de la Constitución de 2009, fue un intento de unificar a todos los actores indígenas en la coalición: Grupos indígenas orientales; el campesinado (incluido el cocalero); y la población de las tierras altas (principalmente aymara y quechua). Según el Artículo 30 de la Constitución, «Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española.» Esta narrativa compartida se convirtió en uno de los pilares para la institucionalización de un nuevo tipo de ciudadanía plurinacional (Fontana, 2014).

Sin embargo, la construcción de una hegemonía política basada en la combinación de un discurso nacionalista (en oposición al neoliberalismo) y neoindigenista (inherente al proyecto plurinacional) sufre de profundas limitaciones porque estas narrativas han producido conflictos entre las identidades campesina e indígena: Algunos campesinos no se reconocen a sí mismos como indígenas y viceversa (Fontana, 2014). Las identidades regionalistas Camba (tierra baja) y Colla (tierra alta), formadas antes del establecimiento de la república, también permanecen en tensión. Mientras que la autoidentificación Camba se basa en valores similares ('el estilo camba') e incluye a todos los habitantes de las tierras bajas, —a pesar de las diferencias en términos de clase y etnia, (los cambas de Santa Cruz difieren de los cambas amazónicos y los cambas mestizos difieren de los indígenas)—la Colla se apoya en el proyecto político de la Nación Aymara y la Nación Inca, propuesto en

la década de 1980 por la Csutcb y por el líder aymara Felipe Quispe, recién fallecido en enero de 2021 (López Pila, 2014).

A diferencia de Morales, Quispe argumentó que hay 'dos Bolivias' —la sierra (Colla) y la tierra baja (Camba)— e insistió en que esta diferenciación es más importante que la dicotomía indígena versus blanco/mestizo (López Pila, 2014). A su vez, el discurso de la autonomía está siendo apropiado por élites regionales conservadoras en Santa Cruz, quienes demandan autonomía para que sus regiones controlen los recursos de hidrocarburos y desarrollen sus propios proyectos económicos (Gustafson, 2009; Kaup, 2010; Kohl, 2010; Perreault y Valdivia, 2010). En suma, a pesar de los esfuerzos de articulación, el proyecto político inaugurado por Morales aún enfrenta tensiones arraigadas en las identidades indígena-campesina y en los regionalismos de las tierras bajas y las tierras altas. Además, la incorporación de criterios étnicos en el sistema de asignación de recursos y derechos ha complicado el mapa organizativo e identitario de la Bolivia rural (Fontana, 2014). Estas tensiones han evolucionado en un contexto en el que diferentes organizaciones indígenas y grupos sociales tienen diferentes enfoques sobre la economía política estatal de extracción de recursos y soberanía gasífera.

Si bien la promesa más revolucionaria del MAS fue transformar el Estado liberal en un modelo plurinacional donde el poder sería compartido con las naciones indígenas en la gobernanza de los recursos, en la práctica -y a pesar del uso de la retórica indigenista- el Estado mantiene la estructura clásica y dinámica de poder de un Estado-nación. La soberanía nacional todavía es invocada para justificar proyectos extractivistas y de infraestructura (Postero, 2017). De hecho, durante las negociaciones hacia un nuevo diseño constitucional, los pueblos indígenas aceptaron el dominio del Estado sobre los recursos naturales a cambio de procesos de consulta y una porción de los beneficios de ciertos proyectos (Valencia y Egido, 2009). Sin embargo, esto se volvió problemático con la implementación de políticas extractivas agresivas y debido a la falta de mecanismos adecuados de consulta (Tockman y Cameron, 2014). En efecto, a pesar de que la Constitución reiteró la necesidad de la industrialización para romper la dependencia extractivista del país (artículos 316 y 319) y proclamó la autonomía de los pueblos indígenas (artículos 1, 2, 289 y 290), el Estado continua dominando todos los recursos naturales (artículos 298, 309 y 316) y permitiendo el acceso a nuevo capital transnacional, particularmente, de empresas públicas chinas y rusas (Webber, 2011).

Además, el derecho a la consulta (artículos 11, 352 y 403) es más débil que el estándar internacional de consentimiento libre, previo e informado. En la práctica, el modelo económico extractivo no ha sido desafiado, por lo que los territorios de los pueblos indígenas permanecen constantemente amenazados (Merino, 2016; Postero, 2017).

Estas contradicciones también son evidentes en los planes nacionales de desarrollo, como el de mediano plazo el «Plan de Desarrollo Económico y Social en el marco del Desarrollo Integral para Vivir Bien (PDES) 2016 - 2020 del Estado Plurinacional de Bolivia» y el de largo plazo «Plan de Desarrollo Económico y Social 2021- 2025 Reconstruyendo la Economía para Vivir Bien, Hacia la Industrialización con Sustitución de Importaciones». Ambos planes indican que el nuevo modelo de desarrollo de Bolivia busca el Buen Vivir en armonía con la naturaleza, meta que el Estado espera alcanzar mediante la transformación de la matriz productiva nacional hacia una economía más diversificada. Sin embargo, al mismo tiempo, siguen arraigados en las visiones convencionales del desarrollo (como el desarrollo humano) y reflejan el interés continuo del Estado en profundizar las actividades extractivas mientras se relajan las regulaciones ambientales y participativas (Radcliffe, 2012).

En suma, las principales disposiciones constitucionales y proyectos económicos muestran poco compromiso real tanto con el Buen Vivir (que supuestamente es el principio que guía las acciones estatales) como con el diseño plurinacional establecido en la Constitución. En cambio, los arreglos extractivistas han reforzado la dependencia económica y las estructuras clientelistas, frustrando la implementación práctica de los derechos indígenas y la gobernanza plurinacional de los recursos.

El conflicto del Tipnis y la ruta de desarrollo de Bolivia

El régimen económico boliviano es concebido como un tipo de neoextractivismo progresista que financia políticas redistributivas con ingresos de las industrias extractivas bajo discursos de nacionalización y derechos indígenas, pero que en última instancia afecta los derechos territoriales indígenas y la sostenibilidad ambiental (Gudynas, 2011; Laing, 2015; Bebbington y Humphreys, 2011). Por ejemplo, cuando el gobierno intentó construir una carretera en el área ecológica del Territorio Indígenas y Parque Nacional Isiboro Sécure (Tipnis), Cidob demandó que se detuviera el proyecto, usando un

argumento basado en el plurinacionalismo para incorporar entendimientos plurales de desarrollo, democracia, y gestión de recursos (Laing, 2015), mientras que el gobierno argumentó que la nueva infraestructura facilitaría el 'desarrollo económico'.

El objetivo declarado de la carretera que cruza el Tipnis, financiada por el Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social de Brasil, era conectar los trópicos de Cochabamba con la frontera brasileña, fomentando el comercio con Brasil y aumentando la prosperidad de los pueblos de las tierras bajas. Los opositores argumentaron que la carretera tendría impactos ambientales graves en una región ya afectada por la ganadería, la silvicultura ilegal y los cocaleros andinos. Sin embargo, otras comunidades indígenas locales defendieron el proyecto con el argumento de que proporcionaría acceso a ciudades, mercados y servicios públicos. Esta disputa muestra cómo las narrativas nacionales de autonomía y soberanía tienen diferentes articulaciones locales dentro de las comunidades indígenas dependiendo de las demandas en competencia por la soberanía de los recursos (Postero, 2017). También refleja conflictos internos entre los grupos indígenas porque las políticas gubernamentales tienden a marginar a los pueblos indígenas de las tierras bajas, reproduciendo jerarquías coloniales de exclusión (Laing, 2015).

Como consecuencia del conflicto del Tipnis, Cidob y Conamaq comenzaron a oponerse al gobierno. En 2011, ambas organizaciones promovieron una marcha que atrajo la atención internacional debido a la fuerte represión policial en el pequeño pueblo de Chaparina. Los manifestantes recibieron un apoyo masivo cuando llegaron a La Paz, lo que llevó a Morales a declarar que el parque era un área protegida y ordenar una consulta ex-post facto en la carretera.

Sin embargo, el proceso de consulta, que fue duramente criticado por proporcionar información insuficiente a las comunidades, aprobó la carretera. En 2012, Cidob promovió una segunda marcha para protestar por el proceso de consulta en medio de desacuerdos entre las organizaciones de las tierras bajas sobre si marchar de nuevo, denuncias de cooptación de dirigentes por el MAS, la creación de organizaciones paralelas, y acusaciones del gobierno por considerar a los manifestantes como obstáculos para el desarrollo nacional (Postero, 2017). El 12 de abril de 2012, el Vicepresidente Álvaro García Linera anunció: «Pueden marchar, pero ya no tiene que ver con la carretera y el parque. Si marchan tiene que ver con otro tipo de temas que yo consi-

dero que son de carácter político […] La consulta "previa" en el Tipnis sigue en marcha en cumplimiento de la Ley 222. […] Oponerse a la consulta es oponerse a la Constitución […] Marchar contra la consulta es marchar contra la Constitución.» En una declaración conjunta, en noviembre de 2013, Cidob y Conamaq respondieron: «Después de haber impulsado y apoyado la candidatura a la presidencia del hermano indígena (Evo Morales) y consolidado la nueva Constitución Política del Estado, nos ha traicionado e incumplido la agenda, y el objetivo del pueblo indígena como es el autogobierno; […]»

En el 2013, Cidob exigió la implementación de las disposiciones constitucionales del Estado plurinacional, porque el gobierno de Morales

> «[…] se encuentra lejos de los planteamientos históricos del proceso de cambio, que tuvo y tiene en las reivindicaciones del movimiento indígena a uno de sus principales protagonistas. Por eso expresamos a todos los sectores del pueblo boliviano que nuestra lucha continua con la misma firmeza y dignidad de la marcha de 1990, exigiendo al Gobierno el respeto a la constitución política del Estado, que es el respeto al derecho de los pueblos a la consulta previa, libre e informada, respeto a nuestra justicia indígena, respeto a nuestros territorios y un desarrollo desde la visión de pueblos indígenas.»

Poco tiempo después, Cidob y Conamaq se separaron oficialmente del gobierno [9], aunque algunos miembros de ambas organizaciones permanecieron leales a Morales y ocuparon sus oficinas por la fuerza. Grupos pro-MAS recibieron fondos del gobierno mientras que las organizaciones de oposición se vieron cada vez más empobrecidas y aisladas. La Csutcb, los Interculturales y las Bartolinas continuaron apoyando al gobierno (Farthing, 2019).

Después del conflicto, la mayoría del pueblo percibió los discursos y ceremonias pro- indígenas del Estado como 'espectáculos' o actuaciones cínicas diseñadas para legitimar el poder oficial y permitir una nueva dominación

9 CIDOB y CONAMAQ participaron por separado del MAS en las elecciones generales, municipales y regionales de 2014 y 2015, con el objetivo de lograr una mayor representación indígena en el Estado y tener un mayor impacto en la formulación de políticas públicas. Sin embargo, esta táctica fracasó.

colonial de los territorios de las tierras bajas (Postero, 2017; Ranta, 2018). Manifestantes del Tipnis retrataron al Estado como un traidor inmoral de los derechos indígenas, y se retrataron ellos mismos como víctimas ecológicas de acciones estatales. Al articular su victimización, esperaban demostrar que el Estado estaba más comprometido con el desarrollo a toda costa e ignoraba los derechos de consulta y autodeterminación establecidas en la Constitución.

De esta forma, la indigenidad se convirtió en una categoría abierta. Los manifestantes se opusieron a cómo el gobierno usó nociones seleccionadas de indigeneidad autorizadas por el mismo Estado para impulsar su visión de desarrollo nacional. Usaron, en contraste, otras imágenes de indigenismo para protestar contra el Estado plurinacional extractivo. Estas diferentes actuaciones manifestaron las profundas tensiones en la sociedad boliviana (Postero, 2017). La noción de indios buenos y malos es apoyada no sólo por lógicas neoliberales sino también por el Estado boliviano como herramienta de soberanía, reforzando así a aquellos grupos indígenas que apoyan los proyectos extractivos del Estado y sancionando a quienes se oponen a ellos. Este es un tipo de «nacionalismo de recursos» (Kohl y Farthing, 2012) incrustado en la historia de la extracción de recursos, fomentado por el dominio colonial español, la élite blanca-mestiza, las corporaciones transnacionales y el Estado plurinacional bajo la promesa de implementar la justicia social basada en la redistribución. El lema político de 'liberación económica' planteado por Morales es también una expresión del nacionalismo de los recursos y busca rearticular una versión de indigeneidad como complemento de la soberanía nacional (Postero, 2017).

La construcción del plurinacionalismo se convierte entonces en un escenario para la lucha entre un Estado desarrollista y la autodeterminación de los pueblos indígenas. Mientras que el primero apela a las demandas del mercado internacional de mercancías y un discurso interno de 'soberanía sobre los recursos naturales', el segundo apela a los estándares internacionales de derechos indígenas y movilizaciones locales para exigir la constitución genuina de un Estado plurinacional (Merino, 2018). En el Foro Permanente de los Derechos Indígenas de las Naciones Unidas en 2018, Morales declaró: «En Bolivia y en América Latina, el movimiento indígena ha sido un gran defensor, no solamente de nuestras culturas, de la identidad de movimiento indígena sino de toda la nacionalidad, defendiendo los recursos naturales y ahora re-

cuperando los recursos naturales para el pueblo.» (Morales, 2018: 4). Cinco años antes, el líder indígena Félix Becerra de Conamaq (2013) había dicho:

> «Desde este momento, donde haya concesiones, los pueblos indígenas no van a permitir que entren los megaproyectos o las transnacionales hasta que resuelva el Estado cómo los pueblos indígenas queremos ser verdaderos dueños de territorio con participación del pueblo boliviano, pero queremos ser actores de nuestros recursos y otras potencialidades.»

Las perspectivas críticas sobre la construcción constitucional y la economía política nacional/internacional ayudan a develar la forma en que el discurso nacional de la 'nacionalización' de los recursos otorgados injustamente a las empresas transnacionales se basa en una especie de soberanía estatal sobre los recursos naturales que desafía el estatus quo neoliberal, pero que no desafía los legados coloniales (McCreary, 2016). Este tipo de soberanía estatal no desafía estructuras económicas transnacionales más profundas que hacen que el país dependa de (o se reacomode a) hegemonías internacionales (desde corporaciones canadienses y estadounidenses hasta chinas) y profundice internamente sus divisiones históricas (Merino, 2018).

En este contexto, las tensiones entre el gobierno boliviano y la 'comunidad internacional' entendida como un significante de las inversiones transnacionales (McVeigh y Pahuja, 2010), representan solo una dimensión —que ni siquiera es la más polémica— de las tensiones en torno a las industrias extractivas. El tema más crítico es cómo el modelo de soberanía —aún vigente y expresado en la versión oficial de la plurinacionalidad— produce subalternos plurinacionales al considerar a la autonomía indígena como una amenaza para el desarrollo (Tockman y Cameron, 2014). Las visiones decoloniales sobre la construcción constitucional permiten comprender las exclusiones internas dentro del 'tercer mundo' y cómo el control centralizado del Estado sobre los recursos naturales contradice el objetivo plurinacional de fortalecer la autodeterminación de los pueblos indígenas (Radhuber, 2012). Esto ocurre porque las profundas estructuras internacionales y nacionales permanecen arraigadas en una lógica colonial de explotación de recursos y segregación humana que limita el proyecto plurinacional, tal como lo conciben los pueblos indígenas. Las disputas locales y los usos contrahegemónicos del dere-

cho internacional por parte de los movimientos indígenas expresan una lucha (continua) por imaginar y construir un tipo diferente de soberanía estatal, en la que los pueblos indígenas tengan un poder real sobre sus territorios y medios de vida.

2. El nacionalismo petrolero y los límites del proyecto plurinacional en Ecuador

El movimiento indígena ecuatoriano es considerado uno de los más fuertes de América Latina (Yashar, 2005). Se hizo visible en la década de 1990 como parte de un ambicioso esfuerzo por resignificar la nación ecuatoriana, al articular no solo las demandas indígenas sino también las demandas de otros sectores sociales opuestos a las reformas neoliberales. El movimiento pasó de desplegar una particular lucha indígena a proponer un proyecto nacional articulado bajo el concepto de plurinacionalismo (Cruz Rodríguez, 2012). Para lograr este objetivo, además de la movilización social y la protesta, el movimiento indígena formó su propio partido, el Movimiento de Unidad Plurinacional (Pachacutik), y comenzó a participar en la competencia electoral en 1996 (Schaefer, 2009).

Aunque Pachacutik se alió polémicamente (y sin éxito) con el gobierno militar y neoliberal del presidente Lucio Gutiérrez en los primeros años del nuevo siglo, el movimiento indígena finalmente pudo influenciar en el desarrollo de reformas estatales cuando el populista mestizo y educado en el extranjero, Rafael Correa, ganó las elecciones presidenciales de 2006 para convertirse en el primer presidente abiertamente antineoliberal y proindígena de Ecuador (Schaefer, 2009; Lucero, 2008). Bajo la administración de Correa, se aprobó una nueva Constitución progresista en 2008 y los líderes indígenas se convirtieron en actores importantes en la esfera pública, algunos de ellos ocupando cargos estatales por primera vez (Huarcaya, 2014, 2015).

Sin embargo, en los últimos años, el movimiento se ha visto debilitado por la cooptación del gobierno y la fragmentación política. El presidente Correa, quien inicialmente apoyó las demandas indígenas, fue acusado de criminalizar las protestas sociales y profundizar la explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas (Martínez Novo, 2013). El proyecto político nacional sustentado en la soberanía petrolera y minera entró en tensión

con el proyecto plurinacional promovido por las organizaciones indígenas y reconocido en la Constitución Política.

Construyendo un movimiento

Los primeros esfuerzos para incorporar a los pueblos indígenas en el Estado ecuatoriano se encuentran en la Ley de Comunas de 1937, que fue un intento de homogeneizar legalmente las comunidades indígenas como pequeñas unidades político-administrativas. Posteriormente, modestas reformas agrarias corporativistas implementadas por gobiernos militares (de 1963 a 1966 y de 1972 a 1979) interrumpieron el poder de grandes terratenientes sobre las comunidades indígenas de las tierras altas (Schaefer, 2009). Estos procesos propiciaron la creación de organizaciones de base —impulsadas también por agencias de desarrollo que promovían proyectos identitarios— que luego se convirtieron en la base del movimiento indígena (Huarcaya, 2018a).

Las reformas agrarias ofrecieron a los campesinos indígenas una ventana de oportunidad para luchar por la tierra, organizarse y defenderse a sí mismos. Aunque los partidarios de izquierda enmarcaron las luchas por la tierra en términos de clase, los campesinos articularon la expropiación de las tierras de las haciendas como una victoria sobre los no indígenas, ya que fueron oprimidos como indígenas a través de prácticas discriminatorias históricas (Huarcaya, 2018a). Durante la década de 1960, la redistribución de la tierra fue la demanda central del movimiento indígena emergente en las tierras altas, que superpuso la política étnica y de clase (ver Yashar, 2005; Clark y Becker, 2007).

Después de la reforma agraria de la década de 1970, las organizaciones campesinas fueron reemplazadas por movimientos indígenas asociados a la Iglesia Católica, sindicatos y partidos socialistas y comunistas (Schaefer, 2009; Huarcaya, 2015). Estos tomaron formas independientes a través de federaciones indígenas en las regiones de las tierras altas y bajas. Ecuarunari, que se traduce como 'el despertar de los indios ecuatorianos', se creó en 1973 en los Andes ecuatorianos como una organización coordinadora de las tierras altas destinada a unificar a todos los grupos indígenas andinos. Aunque tenía raíces en la Iglesia Católica y contaba con apoyo financiero del gobierno militar de Guillermo Rodríguez Lara, fue la primera organización basada exclusivamente en la identidad indígena (Clark y Becker, 2007). Siete años des-

pués, se formó la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) en un esfuerzo por coordinar a los grupos amazónicos, como los pueblos Shuar, Quichua, Achuar, Shiwiar, Siona, Secoya, Cofan y Huaorani, y defender culturas y territorios indígenas (Yashar, 2005). Por tanto, Ecuarunari y CONFENIAE surgieron del proceso de reforma agraria de Ecuador y, en la década de 1980, ambas buscaban igualdad de acceso a los derechos a la ciudadanía y autonomía. Ambos también llevaron al desarrollo de la primera organización indígena nacional de Ecuador, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), establecida en 1986, con el objetivo de expresar un proyecto político andino-amazónico compartido de autodeterminación indígena como naciones (Huarcaya, 2015; Schaefer, 2009; Bauer, 2010). [10]

En la década de 1980, los gobiernos sucesivos promovieron reformas socioeconómicas que reemplazaron las instituciones redistributivas y corporativistas por instituciones neoliberales. Una movilización masiva de indígenas de las tierras altas en 1990 y una marcha de indígenas de las tierras bajas en 1992, en protesta por las celebraciones oficiales del 'descubrimiento' de América por parte de Colón, hicieron visibles las identidades y demandas indígenas. Ambos hechos mostraron la incapacidad del Estado para controlar a los grupos indígenas a través del clientelismo o el populismo. La principal demanda en ambas movilizaciones fue el reconocimiento territorial. Además, los manifestantes promovieron una agenda económica que incluía una propuesta de economía mixta centrada en las necesidades básicas y los mercados locales, además de una agenda política que incluía el establecimiento de una democracia consociacional que combinaría el cogobierno étnico-nacional con la autonomía indígena (30% de los escaños del Congreso Nacional reservados para delegados indígenas); representación indígena en todas las agencias gubernamentales; poder de veto sobre las políticas que afectan a los pueblos indígenas; regiones indígenas autónomas; y un sistema educativo bilingüe) (Schaefer, 2009). El objetivo general era convertir a Ecuador en un Estado plurinacional mediante una asamblea constituyente, como anunció la Conaie en 1994: «Que el Ecuador es una sociedad Plurinacional en formación

10 La Conaie sigue siendo la principal organización indígena. También la FENOCIN (Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras), que se funda en demandas de clase social, y el Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE), han ganado relevancia como organizaciones nacionales (Lucero, 2006).

y que debemos desarrollarla teniendo en cuenta los procesos de desarrollo ininterrumpidos de los Pueblos y Naciones Indígenas, por lo que propugnamos el establecimiento de un Estado Plurinacional y Pluricultural.»

Uno de los medios a través de los cuales el movimiento indígena esperaba alcanzar este objetivo fue a través de la fundación de Pachacutik, que ganó ocho escaños en el Congreso y muchos puestos en el gobierno local en 1996. Pachacutik era visto por las élites como una amenaza a la soberanía estatal, el nacionalismo mestizo y desarrollo basado en el mercado (Andolina, 2003). No obstante, contribuyó a la Constitución multicultural de 1998, que incluyó un amplio reconocimiento de los derechos indígenas sin desafiar la estructura del Estado-nación o la economía política (Schaefer, 2009).

Además de participar en la política formal, los pueblos indígenas ecuatorianos promovieron importantes levantamientos sociales en 1994, 2000, 2001 y 2006. Además, organizaron la Marcha por la Vida y el Agua en 2012 para protestar por las concesiones de tierras a empresas mineras y la privatización del agua. En estos bloqueos y levantamientos que ayudaron a destituir a tres presidentes, la Conaie combinó las demandas culturales indígenas con un discurso clasista contra el neoliberalismo, atrayendo el apoyo de toda la sociedad (Schaefer, 2009; Huarcaya, 2015).

Plurinacionalismo en Ecuador

Rafael Correa asumió la presidencia de Ecuador en enero de 2007. Las organizaciones indígenas apoyaron su agenda política, que incluía cambios constitucionales, políticas contra el libre comercio y la nacionalización de la industria petrolera de Ecuador (Martin y Wilmer, 2008). En un discurso de 2009, Rafael Correa anunció:

> «[…] es necesario que entendamos que la victoria popular no ha sido más que el primer paso de un proceso revolucionario, cuyo objetivo es la construcción de una sociedad incluyente, solidaria y equitativa. Nosotros buscamos el buen vivir, el sumak kausay, el desarrollo equitativo, el bienestar común, la libertad basada en la justicia, la paz. Precisamente para alcanzar estos objetivos a plenitud, era necesario alcanzar el poder político, para transformarlo en poder popular,

> el único capaz de cambiar las estructuras de oprobio que aún prevalecen en nuestra región. Que nadie se engañe ni caiga en veleidades: el verdadero desarrollo solo es posible con un cambio en la relación de fuerzas dentro de la sociedad.»

A pesar de los discursos pro-indígenas y disposiciones establecidas en la Constitución, el diseño constitucional relacionado con el manejo de los recursos naturales no reconoció una versión fuerte de la autodeterminación. Como resultado, la Conaie dio una 'aprobación crítica' al referéndum que ratificó la Constitución (Cruz Rodríguez, 2012). De hecho, la Conaie siempre ha visto al gobierno como oportunista, y no como un gobierno verdaderamente comprometido con la transformación radical. Como dijo el presidente de la organización, Jorge Herrera, en una entrevista de 2015:

> «En el Ecuador vivimos con un Gobierno aparentemente de izquierda que ha sido un producto de las luchas sociales que se han dado en el país. No es un Gobierno que vino participando en estas luchas, sino que, muy oportunamente, apareció agarrando el discurso de los movimientos sociales.»

Poco tiempo después de aprobada la Constitución, el presidente Correa calificó de 'infantil' a la coalición de ambientalistas, izquierdistas e indígenas por su insistencia en la inclusión de los 'derechos al buen vivir' y los 'derechos de la naturaleza' en la Constitución (De La Cadena, 2010). Otras organizaciones indígenas continuaron apoyando al gobierno de Correa durante algunos años más. Por ejemplo, la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (Fenocin) sugirió que la postura crítica de la Conaie estaba motivada por las ambiciones políticas personales de algunos de sus líderes, que se vieron frustradas por la victoria de Correa en las elecciones presidenciales. En una declaración pública de 2008, el dirigente de Fenocin declaró:

> «Nosotros, por primera vez en la historia, estamos apoyando un proceso, no a un gobierno de tal o cual. Pero este Gobierno ha liderado estas demandas que ha tenido la ciudadanía ecuatoriana, incluyéndonos a nosotros como organización. […] En la Conaie parece que hay un resentimiento porque

> ellos no fueron parte de este proceso de unidad. […] Ellos lanzaron su propio candidato que fue Luis Macas y desde ahí ya viene este resentimiento con Correa.»

Los arreglos constitucionales para la plurinacionalidad, entonces, fueron el resultado de complejas negociaciones entre organizaciones indígenas, partidos políticos y funcionarios estatales en el contexto de una crisis neoliberal. La nueva Constitución estableció la plurinacionalidad como rasgo fundamental del Estado (Artículo 1) y como principio de la organización política y territorial (Artículo 257) que permite la creación de circunscripciones territoriales indígenas con gobiernos territoriales autónomos. La Constitución también reconoce el principio del Buen vivir no solo como un marco para el reconocimiento de los derechos sociales y culturales, sino como un paradigma de desarrollo que haría efectivos esos derechos. Así, regula los 'derechos del Buen Vivir', incluidos muchos derechos sociales (alimentación, medio ambiente, agua, educación, vivienda, salud, etc.), derechos culturales (derechos colectivos indígenas) y los derechos de la 'Madre Tierra' (artículos 71 y 72)– en lo que equivale a una ruptura epistémico-política que trastoca la presunción política moderna de que la naturaleza es un objeto inerte del qué apropiarse (Escobar, 2010). La Constitución también regula el 'régimen del Buen vivir' como un régimen de desarrollo, que se enfoca en fomentar la inclusión y la equidad, así como la conservación de la biodiversidad y el manejo de los recursos naturales. La Constitución prescribe que el desarrollo no es un valor en sí mismo; más bien, debe servir para lograr el Buen vivir (Gudynas, 2011).

La inclusión del proyecto plurinacional dentro de las estructuras estatales actuales es, sin embargo, problemática. En primer lugar, como en Bolivia, la Constitución Política Ecuatoriana amplía la categoría de 'indígenas' para incluir a todos los pueblos que apoyan el proceso político hacia la plurinacionalidad. El Artículo 57 establece los derechos territoriales, la autodeterminación, la consulta previa y los derechos de las comunas indígenas [11], comunidades indígenas, y pueblos y nacionalidades indígenas, así como a los afroecuatorianos y montubios. Sin embargo, los derechos territoriales de estos grupos son difíciles de implementar dentro de actual gobernanza territorial estatal.

11 Las comunas son asentamientos urbanos con legados coloniales donde los pueblos indígenas mantienen su propia cultura e identidad.

Geopolíticamente, Ecuador se divide en 7 regiones, 24 provincias, 221 cantones, y 690 parroquias urbanas y 790 parroquias rurales, cada una de las cuales democráticamente elige autoridades territoriales y consejos como gobiernos subnacionales. La creación de regiones, provincias, cantones y parroquias está regulada por el Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (Cootad) (2010). Como una forma de incluir las visiones indígenas plurinacionales dentro de este sistema, el Artículo 242 de la Constitución establece que, "Por razones de conservación ambiental, étnico-culturales o de población podrán constituirse regímenes especiales", incluyendo dentro de estos a las circunscripciones territoriales indígenas y pluriculturales.

Según el Artículo 93 del Código Orgánico, las circunscripciones territoriales indígenas son regímenes especiales de gobierno autónomo descentralizado, establecidos por la voluntad de los habitantes para administrar sus territorios ancestrales, sin dejar de respetar la organización político-administrativa del Estado. El Artículo 94 establece que las parroquias, cantones y provincias integradas mayoritariamente por comunas, comunidades indígenas, pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianos y/o montubios podrán adoptar dicho régimen especial luego de seguir una consulta (referéndum) que arroje una mayoría de dos tercios de los votos válidos en el registro electoral de la circunscripción a favor de la propuesta. Así, al igual que en Bolivia, los territorios se delimitan según fronteras formalmente definidas por el Estado, y no se delimitan en función de la integridad cultural de los pueblos indígenas. Como lo expresó Conaie (2017) en una declaración pública: «[…] la Constitución limita el carácter plurinacional del Estado a un mero reconocimiento de las diferencias culturales sin tocar las estructuras coloniales.»

Además, estos procesos aún no se han implementado. En 2011, el gobierno anunció que Wami Loreto se convertiría en la primera circunscripción indígena territorial. Sin embargo, las organizaciones indígenas se negaron a apoyar la propuesta alegando que el Estado se había negado a garantizar una verdadera autonomía sobre la gobernanza de los recursos naturales. En 2018 fue aprobada la Ley Orgánica para la Planificación Integral de la Circunscripción Territorial Especial Amazónica, por ser mandato del Artículo 11 del Código Orgánico de Organización Territorial. Sin embargo, su implementación sigue en proceso.

En suma, tanto en Ecuador como en Bolivia, el establecimiento de gran-

des unidades territoriales autónomas gobernadas por autoridades indígenas enfrentan problemas de lenta implementación y la falta de voluntad política. Por ello, en 2012, Conaie aseveró: «Si bien el Estado Ecuatoriano desde el 2008 se instituye en la Constitución como Plurinacional e Intercultural, la adecuación de normativas y las políticas públicas están lejos de adecuarse a este nuevo perfil, diferente al del Estado monocultural anterior.»

Disposiciones plurinacionales/estructuras coloniales

El diseño institucional de las circunscripciones indígenas, además, no asegura una verdadera autodeterminación sobre los recursos naturales, dado que el Estado mantiene absoluto poder sobre ellas. La oposición al gobierno aumentó no sólo por la falta de compromiso con los derechos indígenas y la autodeterminación, sino porque promovió políticas agresivas para la extracción de recursos naturales cuando la mayoría de las organizaciones indígenas buscaban una definición más amplia de autonomía relacionada con la educación, la salud, la economía y el control de los recursos naturales (Chong, 2010). Fenocin originalmente había apoyado fuertemente a Correa, pero en 2010 su presidente, Luis Andrango, anunció:

> «[…] hemos apoyado un proceso que no ha logrado concretar las grandes tesis sobre las cuales la Fenocin resolvió apoyar al régimen. Ha habido todo un proceso de cambio que nos ha desmotivado. […] Nuestras tesis están siendo parte del discurso oficial, pero no transforman nuestra realidad.»
>
> (Fenocin, 2010)

De hecho, el marco constitucional permite el desarrollo de políticas extractivistas al expresar una fuerte tensión entre una lista progresista de derechos sociales, ambientales y culturales, y las bases constitucionales de un Estado desarrollista. La Constitución afirma que el Estado tiene dominio sobre todos los recursos naturales (artículos 317 y 408) e incluso puede explotar áreas protegidas (Artículo 407). Si bien la Constitución reconoce el derecho de los pueblos indígenas a ser consultados antes de que el Estado tome medidas que puedan afectar sus intereses colectivos, no existe un reconocimiento adecuado del estándar internacional de consentimiento libre, previo e infor-

mado (Merino, 2016). Al igual que en Bolivia, la Constitución también establece condiciones estructurales que limitan las potencialidades del Buen vivir y la plurinacionalidad. Esto explica por qué los planes de desarrollo ecuatorianos, como el Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017 y el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021, se apropian de conceptos indígenas, pero al mismo tiempo, mantienen principios macro desarrollistas asociados al crecimiento económico y al extractivismo.

El Estado intenta hacer frente a las fuertes críticas de las organizaciones indígenas a través de la cooptación y la represión. Para mantener su poder, la estrategia de las élite ha sido utilizar fondos de desarrollo económico para integrar a los líderes de la Conaie en el sistema político formal, o nombrar líderes indígenas en cargos gubernamentales. Mediante estos mecanismos, los pueblos indígenas han sido oficialmente incluidos en el sistema político formal, pero esto no ha mermado sus demandas más radicales. No obstante, cuando los movimientos indígenas intentan reapropiarse de los discursos del Buen Vivir con la esperanza de transformarlos en herramientas autoemancipadoras (Báez y Sacher, 2014) fuera de las instituciones formales, son fuertemente criticadas, e incluso, criminalizadas por el Estado (Bowen, 2011).

Durante el transcurso de su presidencia, Correa formuló argumentos económicos y políticos para excluir las visiones alternativas indígenas de la soberanía de los recursos naturales. Correo, primero articuló el argumento económico durante un discurso en la ciudad 47 de Montecristi en 2007: «[…] tal vez lo inmoral sería lo contrario, perder, por visiones fundamentalistas [ecologistas], esa gran oportunidad para el desarrollo del país. No podemos darnos el lujo de ser tan ingenuos» (Correa, 2007). Esta aseveración fue reiterada posteriormente en varios discursos que criticaron las demandas de los ecologistas y pueblos indígenas, sobre la necesidad de establecer restricciones contra las actividades extractivas, y reafirmaron la necesidad de explotar los recursos naturales como motor principal de la economía. Estos discursos también expresaron la idea de que el extractivismo es un medio ineludible para lograr el progreso social y económico; al mismo tiempo señalaron que otras visiones eran utópicas o contrarias a los intereses de los ecuatorianos.

Mientras tanto, el argumento político de Correa presentaba a los pueblos indígenas como «minorías» que «quieren imponer sin ganar elecciones» (Correa, 2015), situación que supuestamente pondría en peligro la unidad del Estado. Cuatro años después, declaró:

> «[…] ésa es una minoría que puede gritar, hacer mucha bulla, pero seguirán siendo absoluta minoría. […] las minorías pueden reclamar sus derechos, deben reclamar sus derechos en democracia, pero no están reclamando, […] quieren a la fuerza imponer su agenda política, agenda política que fue absolutamente, pero totalmente derrotada en las urnas, sacó tan sólo un 3% y eso no es democrático […]. ¿Realmente que se creen? Van a las urnas y sacan 3%, luego van a las marchas y exigen la renuncia del Presidente por dignidad. Un Presidente con más de 70% de apoyo popular. De los gobiernos más populares de América Latina. Entiendan que Ecuador ya cambió, aquí está la revolución ciudadana y aquí solo manda nuestro pueblo. Es increíble, es una cuestión de locura, ¿qué se creen? ¿Un Estado aparte?»
>
> (Correa, 2015)

De esta manera, la lucha por la autodeterminación y el poder de decisión sobre las industrias extractivas en los territorios indígenas se presenta como un cuestionamiento directo al poder soberano del Estado. Por ejemplo, en un discurso de 2010, Correa afirmó:

> «El separatismo, disfrazado de ilegítimas e ilegales autonomías, antes era patrimonio de la derecha más recalcitrante de la provincia del Guayas. Hoy, son grupos supuestamente de izquierda, y muchas veces autodenominados ecologistas e indigenistas, que quieren prácticamente independizar a la región amazónica del resto del país, y apropiarse de los recursos naturales que en ella existen, exacerbando los regionalismos y localismos.»
>
> (Correa, 2010)

Para Conaie (2015), estas proclamas agresivas expresaban una política de exclusión y violencia contra las poblaciones indígenas de Ecuador:

> «El Gobierno de Rafael Correa ha generado una cultura de violencia, racismo, discriminación, intolerancia, chantaje, perse-

> cución, y amedrentamiento en estos más de 8 años de la "revolución ciudadana", como resultado ha instaurado una política de violencia, desde el Estado para el pueblo, en contra de quienes no se alinean con su política.»

El camino extractivista de Ecuador

A pesar de su retórica ambiental inicial, una vez en el cargo, el presidente Correa se centró en maximizar los ingresos del tesoro público mediante la producción de petróleo, al introducir una legislación dirigida a aumentar la participación del gobierno en las ganancias inesperadas (windfall taxes). La administración del presidente Lenin Moreno (2017-2021) que sucedió a Correa, tuvo una orientación similar respecto a la explotación de recursos naturales. Al igual que en Bolivia, el gobierno ecuatoriano ha utilizado estratégicamente la amenaza de expropiación para obligar a las empresas multinacionales a renegociar contratos mientras otorga nuevas concesiones a empresas transnacionales (Grugel y Riggirozzi, 2012).

La economía petrolera de Ecuador es tan importante como lo es la industria del gas de Bolivia. Desde el descubrimiento de grandes yacimientos petrolíferos en la región amazónica en 1967, el petróleo se ha convertido en un motor clave de la economía del país, a pesar de las fuertes protestas sociales que genera. En 2017, la producción de petróleo generaba el 29% de todos los ingresos de exportación (MIT, 2019). Sin embargo, las concesiones de petróleo y gas cubren vastos territorios de la megadiversa Amazonía occidental y se superponen a áreas protegidas y territorios indígenas. Por lo tanto, las actividades extractivas que parecen producir crecimiento económico lo hacen a expensas de los pueblos indígenas (Perreault y Valdivia, 2010; Martin y Wilmer, 2008; Valdivia, 2008). En este contexto, Confeniae (2013), que hoy representa a 22 organizaciones regionales de 11 naciones amazónicas, afirmó:

> «Mientras que afuera promovemos la imagen de Ecuador con una de las constituciones más avanzadas del mundo, que reconoce los derechos colectivos de los pueblos indígenas, específicamente el derecho al consentimiento libre, previo e informado, los derechos de la naturaleza, el Sumak kawsay, entre otros […] cuando están en juego los intereses del gran capi-

> tal, los gobernantes a través de sus órganos de dominación jurídica desvergonzadamente reescriben leyes para legalizar el despojo, el robo y la violación de los derechos humanos.»

Las organizaciones indígenas han recurrido a litigios nacionales e internacionales para demandar al Estado y a las empresas por la contaminación masiva en sus comunidades y por los posibles impactos en sus medios de vida (Lambert, 2017). Las comunidades amazónicas se han opuesto a los proyectos petroleros en la Amazonía, y las comunidades campesinas andinas se han movilizado contra las concesiones mineras y las operaciones petroleras que invaden sus territorios (Jameson, 2011; Kuecker, 2007).

El caso del Parque Nacional Yasuní, declarado Reserva Natural de la Biosfera por la Unesco en 1989, es paradigmático. Este parque de 982.000 hectáreas, que fue creado en las provincias amazónicas de Pastaza y Orellana en 1979, se encuentra dentro del territorio ancestral de los Huaorani. En 1999, el Decreto Ejecutivo 552 estableció la Zona Intangible Tagaeri-Taromenane (ZITT) para proteger a los pueblos Huaorani no contactados que viven en el sur del parque. Durante la primera administración de Correa, el gobierno estimó que el parque contenía unos 920 millones de barriles de petróleo. Sin embargo, en lugar de apresurarse a desarrollar proyectos hidrocarburíferos en el área, él presentó ante Naciones Unidas la llamada 'Iniciativa Yasuní – ZITT': El petróleo quedaría bajo tierra, protegiendo así la biodiversidad de la región y evitando la emisión de 400 millones de toneladas de dióxido de carbono, a cambio de una compensación de 3.600 millones de dólares de la comunidad internacional durante un período de 12 años. Esta oferta tuvo poco apoyo internacional, como reconoció Correa en mayo de 2013: «Lamentablemente, el mundo nos ha fallado, hemos recibido solo 13,3 millones de dólares en aportes depositados en los fideicomisos creados para desarrollar esta iniciativa. Esto representa solo el 0,37% de lo esperado» (Correa, 2013). Tres meses después, el Decreto 74 abandonó la iniciativa Yasuní-ZITT, allanando el camino para una intervención sobre el 0,1% del parque y un ingreso potencial de US$18.292 millones (El Confidencial, 2013). Sin embargo, un colectivo de la sociedad civil -YASunidos- señaló que el 0,1% se relacionaba únicamente con áreas de deforestación directa; se ignoraron otras consecuencias inevitables, como la tala ilegal, los derrames de petróleo y la expansión de la frontera agrícola. Más recientemente, YASunidos ha denunciado que dentro del área

protegida operan seis bloques petroleros, lo que significa que el 79% del parque está afectado por actividades extractivas, lo que daña la biodiversidad y amenaza la supervivencia de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario (YASunidos, 2018).

En agosto de 2013, Confeniae también expresó su fuerte oposición a la extracción de petróleo en el parque:

> «[E]stá en juego la supervivencia de pueblos no contactados [...] estamos a puertas de un nuevo etnocidio por parte de los gobernantes y ante ello, desde todos los rincones de la Amazonía, las nacionalidades indígenas nos mantendremos vigilantes por nuestro territorio, principal legado para el equilibro ambiental a nivel planetario para las presentes y futuras generaciones. [La lucha] será sin cuartel, sin dobles discursos, junto a nuestras bases que desde cada centro, comunidad, asociación, federación y organización están dispuestas a defender su casa, su tierra, la esencia de su vida.»

En 2018, YASunidos recolectó más de 750.000 firmas para una petición que exige una consulta pública sobre la explotación del Bloque 43, declarado de 'interés nacional', en el parque. Sin embargo, el Consejo Nacional Electoral rechazó más de la mitad de estas firmas por supuestas irregularidades (El Universo, 2018). El gobierno de Lenin Moreno inició una consulta para reducir el área de explotación petrolera en el parque de 1.030 a 300 hectáreas. La fuerte mayoría a favor de la propuesta (67,31% del voto popular) significa que el Estado está obligado a llevar a cabo las recomendaciones de la consulta (El Universo, 2018).

No obstante, en general, la exploración petrolera está aumentando en la región. Para el año 2008, el gobierno ecuatoriano había zonificado el 65% de la Amazonía para actividades petroleras (52.300 kilómetros cuadrados), y muchas de estas áreas se superponen a los territorios ancestrales de diez grupos indígenas (Finer et al., 2008). La mayor parte de la exploración está a cargo de Andes Petroleum, propiedad de China National Petroleum y China Petrochemical Corporation, con el nombre de Petro Ecuador. En este contexto, numerosas organizaciones indígenas se opusieron a la undécima 'Ronda Petrolera', una oferta pública de concesión de bloques petroleros en la Ama-

zonía ecuatoriana. Por ejemplo, en una declaración pública, Confeniae (2013) anunció:

> «[…] las Nacionalidades de la Amazonia Centro – Sur se declararon en resistencia permanente ante la XI Ronda Petrolera conforme a los principios de autodeterminación de los Pueblos y Nacionalidades Originarias. Resolvieron estar firmes sin temor a represalias en oposición al extractivismo irresponsable, inconsulto, ilegal que atenta contra toda forma de vida en la región.»

Cada Ronda Petrolera involucró la subasta de lotes de tierra que el gobierno había aprobado para la exploración y explotación de hidrocarburos. La primera se realizó en 1985 y hubo varias más en años posteriores (Becerra, 2015). El área de la XI Ronda Petrolera abarcó unas 3.500.000 hectáreas del sureste amazónico, incluyendo los territorios de las naciones Achuar, Andoas, Shiwiar, Sápara, Kichwa, Shuar y Waorani (Mazabanda, 2013). En 2012, el gobierno promulgó el Decreto Ejecutivo 1247, que reglamentó las consultas previas con los pueblos indígenas afectados por estas subastas. En adelante, la Secretaría de Hidrocarburos (SHE) sería la encargada de organizar el proceso de consulta, el cual implicaría una serie de reuniones durante las cuales se informaría a los pueblos indígenas sobre los proyectos y el gobierno dejaría constancia de sus preocupaciones y expectativas (Burgos, 2015).

La XI Ronda Petrolera, que Correa inició en noviembre de 2012, se refirió a la explotación de 13 bloques petroleros. En la licitación participaron empresas públicas y privadas, tanto nacionales como extranjeras. Rubel Gualinga del pueblo Achuar cuestionó la evaluación de Correa de que «los pueblos y comunidades serán los más beneficiados» (La República, 2012). Se estimó que los postores ganadores invertirían un total de entre US$1.000 millones y US$1.200 millones en la región. Unas 278 comunidades y 10.469 personas participaron en el proceso de consulta, una de cuyas consecuencias fue la promesa de un fondo de inversión social para garantizar una compensación adecuada para todas las comunidades afectadas por las actividades de explotación petrolera (Burgos, 2015). Varias comunidades cuestionaron si el proceso de consulta había cumplido con los estándares internacionales, a pesar de ello, la consulta finalmente fue aprobada y concluyó favorablemente para el gobierno. En septiembre de 2018, el gobierno anunció la XII Ronda Petrole-

ra, referida a ocho bloques en la Cuenca Este de la Amazonía y una inversión total de US$1.000 millones (Ministerio de Energía y Recursos Naturales no Renovables, 2019).

La expansión minera también ha sido un motor clave para la economía y para desencadenar conflictos sociales. En ese sentido, el gobierno de Correa inició la apertura de las reservas de oro y cobre de Ecuador para su explotación. Estos planes han generado una fuerte resistencia entre las comunidades indígenas que temen que la expansión del sector minero perjudique sus medios de vida (Arsel, 2012; Bebbington, 2009; Finer et al., 2008). Por ejemplo, en 2012, Ecuacorriente S.A., una empresa de capital chino, obtuvo una concesión por 30 años para operar el Proyecto Mirador, una mina masiva de cobre y oro a cielo abierto en el sur de la Cordillera del Cóndor (Zamora Chinchipe Pro Vicente). Se estima que esta área de 9.928 hectáreas finalmente excavará unas 19.440.000 toneladas de minerales por año. Sin embargo, este proyecto abarca los territorios de comunidades campesinas Shuar y Kichwas, ninguna de las cuales fue consultada previamente a la concesión minera (OCMAL, 2017). Organizaciones indígenas como Conaie han acusado a Ecuacorriente de chantajear a los comuneros para que vendan sus tierras. También han afirmado que la empresa soborna a la policía para criminalizar a los indígenas locales. En una declaración pública, la Conaie (2017) exigió un "Ecuador Libre de Minería Metálica industrial en todo el territorio nacional, como garantía elemental del ejercicio del Estado Plurinacional, la libre determinación y el consentimiento previo libre e informado sobre los territorios, tierras, aguas y recursos naturales." Cuatro años antes, CONFENIAE (2013) había emitido una "[D]eclaración en resistencia permanente frente a los Proyectos de Mega minería impulsados por el gobierno en la Amazonía Sur." De igual forma, en una entrevista de 2017, el presidente de la Conaie, Froilán Vargas, afirmó:

> «Lo que el pueblo [Nankints] ha dicho es no a la explotación minera. Hay una orden a escala provincial en Morona Santiago. Hemos declarado a la provincia ecológica, turística y libre de contaminación ambiental. Hay una ley interna. Pero aun así ha intervenido el Gobierno. Los recursos ya han sido vendidos anticipadamente, pero nunca consultaron a las nacionalidades que somos los dueños legítimos de esos territorios.

> [La minera] tiene que salir del territorio y después hay que tomar alguna decisión.»
>
> (Vargas, 2017)

Estas tensiones entre el gobierno y los grupos indígenas se basan en el hecho de que estos últimos enfatizan la importancia del Estado plurinacional, mientras que el primero se enfoca en la implementación de un Estado desarrollista de izquierda bajo la bandera de una 'revolución ciudadana' (Becker, 2011). En un comunicado de 2009, la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE, 2009) argumentó:

> «Los pueblos y nacionalidades del Ecuador, defendemos la soberanía nacional, […] insistimos en el reconocimiento del Estado Plurinacional, lo que nos permite convivir en la diversidad y el respeto de todos/as y armonía con la naturaleza, no podemos continuar con un modelo económico desarrollista, extractivista del sistema capitalista y del que el gobierno de Correa ha tomado como agenda a través de sus políticas públicas y planes de desarrollo.»

Correa respondió que las reformas sociales requerían urgentemente ingresos de las industrias extractivas, lo que implicaba expandir la frontera petrolera y permitir la minería a gran escala (Bebbington y Humphreys, 2011). Por lo tanto, el gobierno se mostró reacio a implementar la gobernanza práctica de los territorios indígenas, ya que hacerlo pondría en peligro la expansión del extractivismo. Nuevamente, como Bolivia, el Ecuador de Correa fue considerado un emblema de la lucha desde el Sur contra el neoliberalismo porque promovió políticas de desarrollo bajo un discurso de nacionalización y soberanía frente a las potencias occidentales, con declaraciones como esta: «[…] esta América digna, soberana ya no es patio trasero de nadie» (Correa, 2013). Sin embargo, más allá de su ímpetu post-neoliberal, su administración mantuvo una estructura colonial de extracción de recursos que favoreció tanto a empresas occidentales como a hegemonías internacionales no occidentales (incluidas las chinas), excluyendo a los pueblos indígenas.

Lo mismo ocurrió con el gobierno de Lenin Moreno, que también utiliza retóricas proindígenas y proambientales, como los llamados al Buen Vivir,

para justificar las acciones del Estado. Por ejemplo, en octubre de 2018, el Ministro de Medio Ambiente, Humberto Cholongo, anunció: «Como gobierno nacional queremos promulgar una política de Estado para las comunidades, responder a sus necesidades. Hay que fortalecer a las comunidades para seguir trabajando para alcanzar el Buen vivir» (Ministerio de Medio Ambiente y Agua, 2018). Sin embargo, el año anterior Ecuarunari (2017) había declarado: "No al continuismo, no al capitalismo… debemos profundizar la agenda política de los Pueblos ante el nuevo gobierno, priorizando temas como la gestión comunitaria del Agua y Educación Bilingüe, bajo la bandera de la Libre Determinación y Plurinacionalidad de los Pueblos". En 2018, la misma organización emitió una declaración pública durante la 'Marcha Nacional por la Vida, defendiendo la Madre Tierra y contra la Corrupción' en la que afirmó:

> «En una escucha profunda de los dolores y amenazas que sentimos y vivimos los pueblos del Ecuador, decidimos movilizarnos en la defensa del agua y nuestro territorio frente a todos los proyectos de muerte y destrucción que el gobierno neoliberal de Correa y Moreno han impuesto sobre nuestras comunidades, territorios, pueblos y ciudades. Estos proyectos son un paquete de "desarrollo y progreso" que incluyen: Mineras, petroleras, hidroeléctricas, agroindustria entre otras plagas que lo único que dejan, tal como, lo ha demostrado nuestra historia son: enfermedad, contaminación, despojo, destrucción y violación de los derechos humanos y de la naturaleza.»

Estos conflictos explican la fractura del movimiento de izquierda en Ecuador. Para los políticos de izquierda, los logros del Estado en materia de ciudadanía social, mejoras en infraestructura pública, salud, educación y regulación financiera fueron consistentes con su proyecto político original para revertir el neoliberalismo (Clark y García, 2019). En cambio, para los movimientos indígenas y ecologistas, los gobiernos post-neoliberales traicionaron su misión original de instaurar un modelo político y económico basado en el Buen Vivir. En particular, los movimientos indígenas aún luchan por la autodeterminación, desafiando la forma en que se han implementado los arreglos oficiales post-neoliberales y plurinacionales.

3. Las luchas en torno a la 'nación' en el plurinacionalismo latinoamericano

El análisis de las relaciones contenciosas entre los pueblos indígenas y el Estado en Bolivia y Ecuador plantea dos cuestiones críticas: Las condiciones y luchas a través de las cuales las políticas indígenas escalan hacia proyectos nacionales; y la permanencia de visiones conflictivas de nacionalismo y soberanía en la construcción e implementación del Estado plurinacional.

En cuanto al primer tema, es importante destacar que la formación de políticas indígenas y la creciente visibilidad del proyecto plurinacional en las décadas de 1990 y 2000 no fueron, como comúnmente se supone, reacciones directas a la liberalización económica. Las luchas en torno al «nacionalismo de los recursos» fueron relevantes en la política boliviana y ecuatoriana mucho antes del advenimiento del neoliberalismo. La política indígena no surgió de la instalación o desmantelamiento de instituciones creadas para fomentar el nacionalismo de los recursos; más bien, se desarrolló en una relación conflictiva con estos procesos (Huarcaya, 2015). Esto explica por qué las instituciones multiculturales de los noventa no solo fueron canales para procesar demandas sociales; sino que también fueron procesadas y reinterpretadas por aquellas demandas (Andolina, 2003). Los pueblos indígenas se apropian de estas instituciones para incorporar nuevos significados y contenidos, reimaginando la soberanía y la gobernanza territorial. La transformación de las instituciones en arreglos plurinacionales no terminó con la lucha porque las élites gubernamentales intentaron constantemente reapropiarse de los significados y alcances de las instituciones progresistas.

En cuanto al segundo tema, cabe destacar que si bien las constituciones boliviana y ecuatoriana se conciben como post-neoliberales y post-multiculturales (Nolte y Schilling-Vacaflor, 2012), estos proyectos mantienen nociones racializadas y coloniales de soberanía y poder estatal sobre territorios indígenas, demostrando no sólo una brecha entre el reconocimiento cultural y control de recursos (Anthias, 2018), sino también una tensión intrínseca entre la construcción de identidades nacionales, políticas nacionales de desarrollo y autodeterminación indígena. Aunque estos gobiernos buscaron implementar un Estado plurinacional donde las 'naciones indígenas' son componentes de la gobernanza estatal multinivel, las élites gubernamentales y económicas promueven simultáneamente el 'nacionalismo' basado en la presunción de

que todo el país tiene soberanía sobre los hidrocarburos y la minería (Laing, 2015; Perreault y Valdivia, 2010). Las dinámicas globales y locales dan forma a estas dos narrativas. A nivel internacional, los discursos sobre el desarrollo y las instituciones que apoyan la búsqueda del crecimiento económico de los Estados y la protección de las inversiones extranjeras directas entran en tensión con la globalización de los derechos indígenas, que son cada vez más reconocidos por convenciones internacionales y soft law. A nivel local, los intereses opuestos del gobierno y de las poblaciones indígenas respecto de las industrias extractivas desencadenan malestar social.

Esto explica por qué, desde un punto de vista indígena, el plurinacionalismo no es necesariamente un 'proyecto post-neoliberal' dentro de una agenda socialista (Grugel y Riggirozzi, 2012). En lugar de comprometerse con discursos y políticas antineoliberales, las organizaciones indígenas -a pesar de sus diferencias- ubican sus discursos políticos dentro de marcos internacionales de derechos indígenas, tales como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Laing, 2015; Gussen, 2017). Marlon Santi, líder de Pachakutik y candidato presidencial de la organización en 2016, preguntó una vez: «¿Quién dijo que yo soy de izquierda? Yo soy un ciudadano ecuatoriano y la visión del movimiento Pachakutik no es de centro, de izquierda o de derecha, es de un movimiento que unifica el contexto pluralista, aquí no hay que hablar de dogmas.» (Santi, 2010).

En este contexto, en lugar de dar a las naciones indígenas un real poder de toma de decisiones sobre sus territorios, las estructuras estatales y las élites tecnocráticas mantienen discursos racializados que conciben a los pueblos indígenas como amenazas económicas para el 'desarrollo nacional' y amenazas políticas para la 'soberanía nacional'. Para enfrentar la primera amenaza, los gobiernos de Ecuador y Bolivia enfatizan el crecimiento económico que han logrado a través de su economía política 'nacionalista', aunque ambos se beneficiaron enormemente de la creciente demanda de petróleo y minerales de China (Grugel y Riggirozzi, 2012). Para enfrentar las amenazas políticas, alegan que todas las decisiones públicas están motivadas en la necesidad de beneficiar a la mayoría de la población y a la nación en su conjunto frente a las potencias imperiales externas. Luego, estos discursos 'nacionalistas' se traducen en disposiciones legales que permiten la explotación de los territorios indígenas en nombre del 'interés nacional'. Estos arreglos explican la

parálisis política en la implementación práctica del autogobierno indígena. El Estado-nación sobrevive en la economía política del país, subordinando a las naciones indígenas y su proyecto plurinacional.

Estas tensiones intrínsecas en torno al sentido contencioso del plurinacionalismo derivan de la historia colonial de explotación indígena y dependencia por la extracción de recursos. Las diferentes formas del Estado (Estado liberal, Estado corporativo, Estado neoliberal, Estado post-neoliberal/plurinacional) han preservado la premisa colonial de que algunos sujetos pueden ser ubicados al borde de la legalidad, al ser constantemente amenazados con la exclusión de sus territorios y medios de vida, en nombre del mayor interés de la nación. Mientras que estos sujetos siempre han sido poblaciones indígenas, el significado de 'interés nacional' está dominado por élites locales que apoyan, en términos prácticos, cualquier hegemonía internacional que esté en el poder en ese momento. El modelo plurinacional, tal como lo implementan estos gobiernos, no desafía este modo de operación, ya que se basa en las nociones occidentales clásicas de Estado-nación y soberanía. Aunque los pueblos indígenas son reconocidos simbólicamente como 'naciones' y poseen un control limitado sobre sus territorios, el Estado aún pretende representar a 'la nación' y mantiene la soberanía absoluta sobre todos los recursos naturales.

Los puntos de vista críticos sobre los procesos de construcción constitucional y el extractivismo son clave para repensar estos conceptos desde perspectivas indígenas. El discurso internacional desplegado por estos países como campeones del tercer mundo contra el neoliberalismo debe ser descifrado para comprender las voces que reclaman un verdadero sentido decolonial para el proyecto plurinacional. Desde estas perspectivas, la soberanía estatal debe ser compartida, porque las naciones indígenas tienen un derecho fundacional a definir sus propios modelos de desarrollo. Como explica McCreary (2016), la descolonización no debe referirse a la incorporación de la autoridad indígena dentro de la economía política imperante, sino a entenderla como un proceso de emancipación que requiere que estos pueblos definan su futuro más allá de las estructuras político-económicas impuestas. El proyecto plurinacional, por tanto, requiere ajustes estructurales en la gobernanza territorial multinivel y arreglos que permitan a las naciones indígenas ejercer poder de decisión sobre la expansión, restricción o cese total del extractivismo en sus territorios.

Mientras tanto, el uso por parte de la política indígena de las actuales estructuras económicas y las instituciones liberales debe entenderse como una forma contenciosa de luchar por la autodeterminación. Los pueblos indígenas de Bolivia y Ecuador no son homogéneos, están reconstruyendo sus propias identidades en un proceso de afirmación indígena que, sin embargo, busca alcanzar el autogobierno sobre sus territorios y recursos frente al Estado y las empresas transnacionales.

El Buen vivir en construcción

¿Qué queda del principio del Buen vivir en la economía política boliviana y ecuatoriana? La burocratización del Buen vivir a través de su incorporación en leyes y planes ha implicado el uso retórico del término como una herramienta para administrar a la población (Bretón, 2013) o como consigna para retratar al gobierno como políticamente comprometido con la sustentabilidad ambiental y los derechos indígenas. En la práctica, esto equivale a un intento por legitimar la explotación de los recursos naturales como medio para lograr el desarrollo. De esta forma, se justifica construir una carretera en medio de la Amazonía porque supuestamente llevaría el Buen vivir a la población; y los proyectos de minería y energía en los Andes se justifican porque supuestamente conducirían al Buen vivir, creando empleos y mejorando el suministro de electricidad para las comunidades rurales.

A esta visión estatista del Buen vivir se oponen los intelectuales críticos y las organizaciones ambientalistas que se adhieren a la visión ecologista "original" del Buen Vivir que fue formulado durante las negociaciones constitucionales: El respeto por la naturaleza y las relaciones comunitarias junto con caminos de desarrollo post-extractivistas (Guardiola y García-Quero, 2014; Vanhulst, 2015; Villalba, 2013; Gudynas, 2011). Sin embargo, las principales fuentes teóricas de ambas perspectivas son diferentes -y posiblemente contradictorias- al pensamiento indígena. La visión ecologista, aunque supuestamente inspirada en el pensamiento indígena, se basa principalmente en el enfoque del 'post-desarrollo', un movimiento académico y activista que surgió en los años noventa y rechazó por completo la noción de desarrollo al cuestionar su paradigma fundacional de progreso, sus afirmaciones de universalidad, y la forma en que el colonialismo había sido ignorado en los análisis de la riqueza de los desarrolladores y la pobreza de los subdesarrollados

(Esteva y Prakash, 1998). Como este enfoque se centró exclusivamente en la resistencia de los movimientos sociales (Blaikie, 2000; Nederveen, 1998; Escobar, 1992; Robins, 2003), recibió críticas por la falta de un plan integral y concreto de aplicación práctica (Nederveen, 1998) además de la deconstrucción del desarrollo y la creación de espacios para pensar alternativas al desarrollo (Friedman, 2006). El Buen vivir, desde la perspectiva de los ecologistas críticos, podría entenderse como una alternativa concreta e integral al desarrollo. Sin embargo, aunque esta perspectiva es más cercana a la visión de los movimientos indígenas, aún incluye enfoques socialistas, feministas, antiglobalización y otros que representan un collage de diferentes ideas (Hidalgo-Capitán, 2014) que pueden convertirse en una caja de Pandora de conceptos muy diferentes e incluso contradictorios (Bretón et al., 2014).

Por otro lado, la visión extractivista estatista está influenciada por enfoques neomarxistas que han sido rebautizados como 'socialismo del siglo XXI', 'socialismo comunitario', 'revolución ciudadana', 'revolución bolivariana', 'economía social y solidaria', 'biosocialismo republicano', entre otros. Este es de hecho un enfoque socialista centrado en el Estado que se basa en argumentos clásicos de Estado y soberanía económica frente a las potencias imperiales. Como vimos anteriormente, folkloriza o rechaza el pensamiento y las políticas indígenas al etiquetar las opiniones indígenas sobre el Buen Vivir como 'pachamamistas' o 'animistas', y los acusa de esencializar a los pueblos indígenas como comunidades ideales premodernas e incapaces de desafiar el modelo neoliberal (Bretón, 2013; Sánchez, 2011).

La noción indígena del Buen vivir es diferente a las perspectivas estatista y ecologista porque se fundamenta principalmente en las demandas de los pueblos indígenas por la autodeterminación y la territorialidad como base para negociar otras formas de desarrollo (Merino, 2016). Esta visión del Buen Vivir no es una 'tradición inventada' (Bretón, 2013); es una reconstrucción de los principios tradicionales que siempre han existido en las luchas indígenas por la supervivencia y que hoy son defendidos por los movimientos sociales indígenas y no indígenas contemporáneos (Vanhulst, 2015; Alman, 2013). En cierto modo, el Buen vivir es una plataforma política para que los pueblos indígenas articulen sus puntos de vista críticos sobre las corrientes dominantes del desarrollo, y así ampliar la dimensión política de los debates actuales y fomentar el surgimiento de nuevas concepciones, instituciones y prácticas a través del aprendizaje (Vanhulst y Beling, 2014). El Buen vivir, de esta ma-

nera, da sentido a los arreglos institucionales de una verdadera economía política plurinacional.

Hoy, la lucha por dotar de sentido a estos arreglos implica una reapropiación de los discursos políticos y del aparato administrativo del Buen vivir fomentado por el Estado. Este proceso de reapropiación es nuevo para las luchas indígenas, aunque no debe concebirse como algo sin precedentes. En el pasado, los movimientos indígenas han apelado a la legalidad formal durante las luchas para hacer valer sus derechos sobre las propiedades comunales y la reforma agraria. Actualmente, los pueblos indígenas están defendiendo la transformación estructural del Estado y la legalidad formal, y la incorporación de las identidades y principios indígenas en los textos constitucionales, leyes, políticas y planes. La lucha en los contextos de Bolivia y Ecuador es proveer de sentido y contenido a las ya formalizadas instituciones indígenas, como la plurinacionalidad y la territorialidad. El fin último es articular un tipo diferente de nacionalismo y soberanía para ser implementado en las relaciones sociales y económicas de los dos países.

Proyectos plurinacionales entre el populismo y el autoritarismo: Más allá de las limitadas críticas institucionales

Mientras que las críticas al plurinacionalismo -presentadas por ecologistas políticos y organizaciones indígenas- destacan la conexión umbilical, funcional y permanente entre el extractivismo y las violaciones a la autodeterminación y los derechos territoriales indígenas, otras críticas han mostrado poca preocupación por estos temas. En cambio, se han centrado en la necesidad de reforzar o radicalizar las instituciones democráticas.

Por un lado, intelectuales y organizaciones neomarxistas sugirieron que los gobiernos plurinacionales eran expresiones del neoliberalismo reformado más que proyectos verdaderamente socialistas. En el caso del gobierno de Morales, en particular, tales críticas enfatizan que su administración despilfarró el capital político obtenido de la crisis del neoliberalismo (Webber, 2011; Farthing, 2019), a pesar de ganar dos elecciones presidenciales (en 2005 con el 54% de los votos y en 2009 con el 64%) y de obtener el apoyo del fuero parlamentario. Es decir, a través de medios electorales institucionales, Morales logró una nueva hegemonía, cambió legítimamente las instituciones conservadoras y tuvo la oportunidad de implementar una democracia verda-

deramente radical. Sin embargo, esta perspectiva ignora el hecho de que la base política de Morales tenía intereses contradictorios que no pueden entenderse simplemente como 'capitalistas' versus 'socialistas' (Salman, 2012). Los proyectos indígenas eran, ante todo, antiexclusión y antiasimilación más que antineoliberales; es decir, eran, y siguen siendo, luchas por la autodeterminación más allá de un Estado neoliberal o socialista.

Por otro lado, los críticos de la derecha se centraron en el supuesto populismo institucional (en el que el estado de Derecho estaba ausente o era inadecuado) y el populismo económico (con supuestas políticas de redistribución defectuosas). La crítica del populismo económico destaca los pronunciamientos internacionales de confrontación y las políticas de 'nacionalización'. Sin embargo, como se analizó anteriormente, la respuesta a esta crítica es que las políticas económicas y sociales de los dos países en realidad han sido bastante moderadas (Farthing, 2019). 'Nacionalización' en Bolivia y Ecuador no es sinónimo de 'expropiación'; en cambio, se refieren principalmente a la renegociación de contratos con empresas transnacionales para aumentar los ingresos fiscales. Además, aunque estos gobiernos enmarcan la 'nacionalización' como una política progresista, los líderes políticos de todo el espectro ideológico en América Latina la han defendido, perseguido o sostenido. Por ejemplo, en el caso de las industrias de hidrocarburos, Berríos et al. (2010) encontraron que, de los 14 gobiernos de izquierda elegidos en América del Sur durante los 90 años anteriores, la mitad llegó al poder con industrias nacionalizadas, uno se movió hacia la privatización y seis movieron la industria hacia la nacionalización. En el caso de los gobiernos de centro-derecha, de los 49 presidentes en esa categoría, 24 no privatizaron sus empresas públicas, 19 dejaron intactas sus industrias privadas y cuatro trasladaron sus empresas privadas al sector público. Así, aunque más izquierdistas están a favor de la nacionalización, en la práctica, los presidentes de todas las ideologías tampoco han privatizado las industrias estatales de hidrocarburos.

Incluso presidentes neoliberales extremos, como Pinochet en Chile y Cardozo en Brasil, no privatizaron industrias extractivas clave. Más que una ideología de izquierda o de derecha, este tipo de nacionalización se explica por las limitaciones institucionales y económicas y, más profundamente, por la dependencia económica de América Latina por la extracción de recursos (Kaup, 2010).

Las críticas que señalan los problemas del populismo institucional alegan

que el reforzamiento del clientelismo tradicional resulta en una sobre dependencia de líderes carismáticos, facilitando la corrupción y el nepotismo (Farthing, 2019). Desde el ángulo constitucional, Gargarella (2013) explica cómo las nuevas constituciones no cambiaron el equilibrio de poder entre el ejecutivo y el parlamento, y se basaron demasiado en el apoyo popular para el presidente. Al dejar intacta la parte orgánica de la constitución (sobre la distribución del poder) y otorgar solo derechos generales para la participación indígena y la ampliación de los derechos sociales y culturales, el desequilibrio de poder se mantuvo. Otros enfatizan cómo estas experiencias reflejan lo que se conoce como 'constitucionalismo abusivo o autoritario' (para una crítica: González-Jácome, 2017) ya que estos gobiernos impulsaron reformas constitucionales que han permitido la reelección y han reforzado una forma autoritaria de gobierno.

La crítica al populismo institucional es correcta en advertir sobre el exceso de concentración de poder en el ejecutivo, lo que, a su vez, condujo a esquemas corruptos y al reforzamiento de redes clientelistas. En 2017, Evo Morales obtuvo la cuestionable aprobación del Tribunal Supremo de Justicia de Bolivia para postularse para un cuarto mandato y Correa dejó el gobierno después de diez años en el cargo. De hecho, los problemas del populismo y el autoritarismo pueden mitigarse limitando el poder ejecutivo, incrementando la transparencia y reforzando la separación de poderes, pero tales acciones no abordarían las injusticias históricas hacia las poblaciones indígenas. La delegación de poder desde el gobierno nacional hacia las naciones indígenas debe ser completada, ya que aún existe una necesidad urgente de implementar una soberanía compartida y aumentar el respeto por aquellas comunidades que permanecen en la sombra del Estado y tienden a ser consideradas solo cuando existen recursos naturales para ser explotados dentro de sus territorios. También se debe reconocer que la mayor parte de la fragilidad institucional y democrática se deriva de la dependencia económica de las industrias extractivas que empodera a las élites gubernamentales y sus redes. La verdadera democracia no se logrará mientras persistan la inequidad social y económica, el racismo y la exclusión de las naciones indígenas.

De hecho, los acontecimientos políticos recientes en ambos países muestran que el ascenso al poder de los gobiernos de derecha ha profundizado la precariedad institucional. En Bolivia, las elecciones presidenciales de 2019 estuvieron plagadas de acusaciones de fraude luego de que el Tribunal Su-

premo de Elecciones suspendiera el conteo de votos el día de las elecciones (20 de octubre) y al día siguiente proclamara vencedor a Morales. (No hubo necesidad de una segunda vuelta porque supuestamente Morales obtuvo una amplia mayoría sobre el segundo lugar). En su informe posterior sobre la elección, la Organización de los Estados Americanos (OEA) destacó irregularidades en el proceso electoral (OEA, 2019), Morales respondió con un llamado a nuevas elecciones y una revisión de la composición del Tribunal Electoral. Sin embargo, las protestas sociales ya habían comenzado en todo el país. Amnistía Internacional (2020) informó que 35 personas murieron y 833 resultaron heridas en las protestas. La Central Obrera Boliviana, la policía y el ejército exigieron la renuncia de Morales, quien renunció a la presidencia el 10 de noviembre de 2019 (Wolff, 2020). Cabe señalar que un estudio posterior de John Curiel y Jack Williams -investigadores del Laboratorio de Elecciones del MIT- concluyó que no hubo diferencia estadísticamente significativa entre los votos obtenidos por Morales antes y después de la suspensión del escrutinio, lo que sugiere que no se cometió ningún fraude (Curiel y Williams, 2020). Su estudio también destaca la falta de evidencia estadística en el informe de la OEA.

La sucesión del poder también fue controvertida. La Constitución establece que en tales situaciones la presidencia debe pasar del Presidente de la República al Vicepresidente o, en su defecto, al Presidente del Senado o, finalmente, al Presidente de la Cámara de Diputados. Sin embargo, todas estas personas renunciaron en circunstancias sospechosas y algunas alegaron coerción (BBC, 2019b). Por ello, bajo una controvertida interpretación de la Constitución, la oposición proclamó a la segunda Vicepresidenta del Senado, Jeanine Áñez, como nueva Presidenta de la República el 12 de noviembre de 2019 (Celag, 2019).

Desde un principio, ella reorientó los discursos gubernamentales y las orientaciones políticas. A nivel internacional, el gobierno renunció al Tratado Alba y expresó su voluntad de renunciar a Unasur (Ministerio de Relaciones Exteriores, 2019b), y bloques internacionales promovidos por países anteriormente de izquierda en la región. En cambio, anunció su membresía en el 'Grupo de Lima', un grupo de países que demanda una transición democrática en Venezuela (Ministerio de Relaciones Exteriores, 2019a). El gobierno también inició negociaciones para restablecer relaciones diplomáticas con Estados Unidos, delegando un embajador e invitando a Usaid para que re-

grese a Bolivia (Farthing, 2020). A nivel nacional, las principales acciones del gobierno de Áñez fueron procesar a los opositores políticos y aumentar los presupuestos de las fuerzas de seguridad y fuerzas militares. Áñez también nombró a varios empresarios y figuras neoliberales al frente de las empresas públicas y formó un gabinete estatal en el que el poderoso sector agrícola de Santa Cruz estuvo significativamente sobre representado (Celag, 2019).

En Ecuador, en febrero de 2018, el gobierno de Lenin Moreno organizó un proceso de consulta popular y referéndum sobre una propuesta para eliminar la reelección indefinida y nombrar un nuevo Consejo de Participación Ciudadana y Control Social con autoridad para evaluar a todos los altos funcionarios del Estado (Páez y Rodríguez, 2018). Estos cambios permitieron a Moreno destituir a funcionarios leales a la administración anterior y avanzar en la reinstitucionalización del Estado (Lara et al., 2018). Para el año 2019, Moreno, quien había sido vicepresidente de Correa, rompió toda relación con su antecesor, lo acusó de corrupción (De la Torre, 2018) y comenzó a buscar coaliciones con grupos opuestos al partido Alianza País de Correa (De La Torre, 2018).

A nivel internacional, el gobierno de Moreno promovió agresivamente la inversión directa asiática y europea en hidrocarburos, construcción e inversión hidroeléctrica (Ellis, 2018; Cajas, 2018). Más que profundizar en la agenda social, Moreno buscó el apoyo de las élites económicas y empresariales, y para ello firmó un acuerdo con el Fondo Monetario Internacional el 11 de marzo de 2019. A nivel nacional, este enfoque se reflejó en políticas de derecha, como el Decreto 833, que tuvo como objetivo la reforma económica, laboral y fiscal, como la eliminación de los subsidios a los combustibles. El aumento de los precios de la gasolina generado por este decreto fue fuertemente rechazado por los sindicatos del transporte y las organizaciones indígenas que hicieron campaña por una 'vida con dignidad" (Castillo, 2019; Ponce et al., 2020). Más de 600 personas resultaron heridas por las fuerzas armadas después de que el gobierno declarara el estado de emergencia en zonas de conflicto (Ponce et al., 2020; Arkonada, 2019). La Conaie participó en una reunión el 12 de octubre -mediada por representantes de las Naciones Unidas y la Iglesia Católica- que condujo a la derogación del decreto.
Esta precariedad institucional se profundizó con la llegada del Covid-19 que, como en la mayoría de los países de América Latina, impactó fuertemente en Bolivia y Ecuador. En Bolivia, la pandemia llegó al país el 10 de marzo de 2020,

cuando el país aún se encontraba en un estado de agitación política luego de las controvertidas elecciones presidenciales del año anterior. Las acciones del gobierno para mitigar los efectos de la enfermedad en las zonas rurales y la Amazonía fueron, en el mejor de los casos, modestas. Por esta razón, las comunidades indígenas de las tierras bajas introdujeron sus propios protocolos básicos de bioseguridad para combatir la propagación del virus (Orpio, 2020). También han adoptado estrictas medidas de aislamiento y aumentado el uso de medicinas tradicionales (Suárez, 2020; Iwgia, 2020, Clacso, 2020). En Ecuador, la pandemia llegó en abril de 2020, poco después de que una grave fuga de petróleo de la empresa estatal PetroEcuador y de OCP Ecuador (empresa privada propietaria de uno de los oleoductos) afectara a más de 2 000 familias amazónicas (Amazon Watch, 2020). En lugar de brindar la ayuda que tanto necesitaban las víctimas, el gobierno abogó por un aumento en las actividades de extracción de petróleo y minería con el argumento de que esta era la única forma de abordar la recesión económica producida por la pandemia (Conaie, 2020). Al igual que en Bolivia, la Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (Cofeniae), ha instado a todas las naciones indígenas a bloquear el acceso externo a sus tierras (Zibell, 2020). En general, estas naciones indígenas implementaron medidas de autoaislamiento, reforzaron sus economías comunales y recurrieron a medicinas tradicionales para enfrentar el Covid-19. Ellos continúan luchando en los márgenes del Estado por una agenda de autodeterminación que impulsa la transformación estructural.

4. Conclusión

El plurinacionalismo en Bolivia y Ecuador ha implicado la construcción de un modelo de Estado innovador que busca atender las demandas indígenas de reconocimiento de derechos territoriales y autodeterminación. Al transformar la gobernabilidad multinivel del Estado a través de reordenamientos territoriales e incorporar a los pueblos indígenas dentro de las entidades estatales, el plurinacionalismo busca transformar los cimientos de un Estado históricamente racializado. La idea es que la exclusión, marginación y asimilación de los pueblos indígenas— que históricamente se ha reflejado en las políticas de Estado— sea revertida por políticas de autodeterminación indígena.

Estos gobiernos también se presentan a sí mismos como campeones del tercer mundo contra el neoliberalismo y enfatizan la necesidad de nacionalización, redistribución e igualdad. Sin embargo, la implementación práctica del plurinacionalismo ha estado marcada por un conflicto permanente entre las prioridades de desarrollo nacional, y el reconocimiento y respeto real de los territorios indígenas. Debido a que estos gobiernos dependen fuertemente de las industrias extractivas como el petróleo, el gas y la minería, han formulado un discurso de 'nacionalismo' basado en el argumento de que los ingresos derivados de estos sectores son cruciales para el desarrollo económico y se justifican porque están dentro 'del interés nacional'. Bajo la bandera de la 'soberanía económica', también proclaman una mejor distribución de los ingresos de la explotación extractiva entre el Estado y las empresas transnacionales.

Las disposiciones constitucionales de ambos países y el mercado internacional de minerales y gas sustentan esta economía política que, en última instancia, perpetúa el modelo de Estado- nación: La soberanía de los pueblos indígenas en sus propios territorios es más simbólica que real y está subordinada al gobierno central como representante de la nación.

La construcción del plurinacionalismo es así un lugar para la lucha entre un proyecto desarrollista apoyado por las élites nacionales y un proyecto de autodeterminación apoyado por los pueblos indígenas. Mientras que el primero se basa en el mercado global de mercancías y un discurso interno de 'nacionalismo' y soberanía estatal sobre los recursos naturales, el segundo apela a los estándares internacionales de derechos indígenas y movilizaciones locales para demandar el establecimiento genuino de un Estado plurinacional. Son, en la práctica, dos versiones contradictorias del plurinacionalismo que coexisten dentro de estos países. La primera es un plurinacionalismo imaginado que rompería la historia de la exclusión, la asimilación forzada y la explotación indígena y, la segunda, es un plurinacionalismo oficial que sigue comprometido con los arreglos institucionales y la economía política del Estado-nación. Este plurinacionalismo —como modelo del tercer mundo dominado por las élites nacionales— comparte la base político-económica del Estado-nación multicultural. A diferencia de este concepto oficial de plurinacionalismo, el proyecto plurinacional desde la perspectiva indígena propone redefinir las nociones clásicas de soberanía y nacionalidad al no subordinar a los pueblos indígenas al 'interés nacional' y al impulsar acuerdos institucio-

nales que permitan a los pueblos indígenas ejercer un control genuino sobre sus territorios y su camino de desarrollo.

Al igual que con el plurinacionalismo, el concepto de Buen vivir ha estado sujeto a significados y contenidos en disputa. Mientras que el Estado presenta el plurinacionalismo como un medio para lograr la inclusión social y la participación de las minorías étnicas y el Buen Vivir como una visión desarrollista arbitraria basada en la extracción de recursos, los movimientos indígenas intentan reapropiarse de ambos conceptos como principios fundamentales para su autodeterminación como naciones indígenas. La lucha es por la apropiación del plurinacionalismo como proyecto político y del Buen vivir como proyecto de desarrollo más allá de la soberanía y las estrategias de desarrollo del Estado-nación.

Si bien las críticas institucionales sobre el peligroso modo autoritario de gobernar los gobiernos plurinacionales son importantes, cabe señalar que cualquier proyecto para mejorar la democracia y el reconocimiento de derechos debe considerar que los arreglos existentes para la extracción de recursos se basan en la injusticia colonial hacia las poblaciones indígenas. Cualquier proyecto de superación del racismo profundo y de la inclusión o exclusión forzada de los pueblos indígenas debe partir de la remoción de las estructuras coloniales aún vigentes de los Estados extractivistas, reforzadas por imaginarios y prácticas estatales racistas, y de la economía política nacional e internacional de extracción de los recursos.

En suma, más que un modelo de Estado específico, el plurinacionalismo es un proceso conflictivo e inconcluso de transformación del Estado que las naciones indígenas y las élites nacionales interpretan de manera diferente. Mientras que estos últimos continúan adhiriéndose a la lógica del Estado-nación (ya sea neoliberal o post-neoliberal), los primeros intentan redefinir la soberanía obteniendo el control real sobre sus territorios. Este proyecto indígena enfrenta tremendos desafíos, ya que las estructuras racializadas del Estado en América Latina se han formado a lo largo de siglos de colonización externa e interna y una economía política de extracción de recursos que sigue siendo dominante, a pesar de las preocupaciones ecológicas globales y el aumento de presiones para que se respeten los derechos indígenas.

3. ¿Plurinacionalismo emergente?

Desarrollo extractivista y levantamientos indígenas en Perú

Perú es un Estado unitario territorialmente dividido en 24 departamentos, 196 provincias y 1 874 distritos (PCM, 2019). El país es gobernado por gobiernos subnacionales elegidos democráticamente, siendo estos, los gobiernos regionales (con un gobernador regional y un consejo regional) con jurisdicción sobre las unidades departamentales, y los gobiernos locales, con jurisdicción en las provincias y distritos (los que poseen alcaldes provinciales y alcaldes distritales, respectivamente, y consejos provinciales y locales). Las competencias legales y administrativas entre los gobiernos nacionales y subnacionales son confusas, debido a que el proceso de descentralización aún no ha concluido y los diferentes niveles de gobierno carecen de mecanismos de coordinación adecuados. En esta estructura, los derechos territoriales indígenas están poco protegidos y se superponen a las jurisdicciones territoriales de los gobiernos locales, así como a los derechos de colonos, las áreas protegidas y las concesiones de empresas transnacionales petroleras y mineras. Esta gobernanza fragmentada se debilita aún más debido a una economía política neoliberal que privilegia los derechos vinculados a la explotación de la tierra.

Perú ha seguido un camino ininterrumpido de neoliberalismo durante casi tres décadas. Organismos internacionales (OCDE, 2015) han destacado los notables resultados macroeconómicos de su economía, como el aumento de las exportaciones, el crecimiento económico y la reducción de la pobreza monetaria; pero, al mismo tiempo, se cuestiona como el modelo ha desencadenado profundos conflictos sociales, inestabilidad política y corrupción masiva (Amnistía Internacional, 2017). Como resultado, todos los ex presidentes vivos del país están encarcelados o bajo investigación por corrupción. Alberto Fujimori, quien gobernó entre 1990 y 2000 bajo un gobierno autoritario, purga condena por crímenes de lesa humanidad y corrupción, y todos los presidentes democráticamente electos posteriores están acusados de forjar vínculos corruptos con la corporación brasileña Odebrecht, que desarrolló

enormes proyectos de infraestructura, algunos de los cuales estaban vinculados al desarrollo de las industrias extractivas. Se dictó orden de captura internacional por delitos de corrupción y lavado de activos contra Alejandro Toledo, quien gobernó entre 2001 y 2005; Alan García, quien sirvió de 2006 a 2011, se suicidó en 2019 luego de que policías intentaran arrestarlo por cargos de corrupción; Ollanta Humala, quien gobernó entre 2011 y 2016, pasó nueve meses en la cárcel y actualmente es investigado por recibir fondos de Odebrecht para sus campañas políticas electorales; y Pedro Pablo Kuczynski, en el cargo entre 2016 y 2018, está bajo investigación de la Fiscalía de la Nación por concesiones dadas a Odebrecht cuando fue Ministro de Estado en el gobierno de Alejandro Toledo [12]. Además, la líder del partido de oposición (Keiko Fujimori) y varios alcaldes y gobernadores regionales se encuentran actualmente en la cárcel o bajo investigación judicial.

Todos los gobiernos de las últimas tres décadas han sido influenciados por actores y acuerdos internacionales, como el Consenso de Washington, los acuerdos de libre comercio y la OCDE, y por actores y discursos internos auspiciados por el sector empresarial (por ejemplo, 'la necesidad imperiosa de crecimiento económico' y la el 'destrabe de inversiones'). La mayoría de las reformas económicas del país se han realizado sin una deliberación adecuada en el Congreso. Más bien estas reformas fueron instituidas por decretos dados por el Ejecutivo mediante élites gubernamentales y tecnocráticas, con fuertes vínculos con el sector privado, que actuaron como legisladores de facto. En el período 1990-2017 se emitieron más de 700 decretos legislativos y 2 000 decretos de urgencia, muchos de ellos estuvieron directamente relacionados con el desarrollo económico y la promoción de inversiones (SPIJ, 2019) [13]. Este fenómeno, que los teóricos constitucionales denominan

12 Kuczynski renunció después de solo dos años como presidente, debido a la presión política relacionada con estas acusaciones. El Vicepresidente Martín Vizcarra asumió el cargo en marzo de 2008, pero fue polémicamente destituido por el Congreso en noviembre de 2020 por cargos de corrupción. Lo sucedió Francisco Sagasti, quien fue designado por el Congreso para encabezar un gobierno de transición.

13 El ejecutivo puede dictar decretos legislativos (Artículo 104 de la Constitución) sobre medidas específicas por un período determinado y autorizado por el Congreso. El presidente puede promulgar decretos de urgencia sobre asuntos económicos y financieros, cruciales para el interés nacional (Artículo 118.19). El Congreso evalúa la legalidad de estos decretos después de su promulgación.

'gobierno por decreto', contraviene el carácter deliberativo de la democracia al evitar los foros democráticos para discutir objetivos y mecanismos de políticas (Ferreira y Goretti, 1998; Carey y Shugart, 1998; Negretto, 2002).

Aunque la mayoría de las organizaciones políticas peruanas son débiles e impopulares, las estructuras políticas y económicas del país se han mantenido, a pesar de la fuerte oposición y las protestas de las organizaciones indígenas y sociales contra las políticas neoliberales y extractivas. En este contexto, para la mayoría de los funcionarios estatales y políticos en Perú, el plurinacionalismo es una noción exótica e inviable que nunca se traducirá en políticas, planes y legislación. Los académicos, a su vez, todavía piensan que los movimientos indígenas del país son débiles, los conflictos sociales se ven como problemas de redistribución o participación política limitada, en lugar de estar vinculados a demandas estructurales. Asimismo, los tecnócratas neoliberales se conciben como guardianes independientes de la continuidad neoliberal, cuando son los principales operadores de estructuras extractivistas. En contraste con estos puntos de vista, este capítulo profundiza y problematiza el significado de las políticas indígenas, los conflictos sociales y el extractivismo, y argumenta que los proyectos plurinacionales están emergiendo en las agendas de los movimientos indígenas del Perú.

La Sección 1 problematiza el significado de la política indígena en el Perú, al explorar el conflicto conocido como el Baguazo en 2009 y su impacto en las reformas institucionales recientes y en el activismo indígena. Esta sección revela cómo el alcance del Baguazo y luchas similares han sido oscurecidas por un entendimiento tecnocrático, centralista y asimilacionista de los levantamientos indígenas, y destaca la importancia de una reinterpretación de la forma en que los pueblos indígenas se apropian y se mueven más allá de la legalidad formal, hacia la autodeterminación.

La Sección 2 explora cómo los imaginarios y las prácticas del desarrollo, el neoliberalismo y el extractivismo se forman, reproducen y defienden en los espacios gubernamentales. Al igual que sus vecinos de izquierda, Perú se ha beneficiado del auge de las materias primas y ha utilizado los ingresos resultantes para implementar algunas reformas sociales durante la última década. Mientras que algunos conciben la política peruana como una excepción al giro a la izquierda en América Latina, esta sección explica que las diferentes estrategias de desarrollo de los países neoliberales y post-neoliberales se despliegan todas bajo el mismo paradigma de desarrollo neoextractivista.

La Sección 3 explora dos luchas poco estudiadas por la autodeterminación en el Perú: El Gobierno Autónomo Indígena Wampis, que fue la primera nación indígena en el país en declarar su autodeterminación frente al Estado; y la lucha de los cañaris en los Andes centrales, que se resisten a los discursos y políticas de asimilación para reinventar su indigeneidad. Esta sección explica los diferentes caminos políticos que los pueblos indígenas están navegando en sus luchas por la autodeterminación y propone una reinterpretación de la plurinacionalidad como un proceso político y una práctica constitucional en lugar de un resultado constitucional formal.

1. Repensar la política indígena: El Baguazo como lucha por la autodeterminación

El Perú ha sido históricamente reconocido como un país indígena. En 2017, un censo nacional encontró que el 25% de la población se considera de origen indígena (INEI, 2018) y el Ministerio de Cultura ha registrado 55 pueblos indígenas, 51 de la Amazonía y 4 de los Andes. En las últimas décadas, activistas indígenas se han opuesto a proyectos mineros y petroleros en territorios indígenas y han judicializado sus reclamos, logrando importantes victorias en los Tribunales de Justicia (Merino, 2018). Los tribunales han paralizado proyectos extractivos y de infraestructura y han ordenado al Estado que consulte a los pueblos indígenas antes de iniciar operaciones. Las protestas sociales también han detenido los intentos de desarrollar proyectos extractivos de gran escala y han sido cruciales para impulsar la implementación de nuevas leyes e instituciones pro-indígenas y ambientales. Sin embargo, el Perú aún se concibe como un país donde los movimientos indígenas son débiles (Callirgos, 2018; Rousseau y Ewig, 2017; Madrid, 2014; Rice, 2012; Lee, 2010; Yashar, 2005; Van Cott, 2005; Seligmann, 1993). La oposición indígena a las industrias extractivas se considera una expresión del deseo de inclusión social y la necesidad de reformas institucionales destinadas simplemente a ajustar la gobernanza de esas industrias extractivas (Arce, 2014; Arellano, 2011).

Esta debilidad se explica con los siguientes argumentos: la mayoría de los pueblos indígenas se considerarían campesinos en lugar de indígena (identidad política limitada); el activismo indígena tiene poca presencia en los foros regionales y nacionales (escala política limitada); y la mayoría de las organiza-

ciones no se involucran con instituciones electorales formales sino a través de litigios, cabildeo y manifestaciones públicas (compromiso político limitado) (Rovira, 2014; Madrid, 2012; Rice, 2012; Van Cott, 2005). Solo unos pocos estudiosos han cuestionado estas ideas (Greene, 2009; Lucero y García, 2007). Greene (2009) mostró cómo los reclamos indígenas en la Amazonía siempre han sido explícitamente étnicos, comenzando con organizaciones emblemáticas como el Congreso Amuesha en la década de 1960 (entre las primeras organizaciones indígenas de Sudamérica) y el Consejo Awajún-Wampis en la década de 1970, mientras que en los Andes han surgido nuevos movimientos políticos indígenas en el contexto de oposición a las industrias extractivas (De La Cadena, 2015). Además, la relevancia de la organización indígena nacional – Aidesep – tiende a ser minimizada a pesar de su presencia subnacional y articulaciones internacionales. Esta y otras organizaciones indígenas históricamente han luchado fuera del sistema político- formal, ya que dicho sistema no ha garantizado logros políticos reales para los pueblos indígenas en el Perú o en otros lugares (Becker, 2011; Mijeski y Beck, 2011).

Las estrategias políticas formales e informales para la autodeterminación tienen raíces coloniales. En el Perú colonial, los descendientes de españoles fueron considerados miembros de la 'nación española', mientras que los descendientes de quechuas incas fueron reconocidos como miembros de una 'nación india' o 'república india' (Thurner, 1996) que estaban organizados en comunidades gobernadas por las encomiendas (un título otorgado a los conquistadores para explotar el trabajo de los nativos). El Virrey Toledo agrupó comunidades anteriormente dispersas para crear reducciones o pueblos de indios, otorgando protección legal y autonomía cultural, política y económica a cambio de adoctrinamiento católico, impuestos y obligaciones de trabajo forzado (Walker, 2015; Matos, 1976). Los mestizos Garcilaso De La Vega (1539-1616) y Guamán Poma (1550-1615) denunciaron la explotación indígena en sus escritos y cartas a la Corona española, y hubo algunas rebeliones indígenas significativas en el siglo XVIII, como las protagonizadas por el descendiente inca Juan Santos Atahualpa (1742-1752), en alianza con los pueblos Ashaninka en la Amazonía central, y los levantamientos posteriores de Túpac Amaru II en el sur de Perú y Tupak Katari en la actual Bolivia (1780-1782) (Rénique, 2009). La resistencia también consistió en la apropiación y transformación de los sistemas comunales para mantener las tradiciones, lenguas, tecnología, creencias y valores indígenas (Matos, 1976). Incluso la

eliminación del sistema de dos repúblicas, en respuesta a la rebelión de Túpac Amaru (Walker, 2015), no erradicó la lengua y la cultura quechua.

Los pueblos indígenas amazónicos, por su parte, nunca estuvieron completamente sujetos ni al poder incaico, ni al poder colonial. Varios incas intentaron conquistar el territorio jíbaro en el norte del Amazonas, pero no había un gobierno nativo centralizado al que derrotar; los lugareños vivían en pequeños grupos de hogares semi autónomos en los cursos de varios ríos (Greene, 2009). Cuando las encomiendas españolas se establecieron en 1556 para explotar las minas de oro de la zona, los levantamientos jíbaros expulsaron a los colonos (Odecofroc, 2009). Posteriormente, los pueblos amazónicos no fueron dominados por administradores coloniales, como en los Andes, sino por misioneros jesuitas, quienes crearon algunas comunidades en zonas aisladas (Barclay, 2001; Chirif y García Hierro, 2007). La resistencia continuó durante la República, con expulsiones del territorio jíbaro de comités presidenciales que pretendían promover las industrias extractivas. Como afirma el líder awajún Santiago Manuin (2011): «Nuestros ancestros nos dejaron la misión de defender nuestro territorio; nunca hemos dejado que nadie lo tome. La fiebre del caucho no pudo eliminarnos, ni los incas, ni el terrorismo, ni los colonos; debemos defender nuestra tierra para nuestras próximas generaciones.»

Con la independencia, las élites criollas crearon una «nación mestiza» imaginando selectivamente una comunidad política que no incluía a la mayoría de la población como agentes políticos (Thurner, 1996). Esta versión de la nación peruana omitió no sólo a la república india que había sido reconocida en las primeras leyes coloniales, sino también a otros pueblos andinos y amazónicos que fueron excluidos del proyecto de construcción del Estado-nación. En consecuencia, el colonialismo interno a través de la industria del caucho y la expansión de los colonos en la Amazonía fue una política común en los primeros años de la República. El 'boom del caucho' (1890-1915) sometió a la población indígena a modalidades extremas de esclavitud. Aunque los awajún y wampis del norte de la Amazonía lograron expulsar a los colonos (OIMT, 2007), el 80% de la población indígena de la región del río Putumayo fue asesinada, mientras que, en Madre de Dios, muchas tribus fueron exterminadas o llevadas al borde de la extinción (Romero, 1978), dando lugar al aislamiento voluntario que ha persistido hasta la actualidad (Napolitano y Ryan, 2007).

Las ideas liberales que buscaban eliminar la protección colonial a las

comunidades en los primeros años de la República también favorecieron el despojo sistemático de las tierras comunales y el desarrollo de una nueva clase de feudalistas en los Andes (Matos Mar y Fuenzalida, 1976). Las rebeliones indígenas, como la de Teodomiro Gutiérrez (también conocido como Rumi Maqui, que en quechua significa «mano de piedra») en Puno en 1915, buscaban restaurar un gobierno inca de indios (Becker, 2006). Las voces de los intelectuales indígenas y una serie de rebeliones masivas colocaron la cuestión indígena en la agenda política desde la administración del presidente Nicolás De Piérola (1895–1899) hasta el gobierno del presidente Augusto Leguía (1919–1930), quien formalizó la existencia de las comunidades indígenas en la Constitución Política de 1920 (Artículo 58). En la práctica, sin embargo, la prometida protección de las comunidades nunca se implementó, por lo que los hacendados mantuvieron su poder en los Andes, mientras que la colonización interna continuó en la Amazonía a través de megaproyectos de infraestructura y expansión agrícola (Espinosa, 2009).

Las rebeliones indígenas entre 1959 y 1966 empujaron al gobierno militar del presidente Velasco (1968-1975) a iniciar la reforma agraria (Cotler y Portocarrero, 1976). Velasco promulgó la Ley de Reforma Agraria de 1969 y creó la figura de la «comunidad campesina» con el objetivo de proteger y transformar las organizaciones tradicionales en unidades cooperativas (Del Castillo, 1992; Matos et al., 1976). Su régimen reemplazó el término «indígena» —que se entendía como discriminatorio— por el término «campesino». También impuso su propio modo de organización política participativa para eliminar la competencia de sindicatos, partidos y federaciones campesinas (Seligmann, 1993). En 1974, Velasco aprobó la Ley 20653, que creó la figura de la 'comunidad nativa' para la región amazónica. En esta visión modernizadora, los pueblos amazónicos eran considerados menos desarrollados, por lo que podían conservar la etiqueta de 'nativos'. Aunque el nuevo marco legal no reconocía a las naciones indígenas con derechos territoriales, estos pueblos utilizaron la prohibición de la mercantilización de la tierra como defensa legal frente a actores externos y para consolidar o restablecer prácticas locales ancestrales (Seligmann, 1993). En la Amazonía, los pueblos indígenas se organizaron políticamente en torno a los nuevos arreglos institucionales y crearon el Consejo Awajún-Wampis en 1977 para defender sus territorios contra colonos, ganaderos, madereros y compañías petroleras (Greene, 2009; Rénique, 2009). Esta organización fue la precursora de Aidesep.

Las relaciones indígenas con el Estado, entonces, han estado marcadas por interacciones formales e informales. Algunos comentaristas han interpretado estas relaciones contenciosas como expresiones de un deseo de larga data por su incorporación dentro del Estado-nación, pero creo que, en realidad, son manifestaciones de un proyecto para reimaginar la nación y guiar la transformación del Estado hacia la autodeterminación. El Baguazo, desde este último punto de vista, forma parte de una lucha permanente para desbaratar los imaginarios actuales en los que los movimientos indígenas se conciben como grupos de presión débiles que simplemente desean lograr la tolerancia para las minorías culturales con derechos de propiedad colectiva, cuando se trata de activistas decididos que exigen reconocimiento de sus naciones indígenas con derechos territoriales.

El contexto del Baguazo: El extractivismo neoliberal

A principios de los noventa, en respuesta a la hiperinflación y al mal manejo macroeconómico, y gracias al impulso del Banco Mundial, se implementaron en el Perú políticas neoliberales de ajuste estructural basadas en el Consenso de Washington. Estas reformas incluyeron la privatización de empresas públicas, el desmantelamiento del sistema nacional de planificación estratégica y el sistema previsional público, la promoción de la participación privada en la provisión de servicios públicos (lo que implicó flexibilizar los estándares en educación, salud y transporte), la flexibilización laboral, y procesos agresivos para otorgar acceso a los recursos naturales a las empresas transnacionales. Además, se crearon las 'islas de eficiencia' gobernadas por una tecnocracia emergente en el Banco Central de Reserva, la Superintendencia Nacional de Banca y Seguros, la Superintendencia Nacional de Aduanas y de Administración Tributaria y el Instituto Nacional de Defensa de la Competencia y de la Propiedad Intelectual (Indecopi).

El principal discurso político detrás de estas reformas fue el 'orden económico', formulado por el gobierno autoritario de Alberto Fujimori. Luego del llamado «autogolpe» de 1992, el gobierno de Fujimori inauguró una era de concentración de poder, opacidad y corrupción que trató de justificarse alegando la necesidad de implementar un marco constitucional y legal acorde a la nueva economía política expresada en la nueva Constitución de 1993 (Crabtree y Durand, 2017). Esta Constitución, aunque afirmaba el multicul-

turalismo y la diversidad étnica del país, eliminó las normas que protegían la tierra de las comunidades y reafirmó el control absoluto y la propiedad del Estado sobre los recursos naturales (Stocks, 2005; Hughes, 2010; Greene, 2006). Además, el Decreto 653 promovió la venta, arrendamiento e hipoteca de la tierra de los campesinos para fomentar el emprendimiento capitalista en los Andes (del Castillo, 1992, 1997, 2004).

El multiculturalismo de los años noventa intentó convertir a las comunidades campesinas y nativas en emprendedores neoliberales. Los levantamientos indígenas de los años ochenta y noventa fueron fuertemente reprimidos tanto por los militares como por el grupo terrorista Sendero Luminoso. La Comisión de la Verdad y Reconciliación, creada para evaluar la guerra interna entre el Estado y Sendero Luminoso entre 1980 y 2000, estimó que alrededor de 69.000 personas murieron en el conflicto, la mayoría de ellas personas rurales e indígenas (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003). Sin embargo, incluso después de la derrota de Sendero Luminoso, los sectores conservadores han seguido estigmatizando a los manifestantes indígenas como «terroristas».

Luego de la caída de Fujimori en 2000 y el fin de un gobierno de transición en 2001, el presidente Alejandro Toledo promovió la transparencia, la participación ciudadana y la descentralización, mientras mantenía las estructuras económicas del país. El discurso pasó del «orden económico» al «chorreo», una traducción poco elegante del «trickle down effect», que supone una relación causal directa entre crecimiento económico y bienestar. Subsecuentemente, bajo la presidencia de Alan García, el Perú aprobó el Acuerdo de Promoción Comercial con los Estados Unidos, y el Congreso delegó facultades legislativas al ejecutivo para su implementación. El gobierno promulgó un total de 98 decretos legislativos que buscaban fomentar la consolidación del crecimiento económico mediante alianzas público-privadas para proyectos de infraestructura y la disponibilidad de tierras y bosques en la Amazonía para la apropiación privada, entre otras medidas.

Estas políticas convirtieron a Perú en uno de los países más neoliberales del mundo (Bury, 2005), con un entorno institucional amigable para los negocios que facilitó la explotación extractiva de grandes extensiones de los Andes y la Amazonía. A principios de la década de 1990, las concesiones mineras cubrían 2,3 millones de hectáreas, pero para 2011 abarcaban más de 24 millones de hectáreas, alrededor del 19% del territorio peruano (De Echave,

2011). Hubo un crecimiento exponencial similar en el sector de hidrocarburos: A fines de 2008, el 72% de la Amazonía peruana estaba bajo concesión para la exploración y explotación de petróleo y gas (Finer y Orta-Martínez, 2010). Además, entre 1990 y 2007, el Perú recibió US$12.350 millones en inversiones mineras, convirtiéndose en uno de los exportadores de plata, cobre, zinc, plomo y oro más importantes del mundo (Bebbington y Bury, 2009). Las industrias extractivas representaron el 22% de los ingresos fiscales totales y el 42% del impuesto sobre la renta entre 2007 y 2010 (Sotelo y Francke, 2011). Para 2017, las principales exportaciones del país seguían siendo minerales (cobre con 27% y oro con 16%).

Si bien se mantuvo un crecimiento económico importante durante la primera década del nuevo milenio (alrededor del 6% anual entre 2000 y 2010), esta estabilidad macroeconómica no se tradujo en un bienestar microeconómico. Aunque la pobreza monetaria disminuyó, la desigualdad persistió y aumentaron los conflictos sociales asociados con el desarrollo de grandes proyectos de inversión. La Defensoría del Pueblo del país reportó 37 conflictos socioambientales por mes en 2007 (Defensoría del Pueblo Perú, 2007), pero para julio de 2017 ese número había aumentado estrepitosamente a 139 (Defensoría del Pueblo del Perú, 2017).

El Baguazo

Informantes de organizaciones y comunidades indígenas coinciden en que todos los Pueblos Indígenas del Perú, desde los Andes hasta la Amazonía, apoyaban el Baguazo: 'Estábamos todos unidos' (entrevistas varias, Amazonas, 8 de abril de 2013). Sin embargo, los principales participantes fueron los awajún y los wampis. Estos pueblos habían defendido el territorio peruano en la Guerra del Cenepa entre Perú y Ecuador en 1995 [14], luego participaron en las negociaciones en el Ministerio de Relaciones Exteriores de Perú en 1999 durante las cuales los dos países acordaron establecer una zona de protección ecológica en la frontera y respetar los territorios indígenas. En marzo

14 La Guerra del Cenepa fue un breve conflicto armado entre Ecuador y Perú (26 de enero- 28 de febrero de 1995) sobre territorio amazónico. Terminó con la firma de un acuerdo de paz -el Acta Presidencial de Brasilia- el 26 de octubre de 1998, y la demarcación formal de la frontera el 13 de mayo de 1999. Durante el conflicto hubo un reclutamiento masivo de indígenas awajún y wampis locales (Odecofroc, 2010).

de 2004, las comunidades nativas del área aprobaron la creación del Parque Nacional Ichigkat Muja–Cordillera del Cóndor, pero tres años después el gobierno del presidente García emitió un decreto que redujo el territorio del parque de 152.873 a 88.477 hectáreas. La misma semana se otorgaron concesiones mineras en la zona de protección ecológica. Afrodita Mining, empresa de capital canadiense, fue la más beneficiada con esta decisión, ya que tenía concesiones en la zona.

La Organización de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa (Odecofroc), una oficina local awajún de Aidesep, se opuso firmemente a los intentos de Afrodita para iniciar las actividades mineras debido al impacto potencial en las fuentes de los ríos. El líder de Odecofroc, Sevelio Kayap (entrevista, 15 de julio de 2013), afirmó que los pueblos indígenas participaron en la Guerra del Cenepa para defender la soberanía territorial del país y participaron en las negociaciones posteriores para asegurar la estabilidad ecológica y política en la frontera internacional. En general, los awajún y wampis consideraron la transformación de casi la mitad del parque en concesiones mineras como una 'traición' (entrevistas, 26 de abril de 2013). Muchos sugirieron que ese fue uno de los principales detonantes del Baguazo.

El gobierno de García exacerbó el resentimiento en 2008 cuando promulgó una serie de decretos (conocidos colectivamente como la 'Ley de la Selva') destinados a implementar el Tratado de Libre comercio con Estados Unidos y aumentar la inversión extranjera (Hughes, 2010; Narrow, 2011). Unos meses antes de su promulgación, García había intentado justificar los decretos en un artículo titulado 'El síndrome del perro del hortelano' en el que afirmaba:

> «Hay millones de hectáreas para madera que están ociosas, otros millones de hectáreas que las comunidades y asociaciones no han cultivado ni cultivarán, […] Así pues, hay muchos recursos sin uso que no son transables, que no reciben inversión y que no generan trabajo. Y todo ello por el tabú de ideologías superadas, por ociosidad, por indolencia o por la ley del perro del hortelano que reza: "Si no lo hago yo que no lo haga nadie.»

Aidesep (2007) respondió enérgicamente en una carta pública: «Nos llaman 'perros' por defender la vida de nuestros pueblos indígenas y protestar con-

tra la imposición de modelos externos de desarrollo que responden abiertamente a intereses transnacionales». La organización exigió la derogación de los Decretos 1090 y 1064, que limitaban la protección de las tierras amazónicas como áreas forestales, y del Decreto 1015, que debilitó la propiedad colectiva indígena al reducir los requisitos para las decisiones sobre el uso de la tierra (pasando de requerir el voto de dos tercios a una mayoría simple de los miembros de la comunidad). Al ver estos decretos como amenazas para los territorios indígenas, Aidesep organizó una protesta y canalizó estratégicamente sus demandas a través del estándar internacional de consentimiento libre, previo e informado (CLPI) bajo el Convenio 169 de la OIT (ratificado por el Perú en 1994), ya que los decretos fueron promulgados sin consulta previa. La protesta terminó con un acuerdo en septiembre de 2008 para negociar el reconocimiento territorial, la autodeterminación, la salud, la educación y la integridad cultural, pero el gobierno retrasó deliberadamente estas negociaciones y persistió en la implementación de los decretos (Rénique, 2009).

Aunque el gobierno trató de deslegitimar las protestas, alegando manipulación de las masas por parte del presidente de Aidesep, Alberto Pizango, los líderes locales (entrevistas, Bagua, 12, 14 y 15 de abril de 2013) afirmaron que las movilizaciones fueron organizadas por las propias comunidades. El principal asesor de Aidesep (entrevista, 26 de abril de 2013) afirmó que Aidesep se limita a comunicar las demandas del movimiento indígena. Las decisiones nacionales fueron tomadas por un consejo nacional en la ciudad de Iquitos, donde los líderes locales acordaron una nueva protesta para el 9 de abril en la localidad de Bagua, en el Departamento de Amazonas. Los manifestantes recibieron víveres de las comunidades locales, agua del gobierno municipal de Bagua y alimentos de comités de productores, así como apoyo de escuelas e iglesias (Congreso de la República del Perú, 2010). Esto fue confirmado por pueblos indígenas y no indígenas que presenciaron el evento (entrevistas, 2, 8 y 16 de abril de 2013).

El 5 de junio, luego de un bloqueo de dos meses en la Curva del Diablo, en la principal carretera de la región, el gobierno envió 500 oficiales para despejar la vía. La policía disparó gases lacrimógenos y balas contra la multitud y Santiago Manuin recibió siete impactos de bala tras llamar a la paz con las manos en alto. Los awajún y wampis consideraron esto un acto de guerra que exigía una respuesta. Esta interpretación de la respuesta de los protestantes indígenas como defensa propia fue confirmada por todos los entrevistados,

así como por un informe del Congreso peruano sobre el conflicto (Congreso de la República del Perú, 2010). Los manifestantes no tenían armas de fuego, solo lanzas que usaban como símbolos culturales, pero en medio del caos lograron apoderarse de armas policiales y atacaron (entrevistas, 9, 13 y 14 de abril de 2013). Mientras tanto, otros manifestantes tomaron el control de la Estación de Bombeo Número 6 de la empresa petrolera nacional en el distrito de Imaza. Esta fue inicialmente una acción no violenta, pero luego escucharon informes de radio de que la policía estaba disparando a indígenas awajún desarmados, así asumieron que su pueblo estaba siendo sometido a un 'genocidio' y a una 'masacre' patrocinados por el Estado y, como consecuencia de ello, decidieron matar a 11 rehenes (entrevistas, 9 y 14 de abril de 2013). Tres informes posteriores del Congreso coincidieron en que estas muertes podrían ser atribuidas a las transmisiones de radio y al hecho de que muchos manifestantes estaban tan horrorizados que sobrepasaron a los líderes de la protesta. Amnistía Internacional (2009) informó que cientos de personas resultaron heridas (principalmente awajún y mestizos) y 34 fueron asesinadas (24 policías y 10 civiles).

En una entrevista de 2009, García defendió el violento operativo policial y culpó a los awajún de pensar que podían detener la extracción de recursos naturales en su territorio: «Estas personas no son ciudadanos de primera clase que puedan decir 400 mil nativos, a 28 millones de peruanos 'tú no tienes derecho de venir por aquí'. De ninguna manera, eso es un error gravísimo y quien piense de esa manera quiere llevarnos a la irracionalidad, al retroceso primitivo» (García, 2009). Más de 50 indígenas, incluidos líderes locales y nacionales, fueron acusados de asesinato y sedición, y los fiscales pidieron cadena perpetua para todos ellos. Líderes indígenas de Aidesep y organizaciones locales argumentaron que los manifestantes estaban siendo criminalizados y que García y sus ministros eran los culpables (entrevistas, 9, 12, 14 y 26 de abril de 2013). Mientras tanto, las organizaciones indígenas continuaron publicitando sus demandas en Perú y a nivel internacional. Luego de que aumentaran las críticas internacionales y surgieran protestas de solidaridad en todo el país, García derogó los decretos más polémicos (1015, 1064 y 1090). Los pueblos indígenas también se defendieron en el sistema judicial, después de un proceso judicial que se prolongó durante seis años, todos los acusados en el caso Curva del Diablo fueron absueltos.

Teorizando el Baguazo

Los awajún consideran al Baguazo como el directo resultado de las políticas estatales de marginación y agresión en los territorios indígenas desde el 'comienzo de la República' (entrevistas, 20 de octubre de 2012 y 15 de julio de 2013). Debido a las divisiones y tensiones históricas, cualquier evaluación del Baguazo debe considerar factores tanto de corto como de largo plazo. Los primeros incluyen las políticas extractivistas del presidente García y, en general, el contexto neoliberal de 1990 a 2009. Estos últimos se relacionan con siglos de colonialismo interno, explotación y marginación de los pueblos indígenas a través de discursos racistas y dispositivos jurídicos.

La mayoría de los análisis del Baguazo se han centrado exclusivamente en los factores de corto plazo. En el contexto de la gobernanza neoliberal de las industrias extractivas, es percibido como un conflicto distributivo, es decir, como un conflicto desencadenado por las aspiraciones de las comunidades pobres para mejorar la distribución de ingresos provenientes de las industrias extractivas (Arellano, 2011). Otros lo ven como consecuencia de una representación política defectuosa de los pueblos indígenas del Perú, quienes en un ambiente democrático tienen las condiciones institucionales para la movilización (Arce, 2014), pero carecen de los medios institucionales para canalizar sus demandas (Meléndez, 2012). Otros sugieren que el conflicto se debió a debilidades institucionales en la Presidencia de la República y en el Congreso, quienes aprobaron decretos inconstitucionales en un proceso defectuoso de formulación de políticas (Tanaka, 2012).

Estas visiones comparten una perspectiva institucional según la cual los conflictos surgen por falta de 'buena gobernanza' (Merino, 2015). La relación entre instituciones y conflictos por los recursos ha sido ampliamente discutida en la literatura. Algunos autores han explicado que las buenas instituciones son cruciales para resolver los conflictos sociales (por ejemplo, Easterly, 2001), mientras que otros han destacado las limitaciones de la perspectiva institucional para explicar cómo los conflictos nacionales y las estructuras políticas y económicas internacionales están vinculadas a los conflictos por los recursos (por ejemplo, Lecoutere, 2011; Le Billon, 2000). Para quienes adoptan la perspectiva institucional sobre el Perú, los conflictos sociales muestran la necesidad de implementar reformas institucionales que mejoren la participación e incorporen la visión indígena en los asuntos públicos. Se trata

de una especie de 'extractivismo con rostro humano', incapaz de admitir la necesidad de cambios estructurales sustanciales y el pleno reconocimiento de los derechos indígenas. Este enfoque de gobernanza ignora la conexión histórica entre las políticas extractivas y la explotación/desposesión de los pueblos indígenas, así como la permanencia de patrones coloniales de dominación y legislación autoritaria por decreto. Como consecuencia, la mayoría de las propuestas de políticas públicas están sesgadas y refuerzan la gobernanza extractiva actual al suponer que todos los conflictos pueden contenerse y resolverse dentro de los límites de la economía política de extracción.

El Baguazo no puede explicarse a través de un análisis restrictivo de distribución, participación política formal y debilidad institucional (Merino, 2015). Los decretos ilegales que conformaron la 'Ley de la Selva' no fueron promulgados por la incapacidad del Estado para diseñar mejores políticas de redistribución de rentas, participación política o procesos legislativos y de elaboración de políticas públicas. Más bien, fueron redactados y aprobados debido a la permanencia de la colonialidad: Las élites políticas y económicas peruanas aún ven a la Amazonía como un espacio de explotación y a los pueblos indígenas como barreras para el desarrollo de toda la nación. Los precedentes legales y políticos -desde las leyes a favor de los colonos a principios del siglo XX hasta la legislación de las comunidades nativas a mediados del siglo pasado- impusieron identidades a las poblaciones indígenas y puntos de vista particulares sobre el manejo de la tierra que eran explícitamente excluyentes o asimilacionistas. Esta historia suele ser oscurecida o ignorada por los estudiosos que analizan el Baguazo en términos institucionales formales.

En este sentido, las políticas de Alan García no fueron sólo expresiones del ímpetu neoliberal para ampliar las fronteras de recursos amazónicos, también reflejaron la base ideológica de las políticas coloniales del siglo XVI, que concebían la Amazonía como un territorio vacío y baldío propicio para la explotación, y a sus habitantes como obstáculos para la civilización y la modernización. Así, el Baguazo es parte de una larga historia de violencia que se remonta mucho más atrás que el neoliberalismo de los noventa o los discursos modernizadores de los cincuenta. Se trata de una violencia continua y lenta (Nixon, 2011), con erupciones esporádicas, pero con una presencia perpetua y muchas veces silenciosa. Los medios de comunicación convirtieron al Baguazo en una noticia del espectáculo, al mostrar los efectos de la violencia abierta y muchos cadáveres; pero la violencia siempre había estado

ahí en los repetidos intentos de políticos, empresas y actores externos -en tiempos coloniales y post-coloniales- de asimilar a los pueblos indígenas. En conjunto, la presión ecológica sobre los territorios indígenas por la expansión de las actividades económicas, la propagación de nuevas enfermedades hacia los pueblos indígenas, los derrames de petróleo en los ríos amazónicos y la reproducción y normalización de los discursos racistas constituyen una dinámica y una violencia constante y lenta contra los pueblos indígenas y su entorno.

Sin embargo, mientras que el Baguazo ejemplificó la violencia del colonialismo interno, también ilustró la firme resistencia y determinación de los pueblos indígenas para lograr la autodeterminación. Al igual que en los levantamientos históricos coloniales y post-coloniales en Perú, el Baguazo implicó una lucha por el reconocimiento de los territorios indígenas y la búsqueda por un tipo particular de desarrollo frente al Estado extractivista. En resumen, ejemplificó el alcance de la política indígena de autodeterminación.

2. El Estado cínico: Entre la indigenización del estado y la profundización del extractivismo

A lo largo del siglo XX, los pueblos indígenas fueron meros sujetos de protección en pequeños despachos de 'asuntos indígenas' o 'institutos indigenistas' dentro de ministerios como Transportes y Comunicaciones (1921), Trabajo (1935, 1942, 1969 y 1981), Agricultura (1992), y Protección Social (1996). El Baguazo fue el detonante para la promulgación de una mayor institucionalidad (un Viceministerio de Interculturalidad dentro del Ministerio de Cultura), así como de una serie de políticas, planes y normas pro-indígenas. La más notoria de ellas fue una de las primeras leyes del gobierno de Humala, la Ley 29785, oficialmente 'Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios, reconocido en el Convenio 169 de la OIT', más conocida como la 'Ley de Consulta Previa', que se promulgó simbólicamente en la ciudad de Bagua en 2011. Esta ley demoró 17 años en aprobarse, ya que Perú había ratificado el Convenio 169 de la OIT en 1994.

Ketty Marcelo (2017), presidenta de la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (Onamiap), considera que el Baguazo fue «un punto de ruptura en la historia de los pueblos indígenas

en el Perú' pues promovió el reconocimiento legal del derecho a la consulta previa». Según José Dence Fachín (2017), líder de la Federación de Comunidades Nativas del Alto Tigre (Feconat), «El poder simbólico de este derecho radica en que fue 'obtenido con sangre y sacrificio», Las empresas, por su parte, tienden a concebir la consulta como «un obstáculo porque toma mucho tiempo», como explicó un exfuncionario de la empresa estatal Perúpetro, encargada de otorgar las concesiones petroleras en Perú, (entrevista, 5 de abril de 2017).

La consulta es un procedimiento administrativo durante el cual una entidad pública, responsable de implementar una decisión o norma que pueda afectar los derechos colectivos indígenas, debe consultar a las comunidades indígenas o a sus representantes. En el proceso de 120 días, la entidad pública primero debe identificar a la población indígena afectada, luego proporcionar información sobre las posibles implicaciones de las propuestas y finalmente recoger las respuestas de la comunidad después de una evaluación interna. Si la comunidad presenta objeciones, ella y el Estado deben entablar un 'diálogo intercultural', pero luego el Estado tiene la última palabra, independientemente de si la comunidad indígena está de acuerdo.

Las políticas y planes relacionados con la salud y la educación intercultural, la creación de áreas protegidas, el otorgamiento de concesiones para la explotación petrolera y la autorización de la extracción minera han pasado por procesos de consulta. Sin embargo, aún existe mucha controversia con relación a temas excluidos por normas o prácticas sectoriales, como la aprobación de estudios de impacto ambiental o derechos de concesión minera. (En el momento de redactar este libro, los tribunales estaban revisando las demandas de consulta previa de los pueblos indígenas sobre estos temas). Para el año 2018, se había concluido un total de 32 consultas.

Además de las críticas al diseño legal del proceso de consulta, como la exclusión de proyectos relacionados con la prestación de 'servicios públicos' y el reconocimiento limitado del derecho a dar consentimiento (Merino, 2020), se han planteado preocupaciones sobre el hecho que la mayoría de las discusiones giran en torno a las reglas de procedimiento. De hecho, las demandas más sustanciales son generalmente registradas y archivadas para finalmente ser ignoradas. Esta falta de poder real de decisión de los participantes indígenas ha llevado a frecuentes acusaciones de que los procesos de consulta son «meras formalidades» o simplemente «requerimientos para validar activida-

des extractivas» (entrevistas, 14 de febrero y 6 de marzo de 2017).

Esta sección explora cómo, a pesar de la incorporación de normas y políticas pro-indígenas y ambientales en respuesta a los conflictos socioambientales (y, en particular, el Baguazo), las prácticas e imaginarios de los funcionarios estatales continúan reforzando la economía política de la extracción de recursos. De esta manera, se explica cómo la reproducción del extractivismo se apoya en estructuras y prácticas cotidianas extractivas, así como en la ideología de las élites gobernantes del Perú. También demuestra que, aunque las estrategias desarrollistas del Perú difieren de las estrategias post-neoliberales, ambas se basan en el paradigma desarrollista del neoextractivismo.

Esta investigación se basó en gran medida en la investigación etnográfica dentro de entidades públicas peruanas. El objetivo fue explorar las relaciones informales que prevalecen entre los organismos ambientales e interculturales, y los responsables de la planificación estratégica para el desarrollo y el sector Energía y Minas. Estas entrevistas fueron clave para comprender las prácticas extractivas cotidianas y los imaginarios de las élites gobernantes, así como las actitudes de estos funcionarios hacia la agencia y aspiraciones políticas indígenas.

Disposiciones progresivas/estructuras racializadas

En Perú, el Ministerio de Economía y Finanzas (MEF), la Presidencia del Consejo de Ministros (PCM) y el Ministerio de Energía y Minas (Minem) están ubicados en la cima de la jerarquía del poder estatal. En este contexto, la experiencia tecnocrática —reflejada en los informes de los consultores y de las organizaciones internacionales—, tiene gran influencia en los asuntos públicos. También existen importantes jerarquías sociales dentro de los organismos públicos. Los funcionarios públicos de alto rango generalmente han asistido a una universidad privada de élite, viven en los mismos barrios, se mueven en los mismos círculos económicos y sociales, y tienen fuertes lazos con el sector privado. Se supone que estas características son positivas porque el éxito privado se considera ampliamente como un indicador de la habilidad de gestión pública.

Aunque el mantra del conocimiento tecnocrático es apoyado por la tecnocracia consolidada del MEF y asumido por todo el aparato estatal, los principales tomadores de decisiones en el Perú son en realidad las élites gober-

nantes, más que los tecnócratas.

Su estatus social y (en algunos casos) sus vínculos informales con el poder político les permiten ocupar roles clave como ministros, viceministros, jefes de organismos públicos y asesores de alto nivel. Muchos de ellos no son expertos en asuntos públicos y no están calificados para administrar oficinas públicas; en cambio, son abogados, economistas o empresarios con una significativa experiencia en el sector privado. Otros tienen a la vez una experiencia en el sector público y privado, como resultado del sistema de 'puerta giratoria' en el Perú, mientras que otros han forjado carreras públicas en las «islas de eficiencia» formadas al comienzo de la era neoliberal. Por lo tanto, las élites gobernantes del país tienden a caracterizarse no por su experiencia tecnocrática sino por ser parte de comunidades epistémicas y poseer un estatus social compartido. Un funcionario del gobierno de nivel medio con raíces indígenas y una década de experiencia como servidor público (entrevista, Lima, 27 de diciembre de 2013), señaló que los puestos de alto rango generalmente se otorgan a candidatos blancos de élite, en lugar de candidatos no blancos con similares —o incluso mejores— calificaciones.

La mayoría de los tecnócratas—profesionales con habilidades muy desarrolladas en los asuntos públicos— son funcionarios de nivel medio que aspiran a integrarse a las élites gobernantes. Por ejemplo, la máxima autoridad de un organismo público (como un ministro de Estado) normalmente supervisará personalmente el nombramiento de su secretario general, el principal director administrativo. Estos tecnócratas no solo poseen amplios conocimientos legales y administrativos, sino que, lo que es más importante, tienen fuertes vínculos con las élites gobernantes. La mayoría son abogados en los que confían las élites, ya sea porque se conocen desde hace muchos años o porque fueron recomendados por un intermediario de confianza. Esto es esencial para estos profesionales porque rotan constantemente entre los ministerios y las agencias gubernamentales.

Dado que hay más puestos públicos de alto rango que élites potenciales para ocuparlos, estos últimos no tienen otra opción que confiar en las recomendaciones al nombrar en estos puestos o, cuando los puestos se ocupan por concurso (como con los jefes de organismos especializados), no tienen otra opción que abstenerse de apoyar —informalmente— a cualquiera de los otros candidatos. En estos últimos casos, los puestos tienden a adjudicarse a profesionales de alto nivel con un conocimiento detallado de los asuntos

públicos (tecnócratas) o profesionales exitosos del sector privado. Una vez en el cargo, si estos funcionarios no se ajustan a los puntos de vista de las élites gobernantes, sus posiciones rápidamente se vuelven precarias. Por ejemplo, Humala nombró a varios intelectuales de izquierda al comienzo de su presidencia, pero estas personas fueron destituidas rápidamente de sus cargos bajo presión de la élite del MEF y el poderoso lobby de la industria extractiva.

Desde el Baguazo y otros conflictos socioambientales, la mayoría de las élites gobernantes del Perú han aceptado el principio general de participación ciudadana, así como los enfoques de interculturalidad y sostenibilidad en proyectos, políticas y leyes, como la Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural (2015), la Política Sectorial de Educación Intercultural (2016), la Política Sectorial de Salud Intercultural (2016), la Política Nacional de Lenguas Originarias (2017), y la Ley Marco sobre Cambio Climático (2018), entre otras. El objetivo último de estas iniciativas era estabilizar la economía política extractiva, ya que ninguno de ellas desafió la visión general pro-extractiva de las élites gobernantes del país. Por ejemplo, en una presentación en la Conferencia Internacional de Minería de PERUMIN 2017, un exviceministro de interculturalidad elogió la consulta pues «legitimó USD 1483 millones en inversión sostenible». Esta fue una referencia a la cantidad total de dinero invertido en proyectos que habían pasado por el proceso de consulta.

Además, en sus prácticas cotidianas, muchos funcionarios muestran una actitud implícitamente racista hacia grupos que consideran como obstáculos para el crecimiento económico. En ese sentido, mientras que el gobierno de Humala presentó la consulta como prueba de su compromiso para mejorar la participación indígena en los asuntos públicos, muchos de los funcionarios responsables de implementar el proceso se opusieron fuertemente a los derechos indígenas. Por ejemplo, un funcionario de alto nivel que fue uno de los principales asesores de un exministro de energía y minas (entrevista, 22 de mayo de 2013) declaró: «Tenemos que ser prácticos [...] No se pueden [realizar] consultas en todas partes. Eso es estúpido. Solo genera caos, desorden, falta de gobernabilidad.»

Los pueblos indígenas en esta visión son obstáculos para lo que las élites gobernantes consideran el eje del desarrollo del país: El crecimiento económico rápido y sostenido. Un ex viceministro de ambiente explicó esto como «hacer el mayor extractivismo posible en el menor tiempo posible» (entrevis-

ta, 2 de mayo de 2013). De hecho, he observado cómo funcionarios de alto nivel han normalizado la idea de que los 'nativos' y los 'indios' son personas ignorantes que necesitan ser civilizadas. Este rechazo generalizado a lo indígena va acompañado de una visión determinista de la ruta de desarrollo del país. Por ejemplo, el funcionario del Minem citado anteriormente continuó afirmando que: «Si no se aprovecha la minería y los hidrocarburos, entonces ¿cuál es su propuesta de desarrollo? ¿Vas a vivir de ordeñar vacas? Eso está bien, pero no es suficiente» (entrevista, 22 de mayo de 2013). Otro funcionario del sector ambiental dijo que el enfoque empresarial del Estado «es así y siempre ha sido así: Todos los sectores productivos, incluido el agropecuario, sobrepasan al Ministerio del Ambiente» (entrevista, 10 de mayo de 2013).

Estos discursos han sido integrados en declaraciones políticas y documentos oficiales que articulan la estrategia de desarrollo del país, como el artículo «El síndrome del perro del hortelano» del expresidente Alan García y, el aún vigente Plan Estratégico de Desarrollo Nacional 'Perú Hacia el 2021'. Este plan, formulado por el Ceplan y aprobado por la PCM en 2011, establece las metas de desarrollo del país, que incluyen:

> «3. Teniendo en cuenta el derecho a la diversidad cultural, crear las condiciones institucionales nacionales a través de la dación de políticas públicas inclusivas en beneficio de los pueblos indígenas y afroperuanos, favoreciendo el emprendimiento, la cultura de éxito, la superación de la “cultura de bien limitado” y la “igualación hacia abajo”, que son rezagos de la cultura del atraso que obstaculizan los objetivos de modernización productiva e inclusiva.»
>
> (Ceplan, 2014)

Mientras que el artículo «El síndrome del perro del hortelano» fue fuertemente criticado por políticos y expertos en medioambiente, interculturalidad y derechos humanos, ni los políticos, ni las élites gubernamentales han cuestionado el Plan Estratégico de Desarrollo Nacional, aunque sea similarmente despectivo y excluyente. De hecho, las visiones agresivas contra los indígenas, en relación con las estrategias de desarrollo, se normalizan en los sectores productivos del gobierno, aunque rara vez se expresan explícitamente. En cambio, se endulzan con discursos de inclusión y participación

social. Si bien se han realizado esfuerzos reales para implementar reformas ambientales y pro-indígenas en otros sectores, no ha habido propuestas integrales para superar el paradigma del desarrollo neoextractivista.

En este contexto, conviven narrativas y estrategias anti-indígenas y pro-extractivistas con políticas y declaraciones relacionadas con la sostenibilidad ambiental, los derechos culturales y la participación ciudadana. Esto se relaciona con el hecho de que el extractivismo está incrustado en la estructura misma del sistema legal y coexiste con estrategias de desarrollo neoliberales. Por ejemplo, el principio constitucionalizado del dominio del Estado sobre todos los recursos naturales, con independencia de si se encuentran -o no- dentro de territorios indígenas, es una respuesta a una estructura económica y política que apoya las actividades extractivas. Estos territorios indígenas se conciben como 'propiedad colectiva' de predios específicos, excluyendo bosques, ríos y montañas. La proscripción de las actividades empresariales empresariales patrocinadas por el Estado es un principio neoliberal constitucionalizado según el cual los tecnócratas y burócratas formulan leyes y políticas. La infraestructura legal para la firma de tratados de libre comercio está enraizada en el diseño constitucional pro-mercado y las instituciones que salvaguardan las exportaciones peruanas de ciertos sectores económicos. Estos principios e instituciones se mantienen porque las élites gobernantes y poderosos actores de la sociedad rechazan cualquier visión alternativa.

Varios arreglos legales específicos se derivan de estas disposiciones. Un alto funcionario del Ministerio del Ambiente (entrevista, 2 de abril de 2013) explicó que la legislación ambiental ha sido muy flexible, con mínimas prohibiciones, fiscalizaciones o normas sancionadoras. Muchas empresas han recibido certificación ambiental bajo este marco permisivo, y el Estado no puede imponer sanciones incluso cuando las empresas contaminan excesivamente, porque «este es un esquema que ata las manos de las autoridades». Similarmente, cuando se le preguntó sobre la presión para facilitar las actividades extractivas, un exfuncionario del Minem respondió que tal presión es innecesaria porque el Estado es intrínsecamente proempresarial, por lo que cumple con sus obligaciones de monitoreo solo para evitar el malestar social; después, todo transcurre sin problemas, sin cambios sustanciales (entrevista, 24 de octubre de 2012).

El paradigma de desarrollo neo-extractivista y las estrategias neoliberales, expresadas en instituciones y principios, superan fácilmente los discursos

e instrumentos indígenas y ambientales, que han sido débilmente implementados. Además, la fuerza del neoextractivismo es evidente en lo que la teoría jurídica conoce como cláusulas normativas generales, tales como 'el interés nacional', 'la modernización de la gestión pública' y 'la simplificación administrativa', siendo todos términos generales que están abiertos a interpretaciones. Estos son espacios abiertos que las élites gubernamentales llenan con su consenso ideológico.

Es importante destacar que este no es un consenso específicamente neoliberal. Por ejemplo, 'el interés nacional' es un término general que podría abarcar tanto las estrategias neoliberales como las post-neoliberales, pero en Perú representa en última instancia el paradigma del neoextractivismo. Debido a que este término significa lo que las élites consideran más beneficioso para el país, en la práctica, puede ser usado para favorecer a empresas particulares o sectores específicos de la sociedad. También es invocado para justificar la explotación de áreas protegidas o reservas de pueblos indígenas en aislamiento voluntario. Esto explica por qué los intereses de los pueblos indígenas se presentan con frecuencia como contrarios al 'desarrollo', incluso cuando los gobiernos proclaman su compromiso para defender los derechos indígenas (Martínez, 2017). El paradigma del desarrollo también ha sido defendido a través de la declaración de «estados de emergencia», medidas excepcionales que suspenden derechos constitucionales durante períodos de extrema conflictividad social. En Perú, se declararon 23 «estados de emergencia» entre 2004 y 2016, lo que provocó alrededor de 50 pérdidas humanas y la criminalización de comunidades locales enteras que habían expresado su oposición a las industrias extractivas (Saldaña y Portocarrero, 2017). Mientras expanden las fronteras de las materias primas y mantienen su compromiso con el 'desarrollo sostenible', los proponentes del extractivismo desarrollan imaginarios que separan a los 'otros' de la mayoría y justifican el uso excepcional de la violencia contra ellos.

Las estrategias de desarrollo surgen de una variedad de contextos políticos, pero el paradigma del desarrollo sobrevive en una situación paradójica en la que el reconocimiento de derechos va acompañada de la posibilidad de su limitación o exclusión. Esto significa que los esfuerzos bien intencionados de los funcionarios estatales para incluir a los pueblos indígenas y las preocupaciones ambientales no logran resultados tangibles cuando desafían el paradigma desarrollista del neoextractivismo de las élites gobernantes. El

Estado puede llamarse multicultural o plurinacional, neoliberal o post-neoliberal, pero bajo estas circunstancias se caracteriza por el cinismo, porque la mayoría de las élites gobernantes, en la práctica y en la ideología, refuerzan las barreras estructurales contra la reivindicación y mantenimiento de los derechos sociales y culturales (Merino, 2020b). Esto también es cierto porque el Estado cínico es un Estado colonial. Es un Estado donde se mantienen las jerarquías dentro de las estructuras gubernamentales y los grupos sociales, y donde discursos de eficiencia en la gestión -aparentemente neutrales- son racializados para reforzar el paradigma de desarrollo de la extracción de recursos.

Dando forma al desarrollo en los espacios gubernamentales

Hemos visto cómo las estructuras extractivas, las estrategias neoliberales, las herramientas de desarrollo y los discursos de desarrollo operan en las prácticas e imaginarios cotidianos. El conocimiento de estas dinámicas socio-políticas arroja luz sobre cómo el Estado peruano reproduce las instituciones extractivas y neoliberales, definiendo la ruta de desarrollo del país. Esta interpretación problematiza perspectivas anteriores que enfatizan la supuesta autonomía de los tecnócratas (que estarían desligados de las estructuras extractivas y de los actores privados) y la forma en que blindarían al neoliberalismo contra actores políticos débiles y una sociedad civil fragmentada (Vergara y Encinas, 2016; Dargent, 2014).

Desde esta perspectiva, los tecnócratas no administran, sino que gobiernan al país mediante tres estrategias: Su adaptación desde el Fujimorato de la década de 1990 hasta la nueva era democrática de los 2000; la expansión del conocimiento neoliberal a medida que los tecnócratas neoliberales se mueven por diferentes agencias; y la inclusión de candados en las políticas y regulaciones públicas, como el Artículo 60 de la Constitución (que limita severamente la participación del Estado en las actividades empresariales) y los acuerdos de libre comercio con cláusulas que bloquean cambios en las reglas económicas. En lugar de diseños estructurales o inercias originadas en una coyuntura crítica, estas 'estrategias cotidianas y menores' sustentarían la continuidad y profundización del neoliberalismo (Vergara y Encinas, 2016). Esto explicaría cómo prominentes reformistas fueron destituidos durante el primer año de la administración del gobierno de Humala, mientras se queja-

ban de la falta de apoyo político a las reformas sociales.

Esta explicación se basa en variables centradas en la agencia (tecnócratas) y en la estructura (un sistema político precario), y critica otras perspectivas que se centran solo en las condiciones socioeconómicas estructurales. Sin embargo, vale la pena echar un vistazo más de cerca y desde una perspectiva histórica, a la relación entre las variables estructurales y las variables centradas en la agencia. Por ejemplo, cuando estos autores se refieren al 'sistema político', se refieren a un sistema ideal de partidos, mientras que otros observan que un elemento estructural clave para comprender la fuerza del neoliberalismo en el Perú es la debilidad de las principales organizaciones sociales de izquierda (por ejemplo, Lust, 2014).

De hecho, el neoliberalismo tiende a tener éxito donde la oposición ideológica no es fuerte, más que donde no existe un sistema formal de partidos. Una de las principales razones por las que la ideología de izquierda es débil en el Perú se debe a que está profundamente arraigada en la historia y en "coyunturas críticas", como el conflicto armado interno entre el Estado peruano y el grupo terrorista Sendero Luminoso.

La historia es importante no solo para comprender la fuerza del neoliberalismo, sino también para comprender las condiciones estructurales del extractivismo. En el Perú, el auge de las industrias extractivas modernas está relacionado con la explotación y la desposesión de los pueblos indígenas en las minas andinas en la época colonial, así como con la extracción de caucho en la Amazonía durante el "boom del caucho" de principios del siglo XX (Orihuela, 2012). En el contexto del neoextractivismo, la extracción de recursos sigue siendo crítica para definir la ruta de desarrollo del Estado y la exclusión de los sujetos políticos. Esta exclusión tiene dos dimensiones: La dimensión política y la dimensión de políticas públicas. Como se mostró anteriormente, la exclusión de la esfera política surge cuando, por ejemplo, en nombre del 'interés nacional', las élites gobernantes criminalizan la movilización social e incluso acusan de terrorismo a quienes se oponen a la extracción de recursos. La exclusión en la formulación de políticas públicas surge cuando algunos funcionarios estatales son presionados o incluso despedidos después de intentar establecer controles o límites al extractivismo. Así, la fuerza de los intereses y estructuras extractivistas, más que la supuesta fuerza de los tecnócratas neoliberales, es lo que explica la exclusión de reformadores progresistas. Esto porque este fenómeno prevalece en toda Sudamérica, in-

dependientemente de que el gobierno sea neoliberal o post-neoliberal. Por ejemplo, Marina Silva, exministra de Ambiente de Brasil y Alberto Acosta, exministro de Minería y Energía de Ecuador, fueron despedidos luego de intentar limitar la escala de explotación de recursos (Siegel, 2017). En Perú, los reformadores pro-indígenas y ambientales fueron removidos durante el gobierno de Humala, no porque una tecnocracia de alto nivel impidió sus reformas, sino porque ambos intentaron desafiar el consenso ideológico de las élites gobernantes del MEF y el Minem, las empresas extractivas y los grupos económicos. Por ejemplo, un ex alto funcionario del Ministerio de Cultura reveló que funcionarios pro indígenas fueron despedidos en 2013 debido a una disputa entre el Viceministerio de Interculturalidad y el Minem por la propuesta del primero para prohibir la exploración del petróleo ubicada en una reserva para pueblos indígenas en aislamiento voluntario (entrevista, 10 de septiembre de 2013).

Tales exclusiones tienen sus raíces en el extractivismo y simbolizan un Estado racializado y clasista que está dispuesto y es capaz de sacrificar a los segmentos más excluidos y pobres de la sociedad para lograr sus objetivos de desarrollo. Las estructuras extractivistas se reproducen así, debido a la apropiación —por parte de las élites gubernamentales— de las principales estrategias, herramientas y discursos cínicos del desarrollo, mientras que las estrategias y regulaciones más progresistas quedan marginadas. Por lo tanto, cualquier análisis del neoliberalismo peruano que se centre exclusivamente en las estrategias de desarrollo neoliberal ofrece un panorama incompleto porque dichas estrategias se rigen bajo el marco del neoextractivismo. Tampoco es suficiente estudiar el papel de la tecnocracia sin considerar también el poder de las élites gobernantes.

La investigación etnográfica dentro del Estado peruano revela que los tecnócratas no están principalmente preocupados por mantener las estructuras neoliberales del país; más bien, desean preservar sus trabajos y estatus. En lugar de defender el neoliberalismo, los tecnócratas lo usan para sobrevivir, normalizando las restricciones ideológicas propuestas por las élites gobernantes. Estas élites están vinculadas a actores económicos que captan, influyen o incluso se convierten en funcionarios del Estado, definiendo el alcance de las estrategias y herramientas de desarrollo. En última instancia, estos actores refuerzan las estructuras extractivas e invocan cláusulas generales (como 'el interés nacional') con su consenso ideológico. De manera más ge-

neral, la investigación etnográfica ilustra que el paradigma de desarrollo del neoextractivismo se sustenta no solo en las estructuras económicas neoliberales o post-neoliberales, sino también en las prácticas e imaginarios cotidianos de los funcionarios estatales.

Estas ideas arrojan luz sobre las contradicciones intrínsecas de un Estado que implementa políticas y despliega discursos de sostenibilidad e interculturalidad, mientras que, al mismo tiempo sacrifica los derechos reconocidos por esas políticas y discursos en aras del paradigma del desarrollo. En Sudamérica, esta forma extrema de cinismo es compartida por igual por regímenes neoliberales y post-neoliberales.

La política indígena dentro y fuera del Estado

El compromiso con las estrategias y herramientas post-neoliberales dentro del Estado para oponerse a este cinismo ha sido limitado. Algunos aliados de organizaciones ambientalistas e indígenas en cargos públicos han argumentado que se trata de 'movimientos estratégicos' (entrevista, 24 de mayo de 2013), pero otros admiten que todo el mundo tiende a ser despedido cuando hay una resistencia seria o constante (entrevista, 26 de marzo de 2013). A pesar de uno o dos momentos contrahegemónicos, fuertes restricciones son impuestas cada vez que estos actores comienzan a amenazar los objetivos de desarrollo del Estado. Como expresó un ex líder indígena nacional que se convirtió en funcionario estatal: «La lucha no debe abandonarse; estamos en la lucha [...] Se puede luchar desde dentro y desde el frente, desde diferentes flancos» (entrevista, 17 de octubre de 2012). En otras palabras, la lucha contra el extractivismo debe combinar la implementación de estrategias y herramientas progresistas dentro del Estado con la movilización social para transformar las estructuras extractivistas.

La consulta previa se encuentra en el corazón del primero de estos enfoques, desde “dentro del Estado”. Pero se utiliza para plantear cuestiones estructurales más allá de la evaluación de reglamentos, decisiones o proyectos específicos. Por ejemplo, en 2012, el gobierno anunció la primera consulta previa bajo la recién aprobada Ley de Consulta en el Lote 192, pero las organizaciones indígenas locales declararon que no participarían hasta que el Estado se comprometiera a reparar el extenso daño ambiental causado por 40 años de operaciones petroleras en el área. La consulta fue suspendida,

pero persistieron las preocupaciones sociales. Pluspetrol abandonó el bloque cuando expiró su contrato en 2015, sin haber emprendido ninguna acción de remediación ambiental. Cuando el gobierno intentó otorgar a otra empresa la concesión para extraer petróleo en el Lote 192, las organizaciones indígenas locales lanzaron una nueva ronda de protestas durante las cuales demandaron un proceso de consulta integral.

Los pueblos indígenas afectados son los pueblos Quechua y Achuar del Río Pastaza, el pueblo Kichwa del Río Tigre, y Achuar y Urarinas del Río Corrientes. Estos pueblos protestaron enérgicamente contra el Estado por permitir que las empresas contaminaran su territorio durante muchos años y, en respuesta, el gobierno creó una comisión multisectorial con la responsabilidad de supervisar su desarrollo. Representantes del gobierno firmaron un acuerdo con las autoridades indígenas en marzo de 2015 (el Acta de Lima) que enumeraba cinco puntos como condiciones para iniciar un proceso de consulta: Protección territorial; políticas de salud; compensación por el uso de la tierra; compensación por daños a la salud; y definición de participantes indígenas. Sin embargo, el proceso en sí resultó muy polémico: El acuerdo final abordó algunos de los temas de compensación, pero ignoró las preocupaciones estructurales de los participantes, por lo que algunas de las organizaciones indígenas se negaron a firmarlo. Esta consulta muestra cómo algunos temas y prácticas indígenas son acogidos mientras que otros son excluidos. Aquellos que intentaron ampliar la agenda política exigiendo acciones en materia de protección territorial, políticas de salud, políticas energéticas, etc., se vieron imposibilitados de avanzar en sus reclamos dentro del marco institucional.

Las estrategias neoliberales y post-neoliberales a veces incluyen políticas de redistribución y reconocimiento cultural que benefician a las comunidades indígenas y otros sectores marginales. Sin embargo, estas políticas nunca contradicen los principios fundamentales del desarrollo extractivista. La economía política de la extracción de recursos requiere una legalidad cínica de derechos vacíos y proclamaciones solemnes de reconocimiento multicultural/pluricultural, pero estos son finalmente pasados por alto en aras de los objetivos de desarrollo. Es este cinismo, junto con el extractivismo, lo que caracteriza a los regímenes neoliberales y post-neoliberales de Sudamérica. Los Estados son cínicos porque sus élites gobernantes refuerzan las restricciones institucionales e ideológicas sobre los derechos indígenas y la sostenibilidad

ambiental, a través de sus prácticas e imaginarios cotidianos.

La oposición a este cinismo generalizado es cooptada cuando se enfoca exclusivamente en discursos o herramientas y estrategias específicas que se acomodan fácilmente dentro de las estructuras extractivistas. Estos mecanismos y discursos se vuelven ineficaces porque no desafían los fundamentos de la economía política de la extracción de recursos, ni la soberanía absoluta del Estado-nación sobre el territorio indígena y recursos del subsuelo. Esto explica por qué los actores sociales más ambiciosos hacen campaña para lograr una transformación estructural del modelo de Estado —y su paradigma de desarrollo— y despliegan nuevas instituciones e imaginarios post-extractivistas.

3. Luchas desapercibidas por la autodeterminación: El plurinacionalismo cotidiano

Esta sección profundiza el análisis de las luchas indígenas por la autodeterminación, dentro y fuera de las leyes e instituciones formales como expresiones de la construcción del plurinacionalismo desde abajo. Tanto en la Amazonía como en los Andes, la legalidad formal, como la propiedad colectiva y, más recientemente, los procesos de consulta han sido utilizados para reafirmar la indigeneidad, ampliar los derechos indígenas y demandar transformaciones estructurales que van más allá de las instituciones formales. Hoy surgen nuevos imaginarios y luchas para traducir estas aspiraciones políticas en nuevas estructuras legales y políticas para los derechos territoriales y la autodeterminación.

No existe una definición formal de 'territorio indígena' en el marco jurídico peruano. La legislación y la Constitución Política de 1993 reconocen la 'autonomía' de las comunidades campesinas y nativas, y el derecho a su propia tierra (como propiedad colectiva), costumbres y jurisdicción (el poder de resolver disputas internas), pero el dominio real sobre la tierra no incluye los bosques, ríos o recursos del subsuelo. Si bien la Ley de Consulta Previa (2011) contiene las primeras referencias legislativas a 'pueblos indígenas' y 'derechos territoriales', el alcance de estos derechos permanece ambiguo. En la práctica, el marco legal reconoce sólo propiedades colectivas limitadas,

que se utilizan estratégicamente como medio de defensa territorial (Espinosa, 2010; García y Surrallés, 2004; Reyes-García et al., 2014). No obstante, la titulación es ahora una política generalizada que es apoyada por organizaciones internacionales y académicos del desarrollo (Banco Mundial, 2015) como una forma de erradicar la pobreza, y como una forma de luchar contra la deforestación en la Amazonía.

Aunque la mayoría de los académicos apoyan la titulación de la propiedad colectiva, algunos todavía promueven la titulación de territorios indígenas como propiedad privada. Por ejemplo, Hernando De Soto (2010) argumenta que los títulos de propiedad permitirían a los pueblos indígenas ser integrados a la globalización, obtener acceso al crédito y escapar de la pobreza. Sin embargo, esta visión ha sido fuertemente criticada porque pasa por alto el hecho de que la propiedad comunal abarca un sistema establecido de derechos y deberes que son reconocidos y aplicados por las normas e instituciones sociales (Ceddia et al., 2015; Putzel et al., 2015; Swaney, 1990; Ostrom, 2010; Cronkleton y Larson, 2015); y por descuidar el contexto histórico de formación de la propiedad y cómo la formalización de la tierra ha sido usada en contextos post-coloniales para consolidar políticas de asimilación indígena (Michiel, 2009; Sjaastad y Cousins, 2008; Swaney, 1990). De hecho, todos mis entrevistados indígenas rechazaron las propuestas de De Soto: «Es difícil vender nuestro territorio. ¿A dónde iríamos? No queremos ir a las ciudades, no es nuestro entorno» (entrevista, 8 de abril de 2013); «Aquí nacimos, aquí está nuestro territorio, y aquí vamos a morir. No verás awajún formando barrios marginales» (entrevista, 9 de abril de 2013). El expresidente de Aidesep Gil Inoach (entrevista, 17 de octubre de 2012) afirmó que los sistemas de propiedad benefician a las empresas con poder económico, y rompen las raíces de la identidad y espiritualidad indígena.

Más importante aún, los pueblos indígenas amazónicos se refieren a la noción de territorio en lugar de propiedad privada o colectiva. Esto es importante porque la mayoría de los críticos de De Soto se centran en los beneficios o la importancia de la propiedad colectiva (Cronkleton y Larson, 2015; Putzel et al., 2015), pero olvidan mencionar que "la propiedad" se trata en realidad de un significante que en el fondo se refiere a los derechos territoriales de los pueblos indígenas. Lamentablemente, las implicaciones de la trascendencia política y teórica de la propiedad sobre el territorio no han sido discutidas a profundidad en la literatura sobre el «giro territorial» y el «mapeo participa-

tivo» que ha surgido en los últimos años (Finley-Brook, 2016; Offen, 2003; Reyes-García et al. al., 2014; Wainwright y Bryan 2009; Herlihy y Knapp, 2003; Kelly et al., 2010; Bryan y Wood, 2015).

A diferencia del énfasis sobre la utilidad económica de la tierra, adoptado por las políticas públicas (Bauer, 2016), para los pueblos indígenas, el 'territorio' se relaciona más con un derecho político que con un derecho patrimonial de propiedad, y así, el territorio se consolida como un conjunto singular de redes sociales entre los diferentes seres que constituyen su entorno (García y Surrallés, 2004; Espinosa, 2010; García, 2004). Entonces, la delimitación y titulación de la propiedad surge como una necesidad de protección —y como herramientas para mejorar las condiciones de negociación— frente a las industrias extractivas y la colonización interna (Espinosa, 2010; Leal et al., 2015). Las organizaciones indígenas en los Andes también poseen un fuerte discurso territorial más allá de las meras perspectivas económicas. Jorge Pardo (entrevista, 22 de febrero de 2019), presidente de la Confederación Campesina del Perú (CCP), argumenta que la titulación de tierras no es solo una herramienta para mejorar la pequeña agricultura sino también un mecanismo de protección territorial frente a las industrias extractivas.

Mientras las comunidades reclaman sus derechos sobre vastos territorios, el Estado reconoce la propiedad en espacios reducidos a través de procedimientos burocráticos, costosos y prolongados (Chirif y García Hierro, 2007). La legalidad formal es, a la vez, una herramienta de emancipación política y una barrera formal que no se logra acomodar a la racionalidad territorial de los pueblos indígenas (García y Surrallés, 2004). Por ello, las organizaciones indígenas han propuesto la noción de «territorio integral» para expresar visiones indígenas más allá de la legalidad formal vigente: «Desde la perspectiva de los pueblos, la titulación es una institución inventada incapaz de consolidar la gobernanza territorial indígena […] Por esta razón, necesitamos otros mecanismos que permitan un reconocimiento real» (entrevista a Gil Inoach, 13 de junio de 2016). Desde la década de los noventa, Aidesep y ONGs, como el Instituto del Bien Común (IBC), vienen formulando este tipo de gobernanza territorial en términos legales, materiales y conceptuales. Uno de los expertos del IBC es un awajún que cree que el territorio integral podría superar el proceso mediante el cual, la titulación de tierras específicas transforma las áreas tradicionales de pesca, caza y recolección de los pueblos indígenas en 'espacios libres' que luego se subastan al mejor postor para actividades ex-

tractivas (entrevista, 4 de abril de 2013). Argumenta que extender los títulos de propiedad de la tierra no resolverá un problema que debería abordarse mediante el reconocimiento legal de los hábitats territoriales de los pueblos indígenas. Esta estrategia a largo plazo (Reyes-García et al., 2014) es una contra-cartografía que cuestiona cómo la cartografía oficial define los territorios indígenas como derechos sobre la tierra (legalizados a través de acuerdos de propiedad privada o colectiva) y facilita la mercantilización de los recursos, al negarse a reconocer el poder político de la población local (Wainwright y Bryan, 2009; Sletto et al., 2013; Anthias y Radcliffe, 2015).

La primera estrategia para que los pueblos indígenas avancen en este proyecto es adaptar la legalidad formal para proteger sus territorios mediante el uso de estándares internacionales (incluido el Convenio 169 de la OIT y la Undrip) que asumen que los derechos territoriales tienen dimensiones sociales, culturales y espirituales para los pueblos indígenas (Daes, 2008). Esta estrategia también implica apelar a los derechos de Consentimiento, Libre, Previo e Informado (CLPI), ya que estos reforzarían el poder de decisión de los pueblos indígenas sobre las actividades realizadas en su territorio. Sin embargo, la legalidad nacional e internacional no protege completamente los territorios indígenas, sino la propiedad colectiva o la titulación colectiva (como lo expresó la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el caso Awas Tingni versus Nicaragua). La ambigüedad sobre el reconocimiento del territorio integral se relaciona con el hecho de que el término 'territorio' normalmente ha sido considerado de pertenencia exclusiva de los Estados-nación, mientras que los ciudadanos de esos Estados tienen derechos de propiedad.

La segunda estrategia consiste en que las naciones indígenas declaren unilateralmente sus territorios como autónomos. Si bien esta estrategia también apela a las definiciones legales de los derechos indígenas, que están protegidos tanto por el Derecho nacional como por el internacional, difiere de la anterior porque depende principalmente de nuevos arreglos legales y políticos imaginados por los movimientos indígenas e impulsados a través de un proceso político basado en articulaciones locales, proyectadas hacia cambios estructurales nacionales.

La primera estrategia se discute con referencia a los Cañaris, un pueblo Quechua que exigió su reconocimiento como nación indígena con derechos territoriales. Este caso ejemplifica la resistencia de los pueblos indígenas contra los procesos estatales de asimilación, a través del uso y expansión de me-

canismos jurídicos formales.

La segunda estrategia se ejemplifica con el caso de los Wampis, una nación indígena que se saltó los arreglos legales y constitucionales del Perú para declarar el primer gobierno autónomo indígena del país. El pueblo Wampis y otros pueblos indígenas amazónicos ahora exigen el reconocimiento estatal de su estatus nacional autodeclarado y, en su opinión, completamente legítimo.

Tanto los académicos como las élites gubernamentales y políticas a menudo ignoran o minimizan tales luchas y sus prácticas cotidianas de resistencia. Estas luchas tienden a ganar la atención nacional solo cuando escalan a un conflicto generalizado, como en el Baguazo. Las luchas de los pueblos indígenas siempre han estado entrelazadas con instituciones liberales, discursos de izquierda y categorías conceptuales no indígenas. Sin embargo, cuando se analiza en profundidad, es evidente que estas luchas no han renunciado a imaginar otra nación u otra forma de Estado.

Los cañaris y el significado de la indigeneidad en el Perú de hoy

La promulgación de la Ley de Consulta Previa fue un desafío importante para los funcionarios estatales porque tenían que definir qué miembros de la sociedad peruana debían ser considerados pueblos indígenas. Específicamente, esto estuvo a cargo del Viceministerio de Interculturalidad, que ahora administra la base de datos de los pueblos indígenas reconocidos por el Estado. Aunque legalmente esta base de datos es meramente 'referencial', el estar incluidos o excluidos de esta lista es, a menudo, altamente disputado. Por ejemplo, los pueblos indígenas andinos actualmente están reinscribiendo su identidad indígena como condición previa para defender sus derechos territoriales y declarar su autodeterminación.

Los cañaris son un subgrupo del pueblo quechua que vive en los departamentos de Lambayeque, Piura y Cajamarca en los Andes centrales. Suman alrededor de 28 000 personas, organizadas en comunidades campesinas, y muchas de ellas aún hablan una variante del quechua. Sin embargo, el área de Cañaris se caracteriza por su invisibilidad debido a que los centros políticos y económicos de los distritos en los que viven estas personas están geográficamente alejados de sus comunidades, y su cultura está más asociada con la costa baja que con el mundo alto quechua hablante (Rivera, 2017).

Los Cañaris no tenían antecedentes de minería cuando de repente se otorgaron 40 concesiones mineras a 14 operadores en su territorio (Sanborn y Paredes, 2015). La comunidad de San Juan Bautista de Cañaris (SJB Cañaris), compuesta por alrededor de 4 000 personas, se opuso al proyecto de cobre y oro Cañariaco, que había recaudado casi US$2 000 millones de capital de inversión, porque invadía el 90% de su territorio (IIDS, 2014). Las tensiones ya habían surgido en 2004 por las condiciones laborales de los comuneros contratados por una empresa canadiense, la Candente Copper Corp, para actividades de exploración. Bajo el liderazgo de Cristóbal Barrios, un líder rondero local que fue elegido presidente de SJB Cañaris en 2009, se intensificaron los enfrentamientos con la empresa. La oposición a las operaciones mineras aumentó en 2010 y 2011, cuando los activistas destacaron las preocupaciones ambientales y la escasez de agua, lo que dañarían a la agricultura local (Sanborn y Paredes, 2015).

Sin embargo, en junio de 2012, el Minem aprobó el estudio de impacto ambiental de la empresa, y Candente solicitó permiso a la comunidad para usar su terreno superficial para realizar más perforaciones exploratorias a cambio de una serie de proyectos de desarrollo (Sanborn y Paredes, 2015). En julio de 2012 se llevó a cabo una asamblea comunal (el principal órgano de toma de decisiones dentro de las comunidades campesinas) para decidir si permitir una mayor exploración. De los pocos que asistieron (los informes estiman entre 200 y 725 participantes), el 70% votó a favor de las propuestas de Candente, y esto fue aceptado como aprobación legal por las autoridades oficiales. Sin embargo, Barrios y sus partidarios se opusieron a la decisión y convocaron a una consulta popular en septiembre de 2012. La Defensoría del Pueblo (2012) estimó que entre 1 700 y 1 900 miembros de la comunidad asistieron a esta consulta y, alrededor del 95% de ellos votaron en contra de las propuestas de la empresa. Sin embargo, ni el gobierno central, ni la empresa aceptaron esta reunión como legítima.

El conflicto escaló en febrero de 2013, cuando los cañaris protestaron y bloquearon una carretera que daba acceso al proyecto. Exigieron un proceso oficial de consulta sobre las concesiones mineras y el respeto a la voluntad de la comunidad. El gobierno se vio obligado a implementar una 'mesa de negociación', donde la agenda incluía inversiones en salud, educación y otras actividades, así como una evaluación de los deseos de la comunidad (Defensoría del Pueblo, 2013). No obstante, en agosto de 2013, los representantes

de la comunidad se retiraron de las negociaciones y presentaron una medida cautelar ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos argumentando que se habían violado sus derechos indígenas (IIDS, 2014). Así, en los meses siguientes, solo asistieron a las reuniones representantes del gobierno regional y del ejecutivo (Defensoría del Pueblo, 2014). En abril de 2014, luego de 11 sesiones y más de un año de deliberaciones, el Minem declaró el fin del proceso de negociación y formuló compromisos de inversión por más de US$87 millones para electrificación rural, caminos, riego, educación y vivienda. En enero de 2015, sin embargo, la asamblea general de la comunidad Cañaris reafirmó su oposición a las actividades mineras sin un proceso de consulta formal. Adicionalmente, la comunidad declaró que obligaría a la empresa minera a salir si no se retiraba voluntariamente (Defensoría del Pueblo, 2015). Mientras tanto, el interés de la empresa en desarrollar el proyecto había disminuido debido a problemas financieros y la caída de los precios de los minerales en el mercado internacional (Sanborn y Paredes, 2015).

La Ley de Consulta Previa establece que las comunidades campesinas y nativas «pueden ser consideradas» pueblos indígenas; pero algunos expertos insisten en que la mayoría de las comunidades andinas deberían ser excluidas de esta designación porque en ellas viven mestizos en lugar de indígenas (Santillana, 2013b). Dichos argumentos biológicos sobre el mestizaje buscan negar el derecho a la consulta que tienen los cañaris, a pesar de que el Estado peruano reconoció que las comunidades campesinas eran pueblos indígenas en su Informe 2009 de la Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones de la OIT (CAOI, 2012) y reconoció oficialmente a los cañaris como la 'Comunidad Indígena de San Juan de Cañaris' en 1956. Además, la autoidentificación de su población como indígena es muy fuerte y mantienen costumbres ancestrales y hablan su propia lengua. Expertos proempresariales como Santillana (2013a) respondieron que no hay pueblos verdaderamente indígenas en los Andes por el sincretismo cultural; más bien, allí solo se encuentran personas mestizas. Este argumento fue frecuentemente repetido por altos funcionarios del Minem: «Un problema grave es que los que llamamos indígenas [...], aunque tengan algunas características y lengua, son pueblos mestizos» (entrevista, 22 de mayo de 2013). De manera similar, Roque Benavides (2013), director ejecutivo de Yanacocha (la empresa minera más grande del país), ha argumentado que las comunidades campesinas son un 'invento' de las ONG y que los pueblos indígenas ya no existen en los

Andes. Estas ideas influyeron claramente en el pensamiento del presidente Humala, quien en una entrevista de 2013 dijo que los pueblos indígenas solo existen en la selva.

De La Cadena (2005), sin embargo, explica que el mestizaje siempre ha sido más complejo que una simple mezcla biológica o cultural: Las personas indias pueden ser considerados mestizos, y los mestizos pueden ser considerados indios; también existe un ranking social entre mestizos blancos y mestizos indios (Santos, 2010). El mestizaje, por lo tanto, no se basa en la mezcla, sino con un nuevo sistema de clasificación y jerarquía basado en las relaciones sociales, la identificación de una posición ancestral, las relaciones sociales o la apariencia física. Los 'indígenas mestizos' no tienen que elegir entre autoidentificarse como indígenas o mestizos; más bien, pueden mantener la indigeneidad a su manera (De La Cadena, 2005). Por lo tanto, el mestizaje no es una negación de la indigeneidad, sino una plataforma a través de la cual se puede canalizar la indigeneidad.

Los argumentos políticos contra la indigeneidad también surgieron en el contexto de los cañaris. Si bien la Defensoría del Pueblo del Perú presentó un informe a la Presidencia del Consejo de Ministros argumentando que los cañaris son un pueblo indígena y, por lo tanto, deben ser consultados, el Ministro de Energía y Minas, Jorge Merino (2013), respondió:

> «Esos pueblos son agitadores […] Quieren que la población se quede en la pobreza porque esa es la única manera de difundir un mensaje de desinformación […] Estamos hablando de una minoría que quiere imponer ideas políticas, no técnicas […] La mayoría de las comunidades quieren desarrollo e inversiones; de lo contrario, ¿de dónde vendrán los recursos?»

Este argumento sostiene que las comunidades Cañaris son una minoría y, por lo tanto, no tienen derecho a oponerse a los proyectos mineros. También expresa la idea de que estas comunidades no pueden reclamar nada distinto a la 'pobreza' que afecta a la mayoría de las áreas rurales. Como argumenta Rivera (2017), esta etiqueta es una forma de estigmatización que permite al Estado desconocer los derechos de los cañaris como grupo indígena. Para el gobierno, 'pobreza' significa estar apegado a la tierra e impedir el desarrollo de la minería, mientras que para los cañaris significa estar despojados de su

tierra. Este etiquetado sirve así para excluir a los pueblos indígenas del proceso de consulta o deslegitimar su participación.

De hecho, el argumento político que niega los derechos especiales de los sujetos indígenas ignora la desposesión, la asimilación violenta y la discriminación que históricamente han enfrentado los indígenas (Kenrick y Lewis, 2004). Como explicó un antropólogo que acompañó durante décadas al movimiento indígena peruano:

> «Algunas comunidades campesinas tienen sus títulos comunales, pero no tienen una vida orgánica como comunidades, entonces solo quieren vender su tierra […] Pero esas otras comunidades que todavía son pueblos indígenas orgánicos no deben ser ignoradas solo porque hay experiencias diferentes […] Estas diferentes experiencias se deben a procesos históricos de eliminación de identidades indígenas promovidas por el Estado. No es que las comunidades de un día para otro quisieran negar su indigeneidad.»
>
> (Entrevista, 26 de marzo de 2013)

De hecho, la premisa de la crítica política de los derechos indígenas —que todos somos iguales y compartimos un pasado similar— es errónea. Hay distintas trayectorias de inclusión, exclusión y explotación, y quienes mantienen o reivindican características clave como pueblos deben tener derecho a ser reconocidos como indígenas, más allá de las distintas etiquetas que les han sido impuestas.

En el caso de los cañaris, el conflicto evolucionó de ser una tensión local a un debate nacional, debido a un cambio en las prioridades políticas de los cañaris y al hecho de que estaban más preocupados por las implicaciones ambientales de tener una gran mina a cielo abierto en su territorio. Ellos demandaron respeto por su «nuevo derecho a ser consultados» (Sanborn y Paredes, 2015). Esto fue crucial porque, en los últimos años, cada vez más sectores de la sociedad han reivindicado el derecho a reinventarse, a ser lo que se consideran que son, reconstruir su pasado y aprovechar un presente en el que los derechos indígenas se han globalizado. Los campesinos de ayer se están convirtiendo en los pueblos indígenas de hoy.

¿Estos pueblos indígenas tienen derecho a reinventarse? Uno de mis en-

trevistados estudió derecho en una universidad pública de Lima y se describía a sí mismo como un provinciano serrano (nacido en un pequeño pueblo de los Andes). Estaba orgulloso de poder entender el quechua y tenía un padre que era miembro de una comunidad campesina. Durante sus años universitarios, siempre habló de convertirse en político y eventualmente en alcalde de su ciudad natal. Sin embargo, nunca se presentó como indígena, hasta hace poco. Ahora es un abogado que ha estudiado Derecho Ambiental a nivel de postgrado, obtuvo una maestría en administración pública, tiene un trabajo en el gobierno y se considera indígena. A menudo regresa a su ciudad natal para fomentar alianzas políticas que puedan respaldar una futura candidatura política, y se ha convertido en miembro de la comunidad campesina de su padre (al ser su derecho como hijo de un comunero). También ha ayudado a la comunidad a negociar con una empresa minera una compensación adecuada a cambio del permiso para operar en su tierra. Le pregunté por qué ahora se considera indígena, dado que es un funcionario del gobierno bien pagado. Él respondió:

> «¿Por qué no? ¿Por qué un indígena no puede estudiar, educarse en Lima, trabajar en cargos públicos importantes, disfrutar de la tecnología, viajar por el mundo y seguir siendo indígena? El problema es que la gente cree que un indígena debe ser pobre y vivir en su pueblo, y no es así.»
>
> (Entrevista, 11 de junio de 2013)

Ser indígena implica usar una etiqueta reconocida por las normas legales (que puede ser «indio», «nativo», «aborigen» o cualquier otra). Lo importante es que, a través de esta etiqueta, las personas que se consideran miembros de una herencia cultural distinta que 'se resisten a morir' (entrevista, 27 de diciembre de 2013), expresan su indigeneidad. El hecho de que en el pasado muchas personas no se identificaran abiertamente como indígenas, sino como campesinos o provincianos, no debe privarlos de la posibilidad de reinventarse como indígenas.

Este derecho a la reinvención es una respuesta a la globalización de los derechos y discursos indígenas, y a los diálogos entre pueblos indígenas y movimientos sociales; esta respuesta no es una creación oportunista o inesperada (Canessa, 2012; Burman, 2014). Como lo explicó el antropólogo/

activista antes mencionado: «Debemos emprender una larga lucha para reformar el Estado y reconocer, en todos los niveles, la existencia de los pueblos indígenas. Pero al mismo tiempo, esos pueblos deben emprender un proceso de reconstitución, porque procesos históricos violentos han afectado su estructura social» (entrevista, 26 de marzo de 2013). Este es un proceso complejo, lo que explica el retraso en la implementación de la Base de Datos de Pueblos Indígenas del Ministerio de Cultura y el limitado reconocimiento de los pueblos indígenas en los Andes. Como se mencionó anteriormente, de los 55 pueblos indígenas oficialmente registrados en Perú, solo cuatro están ubicados en los Andes. A medida que las concesiones mineras invadían los territorios de comunidades campesinas como los cañaris, el gobierno temía que, la incorporación de dichos grupos a la base de datos, les permitiría exigir consultas y dar lugar a costosos retrasos (Lanegra, 2015). Aunque recientemente cuatro amplios pueblos andinos obtuvieron el registro, con los cañaris dentro de la categoría de 'pueblo quechua', se acusa al Ministerio de Cultura de seguir bloqueando la inclusión de muchas otras comunidades en la base de datos, independientemente de su autoidentificación como indígenas.

En Perú, la Ley de Consulta Previa se ha convertido en una caja de Pandora que, inesperadamente, ha abierto la posibilidad de reafirmar la indigeneidad y demandar su reconocimiento. Aunque la interpretación ofrecida por el Estado y las empresas tiende a restringir o excluir la indigeneidad, al colocar la política indígena fuera del ámbito legal, los pueblos indígenas usan la consulta principalmente como un medio para reforzar su indigeneidad y, así, extender su autodeterminación.

¿Otro camino hacia la autonomía? El gobierno autónomo Wampis

El otro camino para lograr la autodeterminación no se basa en comprometerse con las instituciones formales o reformarlas, sino en el ejercicio directo de la autodeterminación a través del establecimiento de gobiernos autónomos. En mayo de 2017, una delegación Wampis que se dirigió al Congreso de la República declaró el «primer gobierno autónomo indígena» del Perú. Esta fue la culminación de más de dos décadas de trabajo de los wampis, awajún, kukama kukamiria, shiwilo, shawi, kandoshi, chapra, achuar y los quechuas de Pastaza bajo el auspicio de la Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas

de San Lorenzo (Corpi) —una oficina regional de Aidesep— para formular un nuevo modelo de gobernanza para sus territorios, que se extienden por dos provincias y doce distritos del departamento más grande del Perú, Loreto.

Corpi inició este lento pero constante proceso en 1995. El awajún Gil Inoach, expresidente de Aidesep y actual asesor legal de la Nación Wampis (entrevista, 13 de junio de 2016), explicó que la primera etapa implicó una negociación entre los distintos pueblos sobre la demarcación de límites, mientras que la segunda etapa incluyó la elaboración de estudios antropológicos y argumentos jurídicos para probar la ocupación ancestral y la redacción de una declaración de autonomía. Finalmente, cada grupo implementaría un gobierno autónomo con su propio marco institucional. La primera nación en culminar este proceso fueron los Wampis, cuyo «Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis», una especie de Constitución Política, define derechos y deberes para la nación, las comunidades y los individuos; este estatuto también establece estructuras de gobierno, procesos electorales y una visión para el desarrollo. Al culminar este libro, las otras ocho naciones estaban discutiendo sus propios estatutos.

La mayoría de los líderes indígenas ven este proceso con optimismo. Por ejemplo, el presidente de la asociación Cocama Acodecospat, Alfonso López (entrevista, 12 de junio de 2017), explicó:

> «Trabajar por el gobierno autónomo es un gran paso adelante, no sólo para nuestro reconocimiento legal, sino también para recuperar nuestra libertad [...] Implica romper cadenas de dependencia y asistencia. Es trabajar por un modelo de desarrollo del Buen vivir diferente desde la base con nuestros propios saberes, riquezas y formas de gobernar.»

Sin embargo, algunos líderes ven el proceso como demasiado ambicioso y difícil de lograr. Por ejemplo, Teddy Guerra, dirigente de la Federación Indígena Quechua del Pastaza (Fediquep), admitió:

> «Es difícil porque nuestro territorio es hogar, no solo de los quechuas sino también de los kandoshi y los achuar. Entonces es difícil llamar a todo el territorio quechua [...] En nuestro ca-

> so, debemos proceder como comunidades nativas, titulando poco a poco. »
>
> (Entrevista, 12 de junio de 2017)

Un punto clave es cómo lidiar con un marco legal que, como señaló Gil Inoach (entrevista, 13 de junio de 2016), ha fragmentado territorios antes integrados al crear comunidades nativas con derechos territoriales limitados. La autonomía de las comunidades nativas y campesinas, reconocida en la Constitución peruana vigente, no incluye el poder de decisión sobre el destino de las actividades extractivas que se realicen en estas áreas, ni el dominio sobre los recursos naturales del subsuelo, los bosques, los ríos o las montañas que rodean predios específicos titulados. Como se mencionó anteriormente, el continuo dominio y la explotación del Estado sobre los territorios indígenas más grandes son siempre justificados en aras del 'interés nacional'. Al respecto, Shapion Noningo, secretario general de la Nación Wampis, explicó que la verdadera autonomía requiere «dos procesos paralelos: Un proceso interno para empoderar nuestra actual gobernanza territorial […] y un proceso externo que implica construir un nuevo marco nacional para la autonomía […] Esta será una propuesta colectiva de todos los pueblos amazónicos» (discurso en foro público, 7 de junio de 2017). Para lograr la autonomía, entonces, los marcos legales e institucionales vigentes deben ser alterados. Según Wrays Pérez, presidente de la Nación Wampis:

> «Esto no es ni una federación ni una asociación. Esta es una forma de gobierno que hemos practicado durante miles de años [...] Al declararnos autónomos, estamos creando una relación con el Estado de tal manera que ejercemos el autogobierno.»
>
> (Pérez, 2017)

El Estatuto Wampis legaliza el dominio territorial integral al incluir áreas boscosas, ríos y grandes extensiones de tierra para lograr el Buen vivir, que se concibe como un «modelo único de desarrollo» que está profundamente relacionado con preocupaciones ecológicas (artículos 72 y 23). Este modelo busca 'la protección y manejo adecuado de los recursos naturales' (Artículo 23), y la prohibición de la minería en las cabeceras de los ríos (artículos 41,

42 y 43). El Artículo 32 establece explícitamente que la extracción de recursos del subsuelo, represas y otros grandes proyectos de infraestructura 'con probables impactos significativos en los ecosistemas de nuestro territorio y tranquilidad de nuestras familias no son prioridades de desarrollo'. Si el Estado busca desarrollar tales proyectos, debe obtener el consentimiento de toda la Nación Wampis, no solo de las comunidades individuales.

La constitución de la Nación Wampis no tiene por objeto lesionar la unidad del Estado peruano (Artículo 27). Como explicó Wrays Pérez (2017): «Esto no significa que nos vamos a separar del Estado. Somos wampis y también somos peruanos.» No obstante, el Estatuto propone un ambicioso modelo de gestión territorial: La Nación Wampis comprende numerosas comunidades nativas que ocupan el territorio integral a través de la gestión comunal. El líder del gobierno autónomo —conocido como el 'Pamuk'— es elegido por cinco años en una votación universal de las comunidades. El Estatuto exige una 'estrecha coordinación con la estructura municipal a fines de desarrollo económico y social, participando en la planificación, gestión, elaboración de presupuestos, evaluación y fiscalización del gasto público' (Artículo 31). Para Shapion Noningo (entrevista, 16 de octubre de 2018), esto significa respetar todas las políticas locales por igual: «Es una interrelación, una sinergia más que un control total.» Wrays Pérez (2017) también explicó que, «dentro de nuestro territorio, hay pueblos de hermanos no wampis. En el Estatuto consideramos su ocupación, respetamos sus derechos. Debemos dialogar para que se adapten a nuestro marco de respeto a la naturaleza.»

Sin embargo, la coordinación entre la nación autónoma, los tres niveles de gobierno del Estado peruano y los actores privados ha resultado problemática. A los territorios indígenas se superponen concesiones petroleras y mineras nacionales y transnacionales, así como tierras tituladas a favor de colonos, y las jurisdicciones administrativas de los gobiernos distritales, provinciales y regionales —e incluso del gobierno nacional— son ambiguas. Además, los sectores públicos nacionales tienen criterios contradictorios para otorgar derechos para la explotación de recursos, crear áreas protegidas y formalizar comunidades nativas y reservas para pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial. El reto es reestructurar esta caótica gobernanza territorial. En resumen, los pueblos indígenas deben determinar cómo traducir la política indígena en políticas públicas.

El Estatuto explica que esto comprenderá una 'lucha por un futuro re-

conocimiento constitucional' (Artículo 31). En contraste con movimientos comparables en Bolivia y Ecuador, los wampis decidieron formular fuertes argumentos técnicos y legales para los territorios indígenas antes de lanzar la lucha por la transformación constitucional. Gil Inoach justificó este enfoque de la siguiente manera:

> «Si esperamos el reconocimiento estatal, esto nunca sucederá. Pero si empezamos, el Estado lo notará y el proceso será ineludible porque esa es la realidad del país [...] Este es un proceso lento [...] No queremos empezar desde arriba, como en Bolivia y Ecuador; queremos empezar desde abajo para construir nuestros territorios y gobernanza desde la propia gente»
>
> (Entrevista, 13 de junio de 2016)

De manera similar, Wrays Pérez (2017) dijo: «Si trabajamos desde las bases, el Estado se convertirá en un Estado verdaderamente plurinacional.» Aunque los líderes indígenas están trabajando arduamente para asegurar un cambio constitucional en algún momento en el futuro, sus comunidades ya están ejerciendo su autonomía:

> «En la práctica, ejercemos nuestra autonomía en algunas áreas, particularmente, respecto a los derechos territoriales. Por ejemplo, usamos nuestra autonomía para desalojar a los mineros y madereros ilegales […] En algunos casos, nos aliamos con el Estado, presionando para implementar estándares para los derechos indígenas; en otros casos, las comunidades se organizan para ejercer sus derechos.»
>
> (Entrevista a Shapion Noningo, 16 de octubre de 2018)

Aunque no ha habido cooptación estatal en este escenario, ha habido algunas desventajas. Por ejemplo, las demandas por la autonomía han sido ignoradas o entrempadas en los marcos institucionales actuales por los funcionarios públicos. La respuesta de los wampis ha sido publicitar su lucha por la autodeterminación lo más ampliamente posible enviando sus propuestas a académicos, políticos y entidades públicas, y han acudido al Derecho Internacional en busca de apoyo. La etapa final de este proceso, como explicó Inoach

(entrevista, 13 de junio de 2016), ha sido la de 'consolidación', que implica forjar alianzas con el Estado y las organizaciones de la sociedad civil. Sin embargo, hasta ahora, la mayoría de los funcionarios del gobierno han seguido mostrando poco interés en la autodeterminación en ausencia de una oposición activa a los proyectos extractivos. No obstante, hay algunas excepciones. Así, un representante de la Defensoría del Pueblo (entrevista, 6 de marzo de 2017) dijo: «Esta es una demanda que el Estado debe evaluar sin temor.»

Este proyecto de autodeterminación ilustra que muchos pueblos indígenas están dispuestos y son capaces de ejercer la autonomía directa y exigir la transformación del Estado, en lugar de simplemente cabildear por la inclusión social y las reformas. En suma, no es un intento para acomodar a las naciones indígenas dentro del marco del Estado-nación imaginario y legal, sino es un proyecto que busca transformar las estructuras del Estado-nación y su gobernanza territorial.

Las luchas cotidianas por la autodeterminación: El plurinacionalismo como proceso político

Los Cañaris y los Wampis han elegido caminos muy diferentes hacia la autodeterminación. Mientras que los cañaris han luchado por la autonomía al demandar la aplicación de reglas formales de consulta, los wampis han exigido el reconocimiento estatal de su autodeclarado gobierno autónomo y la transformación del marco constitucional nacional. Sin embargo, estas luchas contrastantes comparten algunas características importantes. En ambos casos, los pueblos indígenas han reafirmado su indigeneidad y exigieron el respeto al autogobierno de sus territorios y sus prioridades de desarrollo. Además, ambas son luchas 'invisibles', porque los pueblos indígenas andinos son considerados mestizos sin derechos indígenas, y las demandas amazónicas por la autonomía son concebidas como exóticas e inalcanzables y, en general, los movimientos indígenas son vistos como débiles en comparación con sus homólogos en la región. Más profundamente, estos casos muestran que la autodeterminación es una lucha cotidiana que atrae la atención de las autoridades y los medios de comunicación sólo cuando se intensifica. Sin embargo, los pueblos indígenas ejercen constantemente su indigeneidad y gobernanza territorial en el terreno.

La pregunta crucial es: ¿son estas luchas signos del surgimiento del plu-

rinacionalismo -como un nuevo modelo estatal- en el Perú? Al igual que en Bolivia, las organizaciones indígenas peruanas de los Andes y la Amazonía redactaron un pacto de unidad en marzo de 2011. Fueron siete los signatarios de este Pacto de Unidad de las Organizaciones Nacionales de los Pueblos Indígenas del Perú: Aidesep, la Confederación Nacional Agraria (CNA), la Confederación Campesina del Perú (CCP), la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (Onamiap), la Unión de Nacional de Comunidades Aymaras (UNCA), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (Femucarinap), y la Central Única Nacional de Rondas Campesinas y Urbanas del Perú (Cunarc). En una declaración pública de abril de 2013, los signatarios declararon la necesidad de una genuina institucionalidad indígena en todos los niveles estatales a través de la creación de un Ministerio de Asuntos Indígenas que garantice la representación indígena. Además, propusieron «una nueva Constitución Política que reconozca el carácter plurinacional del Estado peruano', y reafirmaron su compromiso de 'consolidar un espacio de articulación para organizaciones indígenas nacionales, regionales y locales […] reivindicando los roles de las comunidades, protegiendo el conocimiento ancestral, nuestra historia y nuestra identidad con el objetivo de avanzar […] en la unidad de los pueblos andino-amazónicos» (Pacto de Unidad, 2013).

Aunque posteriormente Aidesep abandonó el Pacto de Unidad por motivos organizacionales, los representantes del Pacto insisten en que esta asociación sigue apoyando sus iniciativas. Además, los movimientos de base y las organizaciones regionales y locales ahora usan a menudo el lenguaje de la autodeterminación, incluyendo demandas por derechos territoriales, plurinacionalismo y Buen vivir en sus discursos y declaraciones, con bastante menos énfasis en frases como «propiedad colectiva», «desarrollo», y «campesinado». Por ejemplo, el principio del Buen vivir (frase de origen quechua y aymara) ha sido traducido a las lenguas de los pueblos Awajún (Tajimat pujut), Wampis (Tarimat pujut), Asháninka (Kametsa asaike) y otros pueblos amazónicos, todos los cuales lo utilizan como plataforma política para sus agendas de autodeterminación y reivindicación de derechos territoriales. De manera más general, en la citada declaración pública del Pacto de Unidad también se afirma: «Estableceremos alianzas estratégicas a nivel nacional e internacional que contribuyan a alcanzar nuestros paradigmas del Buen vivir y Vida Plena para nuestros pueblos» (Pacto de Unidad, 2013).

Más allá de que los conceptos de plurinacionalidad y el Buen vivir hayan viajado al Perú por la influencia de organizaciones indígenas u ONG pro indígenas y ambientalistas bolivianas y ecuatorianas, ambas se han convertido en demandas políticas clave frente al poder soberano del Estado para promover la expansión de actividades extractivas. Los pueblos indígenas están construyendo sus propios proyectos de gobernanza territorial y Buen vivir que, en la práctica, están desafiando las estructuras estatales y la ruta de desarrollo del país.

Este proceso contencioso de construcción de un imaginario político alternativo es ilustrado con el uso de la palabra «visión», que es un término muy importante en la cultura y política del pueblo Awajún. Para los awajún, tener una visión implica adquirir la necesaria 'fuerza y poder' para orientar su propio futuro, desarrollar habilidades y obtener salud y éxito (Belaúnde, 2005). Esta visión se adquiere en trances, al beber pociones psicoactivas o mediante baños de purificación en cascadas. Entonces, en esencia, este poder es individual, pero también puede ser colectivo, como lo explicó un awajún (entrevista, 15 de abril de 2013):

> «Antes de la llegada de los españoles, teníamos Tajimat pujut, teníamos una visión de desarrollo, pero no era una visión de destrucción del ambiente, [era] todo lo contrario. Queremos revivir esto. Nuestros antepasados tenían su Tajimak, vivían con la tierra y los recursos, y no perforaban la tierra [...] Ese es nuestro objetivo. Sobre esa base queremos preparar a nuestra gente para que puedan desarrollarse sin destruir el medio ambiente.»

Desde este punto de vista, han formulado una fuerte crítica al extractivismo:

> «Se argumenta que el Perú está en la ruina sin la explotación de los recursos naturales. Somos indígenas y nos preguntamos: '¿Dónde está el desarrollo de nuestro pueblo después de décadas de explotación?' En todas las áreas de explotación, la minoría se ha beneficiado y la mayoría está peor: Los ríos, la tierra, el medio ambiente están contaminados.»
>
> (Entrevista, 9 de abril de 2013)

Los pueblos indígenas no se ven a sí mismos como comunidades ideales premodernas, sino como colectivos políticos que se involucran con la modernidad a través de estudios académicos para avanzar en su agenda: «Los pueblos indígenas están tratando de prepararse académicamente, para que podamos difundir nuestra cultura al mundo, explicar que no estamos equivocados con nuestra cosmovisión» (entrevista, 9 de abril de 2013). Esto no quiere decir que todos compartan una misma noción de desarrollo. Dentro de las comunidades y organizaciones, a menudo hay 'visiones en conflicto' con respecto a la globalización y las industrias extractivas. Mientras que, para algunos, la visión indígena implica reforzar la cosmovisión indígena integrando lo bueno de la globalización con el autogobierno (entrevista, 17 de octubre de 2012) y adaptando «la globalización y la tecnología a la realidad de nuestros pueblos, no al revés» (entrevista, 9 de abril de 2013), para otros, un hombre con 'visión' es un empresario con casa, familia, animales y buenas condiciones de vida. Frente a estas dos visiones contrapuestas —una radical que rechaza las actividades extractivas y la otra a favor de las empresas y el desarrollo económico— un joven profesional awajún insistió: «Debemos respetarlos y, en el proceso, veremos» (entrevista, 14 de abril de 2013).

Otro joven awajún (entrevista, 4 de abril de 2013) sugirió que estas tensiones surgen porque:

> «Para los awajún ya no es fácil acceder a los recursos del bosque. No pueden vivir solo de la recolección y la caza, por lo que muchos de ellos han ingresado al sistema de mercado […] Al final, estas tensiones generan conflictos dentro de las organizaciones y grupos.»

Además, las tensiones se ven exacerbadas por la precariedad institucional dentro de las organizaciones indígenas (Chirif y García Hierro, 2007; Smith, 2003). A nivel de base, entrevistados señalan que algunas empresas pagan estipendios mensuales a algunos líderes para quebrar la organización (entrevista, 9 de abril de 2013), mientras que el gobierno promueve organizaciones falsas con la esperanza de desestabilizar los movimientos indígenas (entrevista, 8 de abril de 2013) y romper su unidad (entrevista, 12 de junio de 2013). Por otro lado, algunos líderes indígenas, particularmente en las sedes nacionales y regionales de Aidesep, han sido objeto de fuertes críticas

por su mal manejo de fondos y sus controvertidas alianzas y agendas. Por ejemplo, la organización firmó un acuerdo de colaboración con la petrolera estatal brasileña Petrobras en 2012. Como señaló un intelectual indígena: «Es imposible hablar de Buen vivir cuando firmas un acuerdo con una empresa extractiva para que no puedas reclamar judicialmente, aunque la empresa contamine tu territorio» (entrevista, 4 de abril de 2013). Un ex presidente de Aidesep (entrevista, 17 de octubre de 2012) criticó duramente a los líderes de la organización después del Baguazo, porque decidieron usar la protesta para ganar popularidad y competir en futuras elecciones presidenciales (aunque esto aún no ha sucedido). Como resultado, muchos activistas de base acusan a los líderes indígenas de comportarse 'como occidentales', interiorizando la lógica capitalista y utilizando la política para sus propios fines (entrevistas, 4, 11 y 14 de abril de 2013).

La persistencia de estos conflictos internos y malos manejos, sin embargo, no implica que las organizaciones indígenas hayan abandonado la agenda de autodeterminación. Como afirmó un exfuncionario responsable de asuntos indígenas (entrevista, 13 de junio de 2013): «No podemos culpar a los pueblos indígenas por no tener representantes claros porque eso también ocurre con la sociedad nacional [...] Si miras a los partidos políticos, ninguno de ellos parece ejercer una verdadera representación política.» De hecho, la mayoría de las organizaciones políticas del Perú carecen de legitimidad debido a los escándalos de corrupción. Los expresidentes están en la cárcel, enfrentan órdenes de arresto internacionales o están bajo investigación judicial por vínculos con la corrupta empresa transnacional Odebrecht. Por lo tanto, parece inadecuado evaluar los movimientos indígenas sobre la base de sus relaciones con estas organizaciones políticas, en lugar de considerar la legitimidad social de sus demandas.

La pluralidad de los puntos de vista políticos, las contradicciones y las ambigüedades podrían explicar por qué las organizaciones indígenas sufren constantes fragmentaciones, pero esto no debería oscurecer el hecho de que la mayoría de los pueblos indígenas permanezcan comprometidos con el principio y el objetivo de la autodeterminación. La mayoría de mis entrevistados coincidieron en que se puede criticar las estrategias de varias organizaciones, pero todos esperan crear más espacios para la autonomía indígena. Para Greene (2009), estas tensiones deben verse como formas de negociación activa con el Estado y los actores del mercado, más que como

oposiciones; son los diversos caminos hacia la construcción de proyectos políticos. Temas como la territorialidad y la fuerte preocupación por el medio ambiente siguen siendo aspectos cruciales de la agenda indígena general. La mayoría de las discusiones internas no niegan estos ideales, sino que buscan determinar si el compromiso con la economía política capitalista y la legalidad liberal los socavará. Los pueblos indígenas no desean renunciar a sus demandas por la autodeterminación, sino que discuten sobre cómo esa autodeterminación interactuará con el mercado y el Estado.

La plurinacionalidad en el Perú se desarrolla al interior de las comunidades y organizaciones y en relación con el Estado peruano. Esta implica el ejercicio directo de la autonomía, como en el caso de los wampis, así como el compromiso con instituciones estatales formales para mejorar el autogobierno territorial, como con los cañaris. Estos dos casos ejemplifican luchas socio-jurídicas contrastantes para promover la autodeterminación indígena. Estos y otros procesos no son absolutos. Más bien, implican negociaciones activas dentro de las comunidades y organizaciones para definir el tipo de relación que quieren mantener con el Estado y el mercado, es decir, para definir el tipo de autodeterminación y autonomía que desean emprender. Este es un proceso político cotidiano con avances y retrocesos, pero con un final claro: La transformación estructural del Estado y el verdadero reconocimiento de las naciones indígenas y sus derechos territoriales.

4. Conclusión

Al abordar la supuesta debilidad de los movimientos indígenas en el Perú y su supuesto deseo de inclusión social dentro de las estructuras estatales dominantes y la economía política, este capítulo ha mostrado que las luchas indígenas del país son mucho más complejas de lo que sugieren algunos estudios. Como hemos visto, tienen raíces coloniales y siempre han implicado interacciones con instituciones formales, así como el despliegue de políticas informales, dos caminos políticos opuestos, pero paralelos hacia el objetivo de la autodeterminación.

El Baguazo, desde este punto de vista, no fue una simple respuesta a las políticas neoliberales que necesitaban un ajuste para fomentar una mayor participación e inclusión. Más bien, el Baguazo fue una expresión de la lucha

histórica por la autonomía que se ha opuesto al colonialismo interno y a diferentes agresiones contra los territorios indígenas.

El levantamiento fue significativo porque destacó los males del neoliberalismo, así como la persistencia de estructuras e imaginarios extractivos.

En este contexto, las consecuencias institucionales del Baguazo, como la aprobación de la Ley de Consulta Previa y la promulgación de leyes y políticas indígenas y ambientales, revelan el carácter cínico del Estado. Aunque las élites gubernamentales aceptan disposiciones generales para la participación en estrategias y herramientas de desarrollo, refuerzan el paradigma desarrollista del neoextractivismo en sus acciones e imaginarios cotidianos. Al llenar cláusulas amplias como 'el interés nacional' con fundamentos extractivistas, conciben a los pueblos indígenas como obstáculos para el desarrollo que deben ser o asimilados o excluidos. Esto explica por qué las organizaciones y los actores sociales indígenas quedan atrapados en estructuras neoliberales y extractivistas cuando no luchan por formas más ambiciosas de autodeterminación.

Los pueblos indígenas navegan en esta paradoja de inclusión/exclusión, a través de dos principales estrategias. Una es avanzar en su lucha a través de instituciones formales, como sucedió en el caso de los cañaris. Al exigir la aplicación de la consulta previa, los cañaris han reafirmado su indigeneidad y, al mismo tiempo, han exigido el respeto a sus derechos territoriales y la autodeterminación. Por lo tanto, en este contexto, las instituciones formales se han convertido en lugares para hacer campaña por la autonomía indígena, en lugar de legitimar las estructuras extractivas actuales. El otro camino implica ejercer una autonomía directa con el fin de lograr la aceptación como gobierno autónomo, más allá del reconocimiento estatal. La lucha de los wampis y otros pueblos indígenas amazónicos ejemplifica esta estrategia ambiciosa.

Al final, estos procesos muestran que el plurinacionalismo es un proceso político y no sólo un resultado constitucional. Los pueblos indígenas están reinventando su lugar en la sociedad peruana no como minorías a ser toleradas, sino como naciones con derechos políticos y territoriales. Además, no se trata de una mera cuestión ideológica o ejercicio teórico, porque estos pueblos también están adoptando prácticas autónomas en sus luchas cotidianas y están obligando al Estado a transformar sus estructuras y frenar la expansión agresiva de su economía extractiva.

4. Luchas locales/utopías globales

La construcción del plurinacionalismo expresa el paso de las luchas locales a procesos de transformación nacional. Dado que los fundamentos políticos y económicos del Estado-nación también son sostenidos por discursos y arreglos económicos internacionales, el plurinacionalismo también podría expresar la aspiración de transformar estructuras internacionales injustas. Este capítulo discute las implicaciones teóricas de estas dinámicas locales/globales en las discusiones sobre política indígena, teoría del desarrollo y teoría constitucional.

Estas dinámicas van más allá de las luchas por la plurinacionalidad en Bolivia, Ecuador y Perú. Por ejemplo, los mapuches en Argentina y Chile han expresado fuertemente su aspiración política de transformar sus Estados-nación en Estados plurinacionales. En Argentina, el líder mapuche del Movimiento de Recuperación de las Tierras Ancestrales Indígenas, Moira Millán (2017), dijo: «Los Estados-nación han estado pasando por alto los derechos de las naciones sin Estado. El Estado Argentino es plurinacional, pese a que no lo reconozca la Constitución […] al Estado Argentino lo conforman 36 naciones y que el mismo se constituyó invadiendo el territorio de unas 40 naciones que existían, previo a su nacimiento. […], de los cuales 36 persisten hoy.» Otro mapuche, Jorge Nahuel (2014), miembro del Consejo Plurinacional Indígena, expresó:

> «Las causas profundas de la pobreza de los pueblos indígenas son […] políticas equivocadas y la desposesión sistemática que el Estado ha aplicado durante dos siglos. Remediarla implica que el Estado se conciba a sí mismo como un Estado plurinacional, no un Estado blanco y europeo, como pretende ser Argentina.»

De manera similar, en Chile, los pueblos indígenas han impulsando la construcción de un Estado plurinacional (Alvez, 2016). En 2018, la Corporación Nacional por el Derecho a la Identidad (Conadi), fue consultada sobre la reforma constitucional por una entidad estatal, lo que se conoció como el 'Proceso Constituyente Indígena'. Aunque hubo críticas de que este proceso no

involucró a todas las organizaciones indígenas del país, sí les dio a algunas la oportunidad de expresar sus aspiraciones políticas. Una declaración de los pueblos indígenas que participaron en el proceso anunció: «No es posible aceptar la continua negación del derecho a ser reconocidos como naciones indígenas, el derecho al territorio y la autodeterminación [...] y el Estado plurinacional.» Similarmente, en 2017, Héctor Llaitul, líder de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco, dijo: «Como no hay un reconocimiento constitucional de nuestro estatus de nación, el Estado chileno se niega a declararse a sí mismo como plurinacional […] la aspiración y demanda que más significa para nosotros como mapuches» (Llaitul, 2017). [15]

También hay un 'Movimiento Político Indígena Plurinacional' en Paraguay. En 2018, uno de sus representantes, Gerónimo Ayala (2018), miembro del pueblo Mbyá Guaraní, destacó que los pueblos indígenas 'hemos resistido y siempre resistiremos cualquier invasión'. Dos años antes, en la quinta Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades de los Pueblos Indígenas del Abya Yala, la Organización Nacional Indígena de Colombia (2016) había planteado como objetivo político «Diseñar las bases para la construcción de un nuevo paradigma de civilización sustentado en el Buen vivir, los derechos de la Madre Tierra y la plurinacionalidad.»

Claramente, entonces, existe un creciente entusiasmo por los proyectos plurinacionales en toda América Latina, a pesar de las tensiones y contradicciones en su implementación. En 2008, en una reunión convocada por la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), y a la que asistieron organizaciones indígenas de Perú, Ecuador, Chile, Argentina y Bolivia, los líderes indígenas anunciaron:

> La decisión de los pueblos indígenas del Abya Yala [en el continente americano] de reconstruir nuestros pueblos, luchar por la inclusión y construir Estados plurinacionales y sociedades interculturales, con nuevos gobiernos que reconozcan nuestros territorios y derechos colectivos e implementen políticas públicas, de conocimiento intercultural y democrático, y sostener para las sociedades el principio de 'Unidad en la Diver-

15 Al momento de traducir este libro al castellano, la Convención Constitucional de Chile aprobó el proyecto de nueva constitución a ser sometido a referéndum. En el proyecto se declara a Chile como estado plurinacional.

> sidad' y [buscar] la construcción de sociedades alternativas a partir de las propuestas de los pueblos indígenas.
>
> (Citado en Gustafson, 2009: 1001).

El proyecto plurinacional en América Latina difiere de los nacionalismos que han surgido en Europa en los últimos años y también de la forma específica del plurinacionalismo europeo propuesto por algunos académicos y líderes políticos para abordar las tensiones étnicas y socioculturales. El nacionalismo de derecha ha resurgido en toda Europa en respuesta a las crisis económica, migratoria y de refugiados, y algunos partidos populistas de derecha han ganado poder, destacando el fracaso de la globalización para lograr buenas condiciones de vida para todos. En contraste, las demandas de las naciones indígenas por la autodeterminación y la plurinacionalidad tienen sus raíces en las luchas históricas por la descolonización y hoy abordan la persistencia de la colonialidad en las estructuras e imaginarios extractivos. Mientras que los gobiernos populistas de derecha generalmente muestran desprecio por la diferencia cultural y las preocupaciones ambientales, el plurinacionalismo indígena tiende a asociarse con proyectos políticos progresistas y agendas con un fuerte componente ambiental, redistributivo y cultural.

Por su parte, el plurinacionalismo europeo enfatiza la 'acomodación de las minorías' dentro de las democracias liberales y multiculturales nacionales (Requejo y Caminal, 2011; Tierney, 2004; MacCormick, 1996). Mientras este modelo busca gestionar las demandas secesionistas de grupos que se consideran soberanos debido a sus identidades nacionales distintivas —como los escoceses y los catalanes—, no cuestiona la matriz político-económica del sistema. Más bien, se enfocan en la redistribución económica hacia los sectores de clase media y clase trabajadora que están preocupados por la inestabilidad financiera y las restricciones económicas. El plurinacionalismo indígena, por el contrario, invoca una política de descolonización, a través de la cual, espera transformar el Estado-nación, en lugar de simplemente asegurar el 'acomodamiento' de la diversidad étnica dentro de un marco liberal. Esto también desafía la economía política nacional y global de la extracción de recursos que, a menudo, tiene un impacto perjudicial en los medios de vida de los pueblos indígenas. Además, el plurinacionalismo indígena no es en general un fenómeno secesionista (Becker, 2011), ya que las organizaciones indígenas tienden a luchar por el poder de decisión dentro de sus propios

territorios en lugar de la independencia estatal.

En suma, el proyecto plurinacional indígena combina luchas por la descolonización, la transformación del Estado nacional y las utopías globales con el fin último de superar una economía política internacional de extracción de recursos que obstaculiza el desarrollo de arreglos plurinacionales (y la distribución justa del poder dentro de los Estados plurinacionales). En términos teóricos, estas dinámicas facilitan repensar la forma en que imaginamos las relaciones políticas, las vías de desarrollo y los marcos constitucionales.

1. Reimaginar la política: Comprender la lucha por la autodeterminación indígena

La lucha por la autodeterminación tiene diversas expresiones. Organizaciones indígenas en Ecuador y Bolivia, en alianza con movimientos políticos nacionales, han ganado elecciones, lo que les ha permitido participar en la redacción de nuevos marcos constitucionales y en políticas públicas innovadoras. Sin embargo, las limitaciones de la política electoral y la incorporación formal de actores indígenas a las estructuras estatales han provocado divisiones en estas organizaciones, y algunas optaron por mantener la presión sobre el gobierno desde el exterior apelando a la política informal (protestas, movilizaciones). Mientras tanto, en Perú, la acción política informal, y específicamente el Baguazo, condujo a una serie de reformas institucionales a principios de la década de 2010. Sin embargo, muchos pueblos indígenas sintieron que estas reformas eran inadecuadas, por lo que continuaron haciendo campaña por una mayor autodeterminación, y algunos grupos dieron un paso más y establecieron sus propios gobiernos autónomos.

Estas diferentes expresiones de autodeterminación ilustran cómo las organizaciones indígenas emplean una amplia gama de estrategias, por lo que es demasiado simplista pensar que abogan por una autonomía pura o por una total integración dentro de instituciones formales. Ninguna de sus estrategias debe considerarse auténtica o inauténtica, válida o inválida; más bien, son todos movimientos políticos contextuales y contenciosos que se mueven hacia la autodeterminación.

La pluralidad de estas estrategias puede remontarse a la época colonial.

Las rebeliones y levantamientos indígenas contra los administradores coloniales, los hacendados, las empresas caucheras y petroleras, y el colonialismo interno de los gobiernos siempre se ha caracterizado por la acción política informal. El uso de las leyes coloniales, los arreglos jurídicos de las comunidades indígenas, la propiedad colectiva nativa y campesina, los derechos humanos y las leyes de consulta también demuestra la constante apropiación y, al mismo tiempo, crítica a las instituciones formales. Estudios sobre Derecho y colonialismo, así como la antropología jurídica, han señalado que las leyes coloniales y post-coloniales servían a los intereses, tanto para la dominación como para la lucha, pero ahora nuevos procesos sociopolíticos están cuestionando los límites epistemológicos y ontológicos de estas regulaciones formales. Así, son procesos de apropiación de la legalidad formal y también procesos que superan esta legalidad formal y miran hacia un nuevo sistema jurídico y político basado en la autodeterminación indígena. Es importante comprender los diferentes escenarios en los que se desarrollan las luchas por la autodeterminación: Dentro, fuera y más allá del Estado.

La política indígena dentro del Estado implica el uso de mecanismos oficiales institucionalizados, como formar (o aliarse con) partidos políticos, aceptar ofertas de cargos gubernamentales, participar en procesos de consulta y emprender litigios judiciales. A través de estos compromisos con instituciones formales, los pueblos indígenas se apropian de las normas legales, pero también las reinterpretan y amplían con el objetivo de maximizar su autodeterminación. Los pueblos andinos, que durante mucho tiempo han estado sujetos a políticas de mestizaje, como los cañaris en Perú, han utilizado la Ley de Consulta Previa para reafirmar su indigeneidad y para reforzar sus límites territoriales. Los pueblos amazónicos, como los quechuas de Pastaza, han utilizado la misma ley para hacer demandas estructurales más amplias. También dentro de la Amazonía, en 1998, los Matsés, que viven en la frontera de la región de Loreto con Brasil, utilizaron mecanismos formales para obtener la titulación de 425 735 hectáreas de tierra nativa. Once años después establecieron una reserva comunal de 420 635 hectáreas bajo administración indígena (Territorio Indígena y Gobernanza, 2019).

La política indígena fuera del Estado implica una política no institucionalizada, como la protesta, la ocupación de despachos de empresas o de gobierno, la implementación de autonomía directa, entre otras actividades. Por ejemplo, el pueblo Wampis y otras naciones amazónicas han fundado y

desarrollado sus gobiernos autónomos en ausencia del reconocimiento estatal. Eventualmente podría producirse una transformación constitucional, pero mientras tanto, estos pueblos indígenas están ejerciendo su autoridad autodeclarada sobre sus territorios, a través de luchas diarias de autodefensa, como el desalojo de mineros y madereros ilegales (Mongabay, 2017). Este camino político también incluye una fuerte oposición a los proyectos extractivos y leyes pro-extractivas, lo que ha obstaculizado la búsqueda del crecimiento económico a cualquier costo por parte del gobierno. Enormes protestas en Perú, como el Baguazo y la protesta contra la contaminación por petróleo en el Lote 192, han obligado al Estado a dar un paso atrás y considerar seriamente los intereses indígenas. De igual forma, en Bolivia, la Cidob amazónica ha organizado protestas en contra de la construcción de una carretera en el Tipnis (ver Capítulo 2). Cabe señalar que los grupos indígenas a menudo recurren tanto a la política formal como a la informal en diferentes momentos. Por ejemplo, habiendo obtenido la titulación de sus tierras a través del mecanismo formal, en 2010, los matsés protestaron contra las empresas petroleras y demandaron la cancelación de todas las concesiones en su territorio (Territorio Indígena y Gobernanza, 2019).

Algunos pueblos indígenas también se han movido más allá del Estado participando en litigios internacionales, presionando a agencias multilaterales y promoviendo redes de apoyo internacional. Por ejemplo, además de iniciar demandas de compensación contra Chevron y Oxy en los tribunales estadounidenses después de décadas de contaminación por petróleo, los waorani, siona y cofan de Ecuador y los ashuar de Perú han construido redes de apoyo internacional para ejercer presión sobre las autoridades nacionales. El cabildeo en la ONU y el Banco Mundial también ha facilitado la participación indígena en negociaciones internacionales (como las que llevaron al Acuerdo de París de 2015) y la aprobación de nuevas directrices que instan a una mayor consideración de los puntos de vista indígenas en los asuntos gubernamentales.

El hecho de que la lucha por la autodeterminación se esté librando en todos estos espacios debe llevarnos a repensar la política indígena y desvincularla de la política partidaria. Después de que las coaliciones pro-indígenas ganaran las elecciones en Bolivia y Ecuador, fue la movilización social lo que las convenció de introducir constituciones progresistas y otras políticas clave, como la consulta previa sobre el proyecto Tipnis. Por el contrario, la política

partidaria peruana es un canal mucho menos atractivo para promover una agenda indígena que a menudo es crítica con el extractivismo. Dada la debilidad de los partidos políticos de izquierda del país, las organizaciones indígenas se han visto obligadas a articular sus demandas a través de protestas sociales y/o instituciones formales no electorales, como estudios de impacto ambiental, procesos de consulta previa y litigios. Sin embargo, han logrado obtener una mayor institucionalización del derecho a la consulta previa que sus pares en Ecuador o Bolivia, los cuales aún están en proceso de decidir si introducir reformas legales siguiendo al modelo peruano (Schilling-Vacaflor, 2017). En Perú, la consulta es obligatoria para políticas, planes, infraestructura y proyectos económicos de cualquier tipo, mientras que en Ecuador y Bolivia aplica solo para minería e hidrocarburos. Ecuador también ha aprobado la consulta sobre las leyes promulgadas por el Congreso Nacional, pero esta aún no había sido implementada al momento de escribir este libro.

Esto no significa que Perú sea mejor que Bolivia o Ecuador en la protección de los derechos de sus pueblos indígenas. Tampoco debemos elogiar a ningún país simplemente porque haya aprobado alguna legislación pro-indígena. Lo que demuestra el análisis anterior es que las organizaciones indígenas emplean una variedad de mecanismos formales e informales con la esperanza de generar algún tipo de impacto político o institucional. Por lo tanto, cualquier evaluación de la fortaleza o debilidad de un movimiento indígena en particular no puede reducirse a su éxito o fracaso en la competencia electoral. En cambio, debemos apreciar sus logros considerando los medios a su disposición (Merino, 2020a).

En resumen, la política indígena por la autodeterminación abarca mucho más que una mera campaña electoral democrática liberal, porque su objetivo final es descolonizar estructuras y principios sociales y jurídicos que aún están profundamente arraigados en América Latina, como la noción de 'minorías'. Cuando Rafael Correa, Alan García y otros políticos argumentaron que los pueblos indígenas son minorías sin derecho a decidir el destino de los recursos que benefician a toda la 'nación', no estaban simplemente expresando un argumento liberal de política mayoritaria —que simplifica todas las interacciones entre el Estado y los pueblos indígenas al concebirlas como relaciones de 'tolerancia' y 'respeto'—, sino que lo más importante era que estaban asimilando las políticas indígenas de autodeterminación dentro de un marco liberal y, por lo tanto, estaban reduciendo las complejas demandas históricas

de libertad y descolonización a un insignificante derecho a la consulta de las minorías. Mientras que, para los multiculturalistas, los derechos de las minorías comprenden el respeto que debe extenderse hacia las personas que pertenecen a grupos minoritarios dentro de una sociedad mayoritaria, los derechos indígenas se basan en la premisa de que los pueblos indígenas tienen el derecho inalienable de preservar sus sociedades fuera de la sociedad dominante (Ahren, 2009). La política indígena desafía la conversión teórica multicultural de las naciones en minorías y cualquier intento de transformar su nacionalidad y derechos territoriales en derechos de minorías.

La política de la mediación e interculturalidad

Los pueblos indígenas no viven en un aislamiento total del mercado y del Estado. Más bien, tienen diferentes grados de autonomía que responden tanto a las oportunidades políticas como a las realidades socioculturales. Por ejemplo, los awajún buscan comercializar sus productos en mercados locales y regionales; se involucran todos los días con las ONG, la Iglesia y los programas sociales del Estado; y negocian con empresas petroleras y mineras. Algunos awajún también participan en la vida política y ocupan cargos en los gobiernos locales y regionales. Ninguna de estas interacciones contradice la autodeterminación como experiencia de vida cotidiana y proyecto político. Por un lado, muchos awajún (y otras naciones indígenas) se adhieren a sus reglas y tradiciones culturales dentro de sus comunidades y también ejercen dominio sobre su territorio; por otro lado, articulan sus aspiraciones —y en algunos casos, visiones contradictorias— a través de los sistemas económicos, jurídicos y políticos del Estado.

Cuando se habla de encuentros entre pueblos indígenas y empresas, y entre pueblos indígenas y el Estado, es importante distinguir entre mediación e interculturalidad. La mediación es un proceso mediante el cual los pueblos indígenas expresan sus necesidades y aspiraciones a través de las herramientas que tienen a su disposición, incluyendo a los cargos públicos, los derechos legalmente reconocidos, los discursos políticos, los acuerdos financieros e infinidad de otros medios. Por el contrario, la interculturalidad es un principio de convivencia social y un proceso social por el cual dos sujetos diferentes o grupos de sujetos con culturas diferentes articulan sus respectivas necesidades y aspiraciones, a través del diálogo sin asimilarse ni perder sus identi-

dades individuales. La mediación, entonces, es un aspecto visible y externo de lo que debería ser un proceso integral de interculturalidad, en el que la indigeneidad y sus principios de territorialidad y autodeterminación son en general no negociables.

La confusión sobre los términos 'mediación' e 'interculturalidad' da como resultado la repetida negación de la indigeneidad sobre la base errónea de que los pueblos indígenas deben ser completamente 'modernos' en términos liberales y capitalistas. Así, desde el punto de vista de los actores pro-mercado, si los pueblos indígenas entran en negociaciones con las corporaciones, es porque son capitalistas; y, desde la perspectiva de los activistas liberales, si los pueblos indígenas usan discursos de derechos humanos, es porque son liberales. De manera similar, Hernando De Soto ha argumentado que el uso de la propiedad por parte de los pueblos indígenas para la defensa territorial implica que los indígenas son potenciales emprendedores, mientras que los marxistas han retratado las luchas indígenas contra las corporaciones como expresiones de la 'política comunista'. El problema es que todas estas conclusiones se basan solo en un aspecto muy superficial y visible de la interacción, mientras que pasan por alto el pensamiento profundo que se encuentra detrás.

Por ello, debemos considerar lo que Vázquez (2011) denomina «traducción como borrado», de esta manera, se borra todo lo que es invisible según los estándares de legibilidad de la modernidad, y el diálogo intercultural se convierte en un instrumento para la colonialidad. Por ejemplo, Vázquez (2011) argumenta que cuando los pueblos indígenas de Chiapas hablan de tierra, no se refieren a una parcela de tierra específica medible o cuantificable o a una mercancía, sino a una noción que encarna un legado cultural. Por lo tanto, cuando actúan en defensa de la tierra, están protegiendo su identidad, no algún interés económico de propiedad.

Por supuesto, esto no significa que no existan pueblos indígenas liberales, capitalistas, comunistas o emprendedores. Por ejemplo, muchos grupos indígenas se dedican a actividades empresariales y algunos de ellos incluso degradan el medio ambiente a través de la minería o la tala ilegales. Estas pueden ser respuestas a diferentes procesos históricos, presiones externas, tensiones intergeneracionales u otros factores que han debilitado las formas indígenas tradicionales de interactuar con el medio ambiente. Todos los pueblos indígenas no son iguales; viven en diversas condiciones sociales y tienen

diferentes necesidades y aspiraciones.

También es importante señalar que la mediación no conduce a la hibridación. Por ejemplo, algunos autores han retratado el reconocimiento de los derechos de la Madre Tierra en la Constitución ecuatoriana como un ejemplo de 'mestizaje conceptual' entre el mundo moderno de los derechos y el mundo andino de la Pachamama (Santos, 2010). Sin embargo, la incorporación de tales categorías no fusiona diferentes visiones del mundo; más bien, son vehículos a través de los cuales se pueden expresar diferentes cosmovisiones. Los derechos de la naturaleza se han incluido en los sistemas constitucionales y legales como resultado directo de las negociaciones interculturales: Las cosmovisiones indígenas complejas y las perspectivas sobre la naturaleza lograron entrar en los arreglos constitucionales modernos a costa de ser traducidas y simplificadas al lenguaje formal de los derechos.

Otro problema es que el diálogo intercultural se lleva a cabo en un contexto de desequilibrio de poder, ya que los tecnócratas estatales son indiferentes a las demandas indígenas y los líderes indígenas no suelen conocer los instrumentos técnicos de gestión del Estado. En consecuencia, los pueblos indígenas que juegan el juego institucional corren el riesgo de caer en las trampas de los arreglos formales. Además, el diálogo intercultural tiende a caracterizarse por la esencialización política. En su artículo 'El síndrome del perro del hortelano', el presidente Alan García (2008: a4) argumentó: «Ahora que la batalla ya no es económica porque el mundo aplastó en ese tema al perro del hortelano, este se presenta como antiminero, pluriculturalista y patriotero.» García afirmó que los activistas ambientales que se aliaron con organizaciones indígenas estaban fuertemente influenciados por la política marxista radical. No obstante, los pueblos indígenas amazónicos han repudiado la acusación de que son marxistas. Por ejemplo, el expresidente de Aidesep Gil Inoach (citado en Stetson, 2012: 89) argumentó que las nociones indígenas de desarrollo:

> «no están marcadas por los filósofos occidentales […] Para los pueblos indígenas no existe el socialismo científico y utópico […] Las reivindicaciones del proletariado generalmente se refieren a mejorar los salarios y las condiciones de trabajo, no a asegurar derechos territoriales, que es el núcleo de la agenda indígena.»

De manera similar, uno de mis entrevistados, un líder regional awajún, negó ser un radical de izquierda: «Este no es el caso. Lo que reclamo es que debe haber consulta y respeto por nuestra cultura» (entrevista, 15 de abril de 2013). Y otro awajún insistió: «A los pueblos indígenas no les importa la ideología. Lo que está en riesgo es la conservación del medio ambiente, de la vida, del territorio» (entrevista, 20 de octubre de 2012).

El futuro de la interculturalidad pasa por acabar con la esencialización de los pueblos indígenas. Indudablemente hay algunas conexiones entre las luchas de izquierda y las luchas indígenas, como admitió un líder awajún: «Los principios fundamentales de la izquierda pueden compatibilizarse con los principios fundamentales indígenas» (entrevista, 8 de abril de 2013). Sin embargo, además, la política indígena ha sido caracterizada por una historia colonial de exclusión y asimilación estatal. Esta es la razón por la que es igualmente importante tener un diálogo intercultural entre indígenas y otros movimientos sociales. Un verdadero diálogo intercultural entre los movimientos sociales ayudaría a evitar la cooptación de las agendas indígenas en otras agendas políticas, a menudo antineoliberales (Rénique, 2009).

Las luchas de los pueblos indígenas por la autodeterminación y los derechos territoriales ciertamente desafían las políticas neoliberales, pero son mucho más que respuestas al neoliberalismo. Se relacionan con la constante agresión colonial contra los territorios indígenas a partir de premisas modernas de progreso y universalidad. De La Cadena (2008) argumenta que las protestas indígenas tienen el potencial de pluralizar la política. Esta pluralización forzaría a la realidad política capitalista liberal a incluir otras ontologías políticas que, paradójicamente, la transformarían radicalmente. No obstante, esta ampliación del espectro político se basa en la capacidad de los pueblos indígenas para articular sus aspiraciones políticas y proponer políticas transformadoras concretas para el Buen vivir.

2. Reimaginar el desarrollo: Las luchas sobre el significado del Buen vivir

Como se explicó anteriormente, los movimientos indígenas han defendido durante mucho tiempo la noción del Buen vivir, una alternativa a la teoría y práctica del desarrollo que tiene sus orígenes en conceptos y principios

andinos. Más recientemente, ha sido ampliamente discutido en círculos académicos, y citado en políticas de desarrollo ambientales y pro indígenas en Bolivia y Ecuador. Sin embargo, la apropiación del Buen vivir por parte de estos Estados lo ha transformado en un discurso que justifica acciones gubernamentales contra la autodeterminación indígena y el medio ambiente. Así, las actividades extractivas han aumentado, y también se han intensificado las tensiones entre pueblos indígenas y gobiernos nacionales. Los modelos económicos redistributivos de Ecuador y Bolivia están inmersos en discursos nacionales y desarrollistas que se basan en la economía política de la extracción.

Mientras tanto, en Perú, si bien el Buen vivir no ha sido reconocido en ningún texto normativo o instrumento de política, el Estado ha introducido nuevas leyes y políticas sobre derechos indígenas como resultado de la movilización social. El Buen vivir, entonces, está emergiendo del activismo político indígena que combina llamados por la autodeterminación, la territorialidad y el ambientalismo. Bien podría convertirse en un discurso y una agenda política nacional, pero eso lo dejaría susceptible de apropiación por parte de discursos gubernamentales que buscan legitimar políticas extractivas (como sucedió en Bolivia y Ecuador). Por tanto, es importante reconocer que el principal desafío del Buen Vivir se relaciona con asegurar su real implementación.

El obstáculo clave para la implementación exitosa del Buen vivir es que sus defensores no han abordado la economía política de sus países. Los desempeños macroeconómicos y las matrices productivas de Perú, Bolivia y Ecuador son similares, y los tres países tienen niveles comparables de desigualdad social. En adición a lo anterior, sus respectivos gobiernos han impulsado la economía política de extracción, que ha resultado en un significativo crecimiento económico, debido a la expansión de las actividades extractivas durante las dos primeras décadas del nuevo milenio. Esto ha generado un malestar social masivo y respuestas gubernamentales agresivas, particularmente contra los pueblos indígenas y las comunidades campesinas. Debemos recordar que el neoliberalismo y el post-neoliberalismo, más que ser sellos distintivos de gobiernos específicos o períodos históricos particulares, son una serie de estrategias de desarrollo implementadas dentro de un paradigma de desarrollo específico. Estas estrategias pueden ser macroeconómicas y estrategias económicas-inclusivas o estrategias socioculturales. Ellas dan forma a la identidad neoliberal/post-neoliberal del Estado, pero no transfor-

man su paradigma de desarrollo. Si bien Bolivia y Ecuador, como regímenes post-neoliberales, han implementado fuertes políticas de redistribución económica (como Estados desarrollistas), así como de reconocimiento sociocultural (como Estados plurinacionales), ambos países comparten con el Perú el paradigma de desarrollo del neoextractivismo.

Al mismo tiempo, el Buen vivir ha sido asimilado a las visiones convencionales de desarrollo, lo que ha restringido o incluso eliminado su potencial para convertirse en una alternativa genuina al paradigma del desarrollo. De hecho, la traducción del Buen Vivir a un marco teórico occidental, liberal e individualista ignora la concepción de la noción desde los pueblos indígenas.

Buen vivir y asimilación epistemológica

Al enfatizar la interdependencia de la sociedad y el medio ambiente natural, el Buen Vivir rompe con los supuestos occidentales modernos (Blaser et al., 2010; Gudynas, 2011) sobre el dualismo sociedad-naturaleza y adopta una perspectiva más sistémica que abarca toda la ecosfera y nos obliga a repensar la forma en que las personas y la naturaleza se convierten en políticas (Latta, 2014). El Buen vivir, por lo tanto, se ajusta a una comprensión de la naturaleza como un ser-tierra más que como un recurso (De La Cadena, 2010), superando la ontología universal occidental que distingue entre humanos y no humanos. Este también rechaza la epistemología occidental de desarrollo y progreso lineal, porque la mayoría de las cosmovisiones indígenas no conciben un comienzo o un final en el tiempo; por tanto, no puede haber 'desarrollo' porque no hay una situación preliminar de 'subdesarrollo' (Acosta, 2011; Esteva, 2009; Gudynas, 2011; Villalba, 2013). El Buen vivir expresa así una forma particular de conocer (epistemológica) y de ser (ontológica) en el mundo.

El Buen vivir no niega un diálogo crítico con los enfoques occidentales (ecólogos políticos, ecofeministas, etc.), pero enfatiza que el pensamiento indígena debe ser respetado como un marco de conocimiento, en lugar de un discurso exótico que se utilizará para promover agendas progresistas. Esto es importante porque, como se explicó anteriormente, no todos los pueblos indígenas se oponen al desarrollo convencional o al extractivismo. Dentro de las luchas indígenas se negocia una pluralidad de puntos de vista políticos, pero es importante reconocer que hay epistemologías y ontologías no occi-

dentales dentro de esta pluralidad, y que éstas generan formas alternativas de imaginar las estructuras jurídicas y políticas nacionales.

Por el contrario, la teoría y la práctica actuales del desarrollo se basan exclusivamente en supuestos teóricos occidentales, liberales y antropocéntricos. Mientras que la mayoría de las políticas de desarrollo nacionales e internacionales todavía se basan en la teoría de la modernización y su énfasis en el crecimiento económico (Blaikie, 2000; Dinerstein y Deneulin, 2012), la teoría del desarrollo también incluye diferentes enfoques bajo el término general «desarrollo alternativo», como el desarrollo humano, desarrollo sostenible, desarrollo participativo, etc. Si bien todos estos son críticos con el desarrollo basado en el crecimiento, no critican las condiciones estructurales y los fundamentos del crecimiento (Esteva y Prakash, 1998), Como resultado, ellos legitiman la base material de la modernización (Cornwall y Brock, 2005).

El lenguaje del desarrollo alternativo así enfatiza términos como «sostenibilidad», «participación», «empoderamiento», etc., pero estas palabras no se basan en ideas que aborden la injusticia estructural; de hecho, tienden a pasar por alto ideales importantes como la solidaridad y la justicia social (Cornwall y Brock, 2005). Por ejemplo, el desarrollo sostenible implica hacer ponderaciones entre inversión, consumo y sostenibilidad de tal manera que no se comprometa el bienestar de las generaciones futuras (Loomis, 2000). No se critica el crecimiento económico en sí mismo, sino los efectos negativos que podría generar si no se imponen restricciones a los mecanismos de producción y emisiones. Sin embargo, en realidad, el capitalismo y la sostenibilidad son inherentemente contradictorios: Es imposible que una sociedad capitalista sea sostenible porque la sostenibilidad contradice la base del modelo de acumulación capitalista en el que la naturaleza es un recurso explotable (Larrea, 2010).

El desarrollo humano y el enfoque de capacidades, basado en el pensamiento liberal de Amartya Sen, adolece de inconsistencias similares. Este enfoque difiere de los enfoques clásicos y de desarrollo estructural, como la teoría de la modernización y la teoría de la dependencia, ya que estas se ocupan de la industrialización nacional y el crecimiento económico (Long y Van der Ploeg, 1994). Por el contrario, el desarrollo humano es un enfoque más micro pues se preocupa por ampliar las capacidades y libertades máximas de las que disfrutan los individuos (Sen, 2000). Como está enraizado en el principio del individualismo ético, se centra en la agencia de cada persona y

la capacidad de esa persona para perseguir y realizar los objetivos que valora en un sistema democrático basado en la participación, el razonamiento público y la práctica democrática (Alkire y Deneulin, 2009). No obstante, antes de criticar el modelo de crecimiento económico, simplemente enfatiza que el crecimiento es un medio, no un fin. No hay un análisis de la explotación y la desposesión inherentes a la lógica capitalista. De hecho, su presupuesto es que las capacidades individuales se expanden en paralelo con un mayor desarrollo de la hegemonía existente: La democracia liberal y el crecimiento económico. Estos conceptos y otros dispositivos regulatorios establecen de antemano tanto las posibilidades como las limitaciones del desarrollo humano (Larrea, 2010).

Además, el desarrollo humano no ofrece ninguna solución cuando las diferentes visiones del desarrollo son irreconciliables en una determinada sociedad. El énfasis en el razonamiento público ignora los contextos en los que la negociación y las interacciones están restringidas por los desequilibrios de poder y el predominio de una ideología particular. De hecho, este enfoque no desafía las raíces eurocéntricas de la modernidad occidental, no problematiza el término 'desarrollo', ni tampoco los fundamentos coloniales del 'subdesarrollo'. La pobreza, la democracia y la libertad en los 'países en desarrollo' son vistas desde la perspectiva epistemológica de los desarrolladores, a partir de conceptos basados en Rawls o Habermas (Merino, 2016).

Los académicos del desarrollo humano responden a estas críticas argumentando que se trata de un modelo evaluativo que no pretende abordar las causas subyacentes de la injusticia, sino que espera mejorar el bienestar de cada individuo (Robeyns, 2009). En realidad, sin embargo, no existe un modelo teórico neutral y evaluativo, puesto que todos los modelos teóricos son intrínsecamente performativos, ya que asumen una cierta forma de entender el mundo y sus argumentos se despliegan sobre esa base. Otros académicos enfatizan la posibilidad de formular críticas estructurales utilizando el marco del desarrollo humano (Deneulin et al., 2006), pero esto implicaría ampliar el marco teórico del desarrollo humano, partiendo del liberalismo hacia la teoría crítica.

En efecto, el desarrollo humano y las diferentes versiones del 'desarrollo alternativo' no son más que variantes o correcciones de la teoría general del desarrollo. En otras palabras, las diversas teorías que se agrupan bajo la etiqueta de 'desarrollo alternativo' siguen siendo teorías del desarrollo. En

contraste, el Buen vivir propone una crítica radical a los fundamentos del desarrollo. Por esta razón, es importante desconfiar de los intentos de 'modernizar' el Buen Vivir mediante la asimilación de las visiones convencionales del desarrollo (Gudynas, 2011; Walsh, 2010) para crear una especie de versión latinoamericana del desarrollo humano (Villalba, 2013).

En primer lugar, debe reconocerse que cualquier traducción del Buen Vivir a un marco teórico occidental, liberal e individualista es reduccionista y no puede acomodar toda la riqueza filosófica del concepto original (Vanhulst y Beling, 2014). A diferencia del Buen vivir, el enfoque de desarrollo humano se centra en 'vivir' y 'crecer bien' como individuos en lugar de 'convivir bien' en armonía con la naturaleza. Esto último sólo puede lograrse mediante un cambio estructural en todo el sistema de convivencia (Albó, 2011). La mayoría de los académicos del desarrollo humano no discuten estos temas y más bien han estado ausentes en sus propuestas de políticas públicas. Del mismo modo, el Buen Vivir genuino es incompatible con el neodesarrollismo y el neoextractivismo (Santos, 2010; Latta, 2014), como hemos visto en las experiencias boliviana y ecuatoriana.

A pesar de los intentos de asimilar el Buen vivir y su uso polémico por parte de académicos y autoridades públicas, este permanece profundamente conectado con las aspiraciones indígenas. Al buscar reapropiar el concepto, los activistas indígenas están consolidando un lugar para la contestación política en foros nacionales y globales. En efecto, el Buen vivir debe entenderse como una plataforma para discusiones abiertas sobre los principios indígenas y la transformación de la imaginación política imperante.

Buen vivir y post-extractivismo: Una nueva visión

Más que un conjunto de principios inmutables arraigados en tiempos precoloniales, el Buen vivir debe concebirse como un espacio donde los pueblos indígenas negocian las diferentes formas en que desean relacionarse con el Estado y el mercado bajo su derecho fundacional de autodeterminación. En otras palabras, debe entenderse como una plataforma política dinámica desde la cual se pueden articular y negociar los principios indígenas en relación con otras visiones críticas del paradigma de desarrollo imperante. A pesar de la apropiación del concepto por agendas gubernamentales que buscan justificar políticas extractivas y perspectivas teóricas que no cuestionan los

fundamentos de la economía política actual, el Buen vivir debe ser concebido como un concepto que trastoca la teoría del desarrollo y cuestiona los límites de nuestros imaginarios políticos.

Más allá del reconocimiento de los derechos indígenas y la legislación específica de conservación y gobernanza ambiental, el principal desafío del Buen vivir implica traducir las aspiraciones políticas en propuestas de políticas viables e integrales. Los principales obstáculos para esto son las estructuras jurídicas y políticas racializadas y arraigadas en una economía política extractiva que justifica la expansión de las actividades extractivas en 'el interés nacional' a expensas de los derechos indígenas.

Las agendas del Buen vivir podrían ser apoyadas mediante la implementación de estrategias post-extractivistas que no tengan impactos profundos en los territorios indígenas, las economías locales o la herencia cultural. Tales estrategias no exigen la total eliminación del extractivismo; más bien, fomentan la reducción gradual de algunos sectores para disminuir la dependencia económica de los Estados y el mantenimiento de otros que son realmente necesarios en condiciones aceptables de operación (Gudynas, 2011). Incluyen propuestas para una economía local y sostenible con redes regionales y transnacionales de comercio sostenible; la construcción de un consenso político nacional e internacional a favor de una economía post- petróleo y post-minería junto con medidas específicas de corto plazo, como la prohibición del fracking, la imposición de límites a la explotación petrolera en la Amazonía, la prohibición de la minería a cielo abierto, la ampliación de áreas de conservación y la creación de áreas protegidas bajo manejo comunitario; la exploración de nuevas estrategias de diversificación económica que conecten la innovación tecnológica con la sostenibilidad; y el establecimiento de instituciones globales con autoridad para monitorear y prevenir desastres ambientales debido a actividades humanas. En suma, esta transición post-extractivista requerirá políticas y propuestas de políticas públicas que van mucho más allá de los objetivos de este libro. Lo que es importante resaltar aquí es que es posible construir acuerdos útiles entre el Buen vivir y los proyectos post-extractivistas que pueden resultar en alternativas factibles a las prácticas convencionales de desarrollo.

Hasta cierto punto, esta visión es evidente dentro de las constituciones actuales de Bolivia y Ecuador, que exigen 'sostenibilidad', una 'economía diversificada' y 'romper la dependencia extractiva'. Aunque estos principios

aún no se han puesto en práctica, cuentan con el apoyo de líderes indígenas de esos países y de Perú. Por ejemplo, Gil Inoach cree que, si bien nadie se opone a toda la minería, debe limitarse a áreas donde se pueda mitigar su impacto ambiental. Él señala:

> «Es posible vivir no exclusivamente de la minería. Es posible vivir de los bienes y servicios ambientales que los ecosistemas brindan a la humanidad. El país tiene que ser visionario en ese sentido y no debe basarse únicamente en la exportación primaria; eso es sólo una visión a corto plazo.»
>
> (Entrevista, 13 de junio de 2016)

El término «visión» es importante aquí. Además de la visión colectiva de los awajún, abarca una visión que el Estado podría adoptar para una nueva forma de vida más respetuosa con el medio ambiente. Esta propuesta es poderosa porque implica una inversión del imaginario político imperante. La pregunta no es cómo incluir (integrar, asimilar o acomodar) a los pueblos indígenas dentro del Estado capitalista liberal, sino cómo transformar el Estado de modo que se comprometa con la visión indígena.

3. Reimaginar la legalidad: una teoría del constitucionalismo decolonial

Estudios recientes sobre la relación entre la política indígena y el cambio constitucional desarrollan la premisa de que las naciones indígenas poseen un conjunto de principios, valores y leyes precoloniales que sustentan el autogobierno y que las técnicas legales de incorporación de los Estados eran imposiciones que reflejaban las expectativas, necesidades y conveniencias occidentales (Gover, 2010; Borrows, 2017, 2016; Cornell, 2015). Esto no significa que los puntos de vista constitucionales indígenas sean estáticos o que aboguen por el retorno de arreglos precoloniales; más bien, el constitucionalismo y gobernanza indígena es fluido, relacional y un proyecto inacabado frente al Estado-nación. Para complementar esta área académica emergente, es importante explorar dos factores que a menudo se pasan por alto en el

análisis constitucional: El papel de la economía política nacional y global en la definición de los límites y posibilidades de las innovaciones legales y constitucionales; y la complejidad de las interacciones entre la política indígena y las políticas estatales.

Considerando las contribuciones teóricas del movimiento 'Derecho y colonialismo' sobre el papel del Derecho en el proyecto colonial y las críticas de Twail al sistema internacional de Estados-nación (Capítulo 1), esta sección formula una teoría del constitucionalismo decolonial. El objetivo es reinterpretar conceptos como soberanía, autodeterminación, territorio, propiedad y Estado-nación sobre la base de un análisis profundo de las dinámicas sociales y políticas entre los pueblos indígenas, el Estado y la economía política global de extracción de recursos.

Como enfatizan los críticos del movimiento Twail, el poder internacional y los desequilibrios económicos dentro de los Estados-nación, los discursos y políticas racistas globales (como la antimigración) y las exclusiones institucionales de los países del tercer mundo de los centros de poder globales demuestran que el sistema internacional de Estados-nación sigue estando fundamentalmente racializado. Estos desequilibrios internacionales son también proyecciones de Estados nacionales racializados y controlados por élites que pretenden ser cosmopólitas, pero que no respetan a sus poblaciones indígenas.

En este contexto, además de considerar los desequilibrios de poder en los procesos de construcción constitucional y los resultados constitucionales (nuevas constituciones y reformas constitucionales), una teoría del constitucionalismo decolonial debe analizar las luchas del día a día por el reconocimiento de los derechos indígenas frente a la economía política imperante de extracción de recursos, que perpetúa esos desequilibrios y aumenta el poder estatal y empresarial sobre los territorios indígenas. Un examen minucioso de las prácticas cotidianas de resistencia arroja luz sobre la interrelación entre las luchas políticas indígenas y el cambio constitucional. Estas dinámicas socio-jurídicas, que se han desarrollado a través y más allá del Estado, pueden entenderse como esfuerzos para decolonizar las estructuras constitucionales, ya que los pueblos indígenas buscan expandir el imaginario constitucional nacional utilizando, y al mismo tiempo desafiando, las leyes e instituciones vigentes.

La historia del reconocimiento de los derechos indígenas en los proce-

sos de construcción constitucional de América Latina ilustra estas dinámicas y las tensiones políticas intrínsecas dentro de los Estados multiculturales y plurinacionales. Yashar (2005) argumenta que la imposición de arreglos institucionales neoliberales en la era del Estado corporativista de mediados del siglo XX desencadenó la politización de los pueblos indígenas de América Latina. Van Cott (2005) y otros (p. ej., Flesken, 2018) ampliaron este argumento alegando que las instituciones multiculturales del neoliberalismo brindaron oportunidades políticas para que los pueblos indígenas reclamaran más derechos. En estas visiones, las luchas indígenas por la inclusión social dentro del Estado liberal están relacionadas con las reformas estatales hacia el multiculturalismo. Otros, más que vincular las luchas indígenas con el neoliberalismo, las vinculan con la oposición a las repúblicas oligárquicas de principios del siglo XX y al posterior modelo de Estado corporativista. En ese sentido, las movilizaciones indígenas de los últimos años en Bolivia y Ecuador deben entenderse como expresiones de un proceso histórico mayor de expansión política (Schaefer, 2009; Huarcaya, 2018a).

El contexto histórico es crucial para comprender la relación entre la política indígena, la construcción del marco constitucional y la arena internacional. Bajo la hegemonía de la izquierda internacional en los movimientos sociales, el Estado corporativista cooptó las demandas radicales y las transformó en estructuras sindicales oficiales, un equivalente a la 'campenización' de los pueblos indígenas, fusionando identidades étnicas y campesinas (Schaefer, 2009). Con la implementación de políticas neoliberales dirigidas a desmantelar las estructuras corporativas, los pueblos indígenas se movilizaron ya sea como campesinos o como indígenas dado que una nueva arquitectura internacional reconoció algunos derechos indígenas. Estas tensiones se mantuvieron con el surgimiento del Estado plurinacional porque Ecuador y Bolivia todavía cooptaron a los movimientos indígenas, los renombraron e intentaron controlar sus identidades, a pesar de que se presentaban a sí mismos como emblemas del tercer mundo contra el neoliberalismo.

Además, aunque de boca para afuera defendían la soberanía indígena, en la práctica reforzaron la soberanía nacional sobre los recursos naturales. La decolonización de los diseños constitucionales requiere, entonces, reconocer que el Estado y los pueblos indígenas mantienen en una relación de oposición, apropiación y desborde de las instituciones legales y políticas formales. Esto implica el reconocimiento de que los marcos jurídicos actuales para la

gestión territorial, como «la comunidad», son estructuras racistas arraigadas en el pasado colonial. Dicho ello, estas estructuras se pueden usar y transformar para proteger y ampliar los derechos indígenas. Sin embargo, los pueblos indígenas aún se movilizan por un mayor cambio institucional. De esta manera, las identidades indígenas pueden jugar un rol en los procesos de construcción del Estado, y no al revés (Rueda-Saiz, 2017).

El constitucionalismo decolonial es, entonces, una praxis cotidiana, no solo un proceso formal de elaboración de una constitución o un resultado constitucional específico. Es decir, este tipo de constitucionalismo no emerge únicamente en "momentos constitucionales" o situaciones de transformación social cuando se desarrolla un nuevo consenso constitucional en una sociedad determinada. Los pueblos indígenas interactúan con el Estado a través de muchos momentos constitucionales, porque cada lucha es una oportunidad para ampliar y hacer valer su derecho fundacional de autodeterminación como base para una forma diferente de Estado.

En busca de justicia y poder: Derechos fundacionales y soberanía compartida

Una teoría del constitucionalismo decolonial no puede basarse en extender los llamados derechos culturales, sociales o económicos, todos los cuales ya han sido ampliamente reconocidos en las constituciones de Bolivia, Ecuador y, en menor medida, en Perú. Bajo un discurso de derechos humanos, los 'momentos constitucionales', es decir, las tensiones y las interacciones conflictivas entre el Estado y los pueblos indígenas se resuelven mediante la incorporación de 'derechos fundamentales' adicionales en textos constitucionales y legales, usualmente, para facilitar una mayor participación indígena en los asuntos públicos. En este marco, los derechos culturales –incluidos los derechos colectivos de los pueblos indígenas- se conciben como la tercera generación de derechos humanos [16]. Por lo tanto, esta misma conceptualización corresponde a una secuencia histórica y una jerarquía en la que los dere-

16 Las tres generaciones de derechos humanos son: Primero, los derechos individuales establecidos por el liberalismo del siglo XVIII; segundo, los derechos sociales y económicos basados en preocupaciones sociales planteadas por el socialismo; y, tercero, los derechos basados en preocupaciones sobre la marginación indígena en el mundo aún colonial del siglo XX (a este grupo se suelen agregar los derechos relacionados a la protección del medio ambiente).

chos del individuo liberal ocupan el primer lugar tanto histórica como ontológicamente (Barreto, 2013). En contraste, para los pueblos indígenas, el derecho colectivo a la libre determinación tiene primacía en ambos aspectos y sustenta una diferente estructura jurídica y política.

En este sentido, una teoría del constitucionalismo decolonial debe tener como premisa la necesidad de reconocer 'derechos fundacionales' que atañen a las transformaciones estructurales del poder estatal en la arena política y económica. Empíricamente, los derechos fundacionales incluyen el reconocimiento de los derechos al territorio y autodeterminación y, en consecuencia, la transformación de los diseños constitucionales para restablecer las estructuras de gobernanza territorial, la propiedad de los recursos naturales y el poder de decisión indígena en todos los niveles estatales. Teóricamente, estos derechos aspiran a trascender la paradoja de inclusión-exclusión (Merino, 2016). Esta paradoja se refiere a la construcción de 'una nación' al culminar la época colonial que forzó a las naciones indígenas de América Latina a elegir entre dos opciones: Inclusión en un nuevo Estado-nación bajo leyes liberales de inspiración europea, lo que significó perder derechos territoriales y de autodeterminación, pero ganar títulos de propiedad y derechos ciudadanos; o exclusión de la lógica del nuevo Estado-nación, lo que significaba esclavitud, marginación o genocidio [17]. Si bien los pueblos indígenas han utilizado los sistemas jurídicos de América Latina para articular una política de autodeterminación, estos son canales inadecuados para expresar la realidad indígena en su totalidad. Las concepciones eurocéntricas del Estado-nación, la soberanía y los derechos individuales han sometido constantemente a los pueblos indígenas a esta paradoja.

Los derechos fundacionales, entonces, desafían la lógica del reconocimiento de los derechos dentro de los sistemas liberales y occidentales nacio-

17 La línea divisoria entre inclusión y exclusión es compleja porque en muchos contextos el reconocimiento de derechos a la asimilación (inclusión) y la negación de derechos (exclusión) se aplicaron de manera simultánea o consecutiva. Así, en el pasado, si los pueblos indígenas se rebelaban contra las prácticas de asimilación, como la conversión forzada al cristianismo o impuestos abusivos, eran excluidos mediante represión militar de las revueltas. (Hoy, de manera similar, los pueblos indígenas tienden a sufrir represión si se oponen a las industrias extractivas que expresan "inclusión" dentro de un modelo de desarrollo específico). Un ejemplo de la aplicación simultánea de la inclusión y la exclusión fue la estipulación de que todos los votantes deben saber leer y escribir lo que, en la práctica, significó despojar a la población indígena de sus derechos, y privarla de los derechos ciudadanos que supuestamente les fueron concedidos (Merino, 2016).

nales e internacionales. Por ejemplo, el derecho al consentimiento libre, previo e informado es una expresión de la autodeterminación de los pueblos indígenas como naciones; no es un «derecho de veto» pues no se trata de una potestad reconocida a algunas autoridades dentro del sistema político estatal. La libre determinación también sustenta el derecho a usar y obtener beneficios directos del territorio indígena y el derecho a establecer visiones alternativas de desarrollo, entre otros derechos que contrastan con los derechos indígenas que los estándares internacionales, como el Convenio 169 de la OIT y la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, han reconocido en los últimos años. De hecho, muchos de estos derechos recientes se basan en la lógica occidental: En la práctica, los Estados-nación, en lugar del consentimiento libre, previo e informado, regulan el derecho a la consulta en virtud del Convenio 169, por lo que la consulta es la regla y el consentimiento es una excepción (aplicado principalmente en casos de desplazamiento). Esto es problemático porque se basa en la premisa de que un Estado decidirá el alcance de la autodeterminación indígena y simplemente necesita preguntar a los pueblos indígenas por sus opiniones. De manera similar, el derecho de los pueblos indígenas a una parte justa de los beneficios económicos del extractivismo (establecido en el Artículo 15.2 del Convenio 169) es una respuesta al hecho de que las empresas ya están explotando (o están a punto de explotar) las tierras y los recursos indígenas.

Esto no quiere decir que no exista algún nivel de reconocimiento formal de los derechos fundacionales a nivel internacional. De hecho, el Convenio 169 reconoce tímidamente el derecho al territorio y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas reconoce una versión débil del derecho a la libre determinación. Similarmente, las políticas de fragmentación del Estado han persuadido a muchos pueblos indígenas a aceptar tanto el discurso como las prácticas de los nuevos derechos, como la consulta y los beneficios económicos. Sin embargo, detrás de la globalización optimista del discurso de los derechos indígenas, se esconde la colonialidad global que continúa ejerciendo una profunda influencia sobre los territorios indígenas y los proyectos plurinacionales. Por lo tanto, cualquier intento de construir un Estado plurinacional que realmente respete los derechos fundacionales debe abordar las estructuras de poder, tanto nacionales como internacionales.

A nivel nacional, la reivindicación de los derechos fundacionales exige

otro tipo de soberanía para otra forma de Estado. Esto sería un poder soberano plural sobre espacios territoriales plurinacionales donde las prioridades económicas y socioculturales de las poblaciones indígenas locales no sean ni toleradas, ni respetadas parcialmente, sino que sean reconocidas como de igual valor. Sin embargo, el reconocimiento legal y político de la soberanía indígena es ambiguo. Durante los primeros encuentros con las potencias coloniales, muchas naciones indígenas, especialmente en América del Norte y Oceanía, afirmaron ser pueblos soberanos con derechos políticos y territoriales colectivos, pero los tratados y la legislación posteriores reconocieron solo un tipo débil de soberanía bajo los auspicios de las potencias coloniales o los nuevos Estados-nación. Desde mediados del siglo XX, los movimientos indígenas, especialmente en América Latina, a menudo apelaron al concepto de "autonomía" en la arena política para expresar su deseo de gobernar su propia tierra y evitar intervenciones estatales y corporativas no deseadas. Mientras tanto, en el ámbito del Derecho Internacional, estos movimientos a menudo apelaron al derecho a la autodeterminación (ver Capítulo 1), un concepto familiar debido al papel que desempeñó en la decolonización de África y su inclusión, tanto en la Carta de la ONU como en la Declaración sobre la Concesión de la Independencia a los Países y Pueblos Coloniales de1960 (Napoleón, 2005; Muehlebach, 2003).

La autodeterminación, autonomía y soberanía de los pueblos indígenas expresan así una misma aspiración desde diferentes ángulos, temporalidades y lugares. La autodeterminación se conceptualiza mejor en el ámbito de los derechos, la autonomía en el ámbito sociopolítico y la soberanía en el ámbito constitucional y geopolítico, pero las tres categorías interactúan constantemente. La autodeterminación como derecho colectivo expresa el ímpetu sociopolítico de ser sujetos colectivos autónomos. A su vez, requiere una infraestructura constitucional y geopolítica para reconocer a las naciones indígenas soberanas. En la práctica, sin embargo, las tres categorías tienden a ser concebidas bajo una versión internacional limitada del derecho a la autodeterminación: La autodeterminación interna como el derecho a mantener cierto grado de autonomía bajo la autoridad del Estado-nación (Artículo 46.1 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de 2007). En los sistemas nacionales, esta versión de la autodeterminación implica reconocer la 'autonomía' de las comunidades campesinas y nativas (por ejemplo, en Perú) o de las naciones indígenas (por ejemplo,

en Bolivia y Ecuador) sin cuestionar la distribución geopolítica del poder y control sobre los recursos de sus territorios. Esta es una forma de autonomía administrativa para la implementación de programas interculturales, elecciones formales y resolución de conflictos a pequeña escala, pero no para una genuina gobernanza territorial.

La teorización de la autodeterminación como un derecho fundacional, por el contrario, se centra en la transformación estructural del Estado para expresar una forma compartida de soberanía. Algunos argumentan que esta soberanía 'compartida' o 'superpuesta' (Clavé Mercier, 2018) consiste en que el Estado-nación acomoda los reclamos territoriales indígenas. Otros describen la dinámica contenciosa de la toma de decisiones resultante de estos procesos como «soberanía múltiple» o «soberanía relacional» (Conversi, 2016; Wheatley, 2014), mientras que, desde un ángulo social, Simpson (2014) enfatiza que los órdenes políticos indígenas prevalecen dentro y aparte del gobierno estatal en una forma de «soberanía anidada». Estos son puntos de vista importantes que describen la complejidad de la realidad social y exigen una especie de "acomodamiento", pero, como se discutió en el Capítulo 1, el acomodamiento de las naciones indígenas podría ser problemático en ausencia de cambios sustanciales en la distribución del poder político y económico.

Desde la perspectiva del Derecho Internacional, los académicos explican que los derechos globales indígenas reconocidos en los instrumentos internacionales respaldan una 'soberanía paralela' que tiene la capacidad de superar los arreglos nacionales cuando los movimientos indígenas apelan directamente a los estándares internacionales (Lenzerini, 2006). Esta evaluación también es correcta al describir la compleja dinámica legal internacional en la que se libran las luchas indígenas, pero el aspecto de 'soberanía' de este paralelismo permanece débil porque las naciones indígenas no son reconocidas como participantes plenos en la creación del Derecho Internacional (Khan, 2019). Además, las victorias en el ámbito del Derecho Internacional no se traducen necesariamente en el respeto a los derechos indígenas a nivel nacional, porque estos últimos todavía dependen de las interpretaciones de los jueces nacionales sobre los fallos y la voluntad política para implementar las decisiones de tribunales y organismos internacionales.

Reinventar el Estado implica reinventar el poder soberano. Está más allá del alcance de este libro proporcionar un esquema detallado de la configuración de nuevos arreglos soberanos, pero algunos principios son claros. En

el ámbito de la gobernanza de los recursos, la soberanía compartida significaría que los recursos del subsuelo, así como los bosques, las montañas y los ríos, dejarían de ser 'bienes nacionales' que el Estado es libre de explotar en nombre del 'interés nacional'; en cambio, serían protegidos o explotados bajo los términos de las leyes y cosmovisiones indígenas, siempre que esto no degrade el medio ambiente para las generaciones futuras o discrimine a las minorías dentro de las comunidades indígenas. Por tanto, esta definición de soberanía compartida no es sinónimo de poder ilimitado para gobernar a personas, sujetos, y objetos; más bien, se refiere al reconocimiento del carácter de nación y los derechos territoriales de los pueblos indígenas.

Aún así, en conjunto, la lucha por obtener el reconocimiento de los derechos fundacionales y desarrollar Estados plurinacionales continuará desarrollándose en la arena global. Incluso si se decolonizan las estructuras constitucionales nacionales y los arreglos soberanos, las presiones internacionales para la extracción de recursos seguirán obstaculizando los esfuerzos de los proyectos de decolonización para superar los legados coloniales.

Luchas locales/utopías globales: Invertir la imaginación política

Si, en última instancia, una teoría del constitucionalismo decolonial demanda transformaciones estructurales para garantizar los derechos fundacionales indígenas, ¿cómo es esto posible cuando los países del tercer mundo deben operar en una economía política global de extracción de recursos? Es cierto que la política indígena cobra cada día más relevancia, y muchos activistas y académicos internacionales creen firmemente que debería ser la base para superar la injusticia global y la degradación ambiental. Pero, ¿cómo pueden luchas locales arraigadas en historias específicas de colonialidad guiar una lucha global para evitar el desastre ambiental y social al que estamos encaminados?

El carácter global y plural de la política indígena no es un fenómeno nuevo. Como señalan De La Cadena y Starn (2007), los movimientos indígenas han sido complejos y cosmopolitas desde sus inicios: Así como el mestizo peruano Guamán Poma denunció la explotación colonial a la Corona española (ver Capítulo 3), los maoríes denunciaron el comportamiento de los colonos de Nueva Zelanda ante el monarca británico. Hoy en día, muchas comunidades locales e indígenas, a las que les resulta imposible obtener justicia contra

las empresas mineras y petroleras en sus propios países recurren a los tribunales del Reino Unido o de los Estados Unidos, o a tribunales internacionales de derechos humanos. Este activismo internacional –en el que también participan actores no indígenas– ha contribuido a la formación compleja y relacional de la indigeneidad.

En este contexto, los discursos de muchos movimientos sociales se están indigenizando en América Latina (Canessa, 2007), no solo por la reinvención de la indigeneidad por parte de mestizos y campesinos, sino también por el apoyo de los pueblos no indígenas a las demandas indígenas. Por ejemplo, en la Amazonía peruana, muchos colonos apoyaron las demandas indígenas durante el Baguazo, y el sentimiento general entre mis entrevistados no indígenas en Bagua era que los pueblos indígenas tienen derecho a defender sus territorios contra la contaminación y las corporaciones. En cierto modo, las personas se identifican a sí mismas con la agenda indígena, sin duda debido a preocupaciones ambientales, expresando lo que Martínez-Alier (2009) llama el «ambientalismo de los pobres» y Laura Rival (2010) denomina el «ambientalismo de la gente»– sino también porque están profundamente comprometidos con los principios de la justicia social.

Al respecto, Canessa (2006) argumenta que la indigeneidad se está convirtiendo en un significante inclusivo para la justicia social contra las fuerzas de la globalización, porque los pueblos indígenas representan lo opuesto a los valores capitalistas: Conciencia ecológica (en contraste con la depredación desenfrenada), economías y prácticas locales (en contraste con las economías de gran escala), identidades territoriales y localizadas (en contraste con la desterritorialización y las múltiples identidades). Debe quedar claro, sin embargo, que se trata de una representación destinada a empoderar las agendas indígenas y sociales por la justicia y la igualdad; no es un intento de describir prácticas indígenas supuestamente inherentemente nobles. Los líderes indígenas, por lo tanto, no reclaman ningún tipo de esencialismo indígena sino más bien un posicionamiento indígena: Como han sido históricamente excluidos del Estado-nación, están en posición de entener las dificultades de otros grupos excluidos, incluidos los trabajadores, las mujeres y las minorías políticas, lo que les permite formular críticas profundas al neocolonialismo y la globalización (Canessa, 2007).

Este discurso indígena inclusivo se está globalizando no como un marco premoderno e inmutable que pueda ser utilizado por nuevos movimientos

conservadores y fascistas que apelan a discursos nacionalistas. No se trata de una romantización de la tradición y el nacionalismo en el sentido moderno, sino de un espacio global de gobernanza, subjetividad y producción de conocimiento que abarca tanto a sujetos indígenas como a no indígenas (De La Cadena y Starn, 2007). El Buen vivir, por ejemplo, ha estado circulando entre los pueblos indígenas que han reinventado sus principios ancestrales y redefinido sus objetivos políticos, pero también ha sido adoptado por grupos marginados que se han redefinido a sí mismos como indígenas por el reconocimiento de derechos y para avanzar en sus agendas progresistas.

De esta manera, la inclusividad de la indigeneidad podría trascender incluso al sujeto mestizo. Gualberto Choque, secretario ejecutivo de Tupaj Katari, la Federación Departamental Única Trabajadores Campesinos de La Paz, dijo:

> «No todos los blancos viven bien. Algunos blancos [pobres] viven aquí. Blancos y negros y nosotros, el pueblo aymara, nos uniremos todos. Una vez que nos unamos de esta manera, habrá una gran manera de pensar, y eso es lo que llamaremos indígena.»
>
> (Citado en Canessa, 2006: 256)

En este ejemplo, los mestizos y los blancos no se están apropiando de los discursos indígenas; por el contrario, un líder indígena está compartiendo principios indígenas con otros grupos oprimidos. Por lo tanto, el activismo indígena tiene el potencial de articular proyectos de justicia social más allá de las nociones exclusivas de identidad étnica (De La Cadena y Starn, 2007) porque la producción de identidad es central para construir alianzas globales contra los procesos globales de desposesión (Kenrick y Lewis, 2004). Esta tendencia, que implica traducciones verdaderamente interculturales entre los movimientos sociales, tiene el potencial de globalizar las luchas sociales y desafiar la economía política global de extracción de recursos.

¿Cuáles son los límites de esta indigenización de la política? Hace unas décadas, Varese y Terrientes (1982) explicaron que la verdadera decolonización debe ser global y absoluta, porque la realidad a la que se enfrenta es una totalidad; por ello, se debe eliminar la estructura social, económica y política que permite la reproducción del sistema. Esto es posible porque, como señalaron estos autores, existe una comunalidad que subyace en todos

los grupos étnicos y movimientos de liberación que trasciende la conciencia étnica local. Si bien afirman que el problema es 'global' y 'absoluto', para ellos el único futuro posible es aquel en el que el sistema mundial reconozca «la multiplicidad como marco del conocimiento y de la existencia y la interacción de las diferencias» (Varese y Terrientes, 1982: 40).

Bonfil (1977) ya había abordado la otra cara del proyecto indígena global cinco años antes de que Varese y Terrientes publicaran su artículo. En su opinión, «indígena» implica necesariamente a su oponente: 'El colonizador'. El indio no existe sólo en sí mismo, sino como parte de una relación dialéctica cuya superación (la liberación del colonizado) significaría la desaparición de su indigeneidad. En otras palabras, la superación de las estructuras de poder existentes no resultaría en un mundo 'múltiple', sino en la desaparición de sus pueblos indígenas. Este argumento es similar a la política anti-identidad de Hardt y Negri: La lucha contra la globalización debe eliminar todas las identidades, hegemonías y dominios (Hardt y Negri, 2009). Si el sujeto político carece de identidad (si la indigeneidad se convierte en un significante abierto), puede ser posible superar el poder en términos absolutos y obtener una verdadera autonomía.

Es muy difícil elegir entre un proyecto utópico de mundo pluriversal en el que diferentes colectivos culturales coexistirían en una estructura social y política única y un proyecto universal en el que se disuelven todas las identidades con el objetivo de avanzar en una transformación social absoluta y universal. En un mundo pluriversal, el problema de una economía política global dominante siempre permanecería. En este orden mundial, las demandas indígenas aisladas, y las demandas ambientales, serían fácilmente adaptadas y mercantilizadas, convirtiéndose en complementos de la lógica capitalista (participación, consulta, mercados de carbono, etc.). Mientras tanto, en cuanto a la disolución de las identidades indígenas, si la política indígena trasciende la dialéctica por la cual debe ser incluida o excluida, y si la construcción de lo indígena sólo muestra los rasgos básicos de una experiencia ontológica y epistemológica mucho más rica, es problemático pensar en la inclusión de todos los movimientos en un proyecto holístico anti-identitario. La mayoría de los pueblos indígenas son pueblos en términos políticos, por lo que buscan ampliar el campo político primero, para defender sus derechos como naciones y luego, para ofrecer sus soluciones a las crisis mundiales. Este proceso no significa disolución sino la construcción estratégica de alian-

zas en las que puedan impulsar sus agendas y brindar apoyo a otras luchas.

Está más allá del alcance de este libro explorar estos dos proyectos a profundidad. Sin embargo, quisiera resaltar el potencial de la indigeneidad para replantear los límites del imaginario jurídico y político actual. La lucha indígena por la plurinacionalidad ya está jugando un papel clave en los esfuerzos por transformar los Estados-nación, pero la indigeneidad y el Buen vivir también podrían usarse como plataformas políticas en las luchas globales. Más que convertirlos en significantes vacíos, deben ser entendidos como espacios de solidaridad entre pueblos indígenas y movimientos sociales. Este proceso podría ayudarnos a repensar y remodelar los sistemas reales de poder y dominación con el objetivo de superar la destrucción ambiental y social que perpetúa el extractivismo global. Una nueva visión política inspirada en la política indígena podría dar forma a esta plataforma. Yo mismo me inspiro en el uso del término «visión» de los awajún y la forma en que visualizan un camino hacia un futuro mejor.

Explico esta visión en los siguientes términos: Todos los encuentros previos entre actores públicos y privados y los pueblos indígenas —negociaciones, mediaciones, reconocimiento de derechos, etc.— han estado marcados por la permanencia de la colonialidad en formas sutiles o explícitas. Las estructuras estatales e internacionales y las formas de pensar siguen arraigadas en la lógica de la construcción dialéctica del «otro» como alguien que debe ser incluido o excluido. Superar esta dialéctica ampliará nuestra imaginación jurídica y política y facilitará el desarrollo de una nueva visión que es personal, pero que tiene el potencial de volverse local, regional, nacional e incluso global. Esta ampliación de la imaginación política permitiría comprender una ontología y epistemología en la que los pueblos indígenas no son 'minorías étnicas' sino 'naciones', sus derechos territoriales no son 'derechos de propiedad' sino 'derechos territoriales', algunos territorios son sagrados, las relaciones económicas no están guiadas por el lucro, la solidaridad es la norma, no la excepción, y se respeta el entorno natural. Parafraseando una declaración de un awajún: 'Entramos en el orden político para cambiarlo'.

Este proceso podría agregar una nueva dimensión a la noción de derechos fundacionales. No es solo un llamado a sostener un orden jurídico y político indígena que, a su vez, podría transformar los regímenes nacionales. Es también un llamado a transformar las relaciones internacionales. Así, los derechos fundacionales podrían tener implicaciones locales, nacionales y

globales al invertir la imaginación legal y política.

Esta inversión debe partir del cuestionamiento de muchas verdades. Quizás los paradigmas de los centros de poder nacionales y globales que promueven grandes proyectos de minería y desarrollo, y promulgan leyes a favor de la extracción están equivocados. Quizás sus mecanismos de consulta, participación, transparencia y redistribución no sean los que necesitamos después de más de 500 años de colonización externa e interna. Quizás el predominio del extractivismo sobre las visiones locales no solucione el profundo racismo, desposesión y violencia contra los pueblos indígenas y sus territorios. Tal vez los legisladores nacionales y globales deberían modificar sus prioridades, ver más allá de la dialéctica moderno/premoderno y considerar que el futuro global podría ser moldeado por luchas locales.

Como solía decir Stuart Hall, no hay garantías con esta inversión de la imaginación política. Pero podría ser el camino hacia un mundo mejor.

4. Reimaginar la nación, reinventar el Estado

Este libro ha navegado entre dos discusiones sobre las luchas de los pueblos indígenas por la autodeterminación en el contexto de las estructuras estatales racializadas y su dependencia de la economía política global de extracción de recursos. Primero, la relación contenciosa entre las políticas estatales y la política indígena en lo que concibo como la lucha por reimaginar la nación; y, en segundo lugar, los significados e instituciones contenciosas para la implementación de la indigeneidad y el Buen vivir, o la lucha por reinventar el Estado.

En cuanto a la lucha por reimaginar la nación, este libro ha problematizado la comprensión usual de la política indígena como marcada por espacios concretos y ventanas de oportunidad proporcionadas por las políticas estatales. Así, se ha cuestionado el punto de vista de que las instituciones pro-indígenas formales son canales, a través de los cuales, los pueblos indígenas están autorizados a expresar sus aspiraciones y promover sus agendas políticas. Ofrezco una interpretación diferente de los encuentros indígenas con las leyes e instituciones formales. Mientras que, históricamente, el Estado

ha impuesto arreglos institucionales a los pueblos indígenas, estas acciones han sido motivadas, en primer lugar, por la constante resistencia, oposición y activismo de los movimientos indígenas desde el colonialismo imperial hasta el colonialismo interno. Luego, los grupos indígenas han apropiado, adaptado y desafiado los límites de estas instituciones. El proyecto político de la autodeterminación indígena significa precisamente ir más allá de estos canales formales. No se trata simplemente de canalizar demandas a través de instituciones liberales, paternalistas o multiculturales, sino de superarlas. La agenda plurinacional es resultado directo de este proceso, en el que la noción de territorio como derecho político supera la categoría jurídica de propiedad como derecho patrimonial, los arreglos para el reconocimiento de las naciones indígenas reemplazan los arreglos para el reconocimiento de las comunidades indígenas, los términos de negociación se transforman de concebir a los pueblos indígenas como minorías étnicas a concebirlos como nacionalidades, y el principio liberal de tolerancia es superado por la aspiración decolonial de redistribución del poder. Por lo tanto, no se trata de un simple caso de expresión de demandas indígenas a través de canales institucionales particulares, este implica transformar esos canales para pasar de un Estado multicultural hacia un Estado verdaderamente plurinacional.

La lucha por reimaginar la nación, entonces, apunta a dar un nuevo significado y alcance a las categorías occidentales asociadas con el Estado-nación, al transformarlas y obligarlas a reconocer realidades plurinacionales.

El libro también analiza los esfuerzos para traducir la indigeneidad y el Buen vivir, las principales expresiones de esta nueva imaginación política, en propuestas políticas concretas. Esta lucha por reinventar el Estado se caracteriza por dinámicas locales, nacionales e internacionales. El libro ha demostrado que los levantamientos indígenas contra los proyectos extractivos, las mega infraestructuras y las leyes y políticas pro extractivas tienen impactos nacionales porque se basan en demandas por la autodeterminación. En Bolivia y Ecuador, estos levantamientos han cuestionado la apropiación de la plurinacionalidad como un poder soberano absoluto por parte de los dos gobiernos y, de esta manera, han cuestionado la definición constitucional de la estatalidad plurinacional. En Perú, estos procesos han expresado la agenda indígena de la plurinacionalidad como un desafío a las estructuras estatales actuales. En los tres casos, lo que está en juego es la transformación de un modelo de Estado que está enraizado en la economía política global

de extracción de recursos y sigue siendo afectado por prácticas y normas racializadas. La política de autodeterminación indígena implica así una visión política que amplía el imaginario político actual, tanto a nivel nacional como internacional.

5. Epílogo

En marzo de 2019, el presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, emitió una disculpa en nombre del gobierno mexicano por la represión de los pueblos indígenas de la República Mexicana después de la colonización, y anunció que el año 2021 (el bicentenario de la independencia del país) sería el año de la 'reconciliación histórica'. También exigió una disculpa de España por la colonización, aunque el gobierno español rechazó enérgicamente esa solicitud (BBC, 2019a).

El anuncio de Obrador planteó dos cuestiones importantes. En primer lugar, el significado de la colonización. Los Estados latinoamericanos fueron construidos por élites nacionales que se imaginaban a sí mismas como europeas y continuaron el proceso de colonización después de la derrota de las potencias imperiales y la formación de los Estados-nación. Este colonialismo interno no solo reprimió a los pueblos indígenas, sino que intentó exterminarlos física o culturalmente a través de políticas de exclusión o asimilación.

En segundo lugar, las disculpas son obligaciones éticas y, por lo tanto, no se pueden hacer cumplir. Los pueblos indígenas tienen derecho a reparaciones concretas por los siglos de desposesión, explotación, marginación y estigmatización que han sufrido y, en muchos casos, continúan sufriendo hoy. Las deudas de la colonización pasada y presente no se pueden pagar con meras disculpas.

Las obligaciones más urgentes de las antiguas potencias imperiales incluyen reconocer la agencia de las naciones indígenas bajo el Derecho Internacional, defender los derechos indígenas y garantizar la participación efectiva de las organizaciones indígenas en los foros globales. Además, las corporaciones transnacionales deben rendir cuentas por ignorar los derechos de las naciones indígenas en países del tercer mundo y deben ser obligadas a tomar medidas efectivas para cumplir con los objetivos y estándares ambientales

globales, dada la vulnerabilidad de las poblaciones indígenas al cambio climático y la degradación ambiental. Además, debe haber una compensación adecuada por siglos de extracción irresponsable de recursos y el hecho de que muchas comunidades indígenas son los custodios de bosques y ecosistemas que son elementos cruciales en la lucha contra el calentamiento global.

La obligación clave de los Estados-nación es transformar sus estructuras constitucionales y reconocer verdaderamente a sus naciones indígenas. En esta era de bicentenarios, los movimientos indígenas de América Latina esperan más que disculpas vacías de sus gobiernos. Primero, ante todo, ellos demandan el reconocimiento de sus derechos fundacionales y, en especial, el derecho a transformar el Estado. Sólo así podrán ejercer sus derechos a la autodeterminación y, en consecuencia, su derecho a ser reconocidos como naciones con territorios ancestrales.

Bibliografía

Acosta, A., 2011. Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir. En I. Farah y L. Vasapollo, Eds., Vivir bien ¿Paradigma no capitalista? La Paz: Cides-Umsa.

Adeola, R. y Viljoen, F., 2018. Climate Change, Development Projects and Internal Displacement in Africa. Journal of African Law, 62(3), pp. 335-350.

Åhrén, M., 2009. Introducción a las disposiciones sobre tierras, territorios y recursos naturales de la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas. En C. Charters y R. Stavenhagen, Eds., El Desafío de la Declaración. Historia y futuro de la declaratoria de la ONU sobre pueblos indígenas. Copenhague: Iwgia.

Aidesep, 2007. Carta abierta al presidente Alan García. Lima: Aidesep. Recuperado de: www.servindi.org/node/42396 (consultado: 7 de enero de 2018).

Albertani, C., Rovira, G. y Modonesi, M., 2009. La autonomía posible. Reinvención de la política y emancipación. Ciudad de México: UNAM.

Albó, X., 2011. Suma qamaña = convivir bien. ¿Como medirlo? En I. Farah H. y L. Vasapollo, Eds., Vivir bien ¿Paradigma no capitalista? La Paz: Cides-Umsa.

Alderman, J., 2018. Indigenous Autonomy and the Legacy of Neoliberal Decentralization in Plurinational Bolivia. Latin American and Caribbean Ethnic Studies, 13(1), pp. 1–21.

Alkire, S. y Deneulin, S., 2009. A normative framework for development. In S. Deneulin and L. Shahani, Eds., An Introduction to the Human Development and Capability Approach. Londres: Earthscan.

Altman, J. y Martin, D., 2009. Power, Culture, Economy: Indigenous Australians and Mining. Canberra: Australian National University Press.

Altmann, P., 2013. Good Life as a Social Movement Proposal for Natural Resource Use: The Indigenous Movement in Ecuador. Consilience: The Journal of Sustainable Development, 10, pp. 59–71.

Alvez, A., 2016. Constitutional Challenges of the South: Indigenous Water Rights in Chile: Another Step in the Civilizing Mission? Windsor Yearbook of Access to Justice, 33, pp. 87–110

Amazon Watch, 2020. Indigenous Peoples of Ecuador's Amazon File Lawsuit against Government and Oil Companies in Wake of Disastrous Oil Spill. Recuperado de: https://amazonwatch.org/news/2020/0429-indigenous-peoples-sue-the-ecuadorian-governm ent-and-oil-companies-over-disastrous-oil-spill (consultado el 14 de diciembre de 2020).

Amnistía Internacional, 2009. Perú: Bagua, seis meses después 'Sólo por pensar diferente, por hablar diferente, nos están haciendo una injusticia'. 18 de julio. Recuperado de: www2.congreso.gob.pe/Sicr/GrupParlamentarios/indigena.nsf/vf08web/6F0DF16BD16F2D-1F052576810058C1C9/$FILE/informe_bagua_amnistia_internacional.pdf (consultado el 3 de enero de 2021).

Amnistía Internacional, 2017. Informe Internacional 2017/18. Disponible en:www.amnistía.org/download/Documents/PL1067002018ENGLISH.PDF (consultado: 14 de diciembre de 2020).

Amnistía Internacional, 2020. Bolivia: Amnistía Internacional denuncia impunidad en violaciones de derechos humanos cometidas durante crisis postelectoral. 20 de agosto. Disponible en: www.amnesty.org/es/latest/news/2020/08/bolivia-violaciones-derechos-humanos durante-crisis-postelectoral/ (consultado: 3 de ene ro de 2021).

Anaya, J., 2004. Derechos Humanos Internacionales y Pueblos Indígenas: La

Marcha hacia el Estado Pluricultural. Arizona Journal of International & Comparative Law, 21(1), pp. 15-16.

Anderson, B., 1991. Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la expansión de la nación alismo Londres: verso.

Andolina, R., 2003. El Soberano y su Sombra: Asamblea Constituyente y Movimiento Indígena en el Ecuador. Revista de Estudios Latinoamericanos, 35(4), pp. 721-750.

Andrade, P., 2016. El Gobierno de la Naturaleza: Gobernanza Ambiental Posneoliberal en Bolivia y Ecuador. En F. de Castro et al., Eds., Gobernanza Ambiental en América Latina. Londres: Palgrave Macmillan.

Anghie, A., 2004. Imperialismo, soberanía y la elaboración del derecho internacional. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.

Anghie, A., 2008. Twail: Pasado y futuro. Revista de Derecho Comunitario Internacional, 10(4), págs. 479–481.

Anthias, P. 2018. Límites a la Descolonización: Indigeneidad, Territorio y Política de Hidrocarburos en el Chaco Boliviano. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.

Anthias, P. y Radcliffe, S., 2015. El arreglo etnoambiental y sus límites: la titulación de tierras indígenas y la producción de naturalezas no del todo neoliberales en Bolivia. Geoforum, 64, págs. 257-269.

Arce, M., 2014. Extracción de recursos y protesta en el Perú. Pittsburgh: Universidad de Pitts Burgh Press.

Arellano, J. 2011. ¿Minería sin fronteras? Conflicto y desarrollo en regiones mineras del Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ari, W., 2014. Políticas de la Tierra: Religión, Descolonización e Intelectuales

Indígenas de Bolivia. Durham, Carolina del Norte, Londres: Duke University Press.

Arkonada, K., 2019. Lenin y la dictadura del capital en Ecuador. Disponible en: www. telesurtv.net/bloggers/Lenin-y-la-dictadura-del-capital-en-Ecuador-20191012-0004.html (consultado: 14 de diciembre de 2020).

Arocena, F., 2008. Multiculturalismo en Brasil, Bolivia y Perú. Raza y clase, 49 (4), págs. 1–21.

Arsel, M., 2012. ¿Entre 'Marx y los mercados'? El Estado, el 'Giro a la Izquierda' y la Naturaleza en el Ecuador. Tijdschrift voor economic en sociale geografie, 103 (2), págs. 150–163.

Arsel, M., Hogenboom, B. y Pellegrini, L., 2016. El imperativo extractivo y el auge de los conflictos ambientales al final del ciclo progresista en América Latina. Industrias extractivas y sociedad, 3 (4), pp. 877-879.

Augsburger, A. y Haber, P., 2018a. La construcción de la autonomía indígena en la Bolivia Plurinacional: posibilidades y ambigüedades. Perspectivas latinoamericanas, 45(6), págs. 1–15.

Augsburger, A. y Haber, P., 2018b. Visiones en conflicto: hegemonía estatal versus plurinacionalidad en la construcción de la autonomía indígena en Bolivia. Estudios Étnicos de América Latina y el Caribe, 13(2), pp. 135–156.

Ayala, G., 2018. Por primera vez, un movimiento político indígena se presenta a las elecciones en Paraguay. Entrevista Univisión. 20 de abril. Disponible en: www.univision. com/noticias/america-latina/por-primera-vez-un-movimiento-politico-indigena-sepresenta-a-las-elecciones-en-paraguay (consultado: 3 de enero de 2021).

Báez, M. and Sacher, W., 2014. Los discursos del Buen Vivir y el sumak kawsay, y la minería metálica a gran escala en Ecuador: rupturas y continui-

dades con el modelo de desarrollo. En GD Ramos, Ed., Buena vida, buen vivir: alternativas imaginarias para el bien común de la humanidad. Ciudad de México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Banner, S., 2007. Cómo los indígenas perdieron su tierra: ley y poder en la frontera. cambridge, MA: Prensa de la Universidad de Harvard.

Barclay, F., 2001. Cambios y continuidades en el pacto colonial en la Amazonia. El caso de los indios Chasutas del Huallaga medio a finales del siglo XIX. Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines, 30(2), págs. 187– 210.

Bargh, M., 2007. Resistencia: una respuesta indígena al neoliberalismo. Nueva Zelanda: Huai Editores.

Barreto, J.-M., 2013. Derechos humanos desde una perspectiva tercermundista: crítica, historia y Ley internacional. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Bauer, D., 2010. Rearticulación de la identidad: el paisaje cambiante de la política y el poder indígenas en la costa ecuatoriana. Boletín de Investigaciones Latinoamericanas, 29(2), pp. 170-186.

Bauer, K., 2016. Tierra versus Territorio: Evaluación de la Política de Tierras Indígenas para los Mapuche en Chile. Revista de Cambio Agrario, 16, pp. 627-645.

BBC, 2019a. AMLO pide al rey español que se disculpe: por qué en España se enseña tan poco sobre la conquista y colonización de América. 4 de abril. Disponible en: www. bbc.com/mundo/noticias-internacional-47784188 (consultado: 3 de enero de 2021).

BBC, 2019b. Evo Morales renuncia en Bolivia: las dudas que quedan tras salida del hombre datario del país. 12 de noviembre. Disponible en: www.bbc.com/mundo/noticias-america latina-50374912 (consulta

do: 19 de diciembre de 2020).

Bebbington, A., 2009. The New Extraction: Rewrite the Political Ecology of the ¿otro? Informe NACLA sobre las Américas, 5 (42), pp. 12-40.

Bebbington, A. y Bury, J., 2009. Desafíos institucionales para la minería y la sustentabilidad capacidad en Perú. PNAS, 106 (41), págs. 17296-17301.

Bebbington, A. and Bury, J., Eds., 2013. Luchas subterráneas: nuevas dinámicas de la minería, el petróleo y el gas en América Latina. Austin: Prensa de la Universidad de Texas.

Bebbington, A. y Humphreys, D., 2011. Un avatar andino: estrategias posneoliberales y neoliberales para asegurar lo inalcanzable. Nueva Economía Política, 16(1), pp. 131–145.

Becerra, R., 2015. Las Rondas Petroleras y los Bloques Petroleros en el Ecuador. Pet róleo al día, Boletín Estadístico del Sector de Hidrocarburos, Observatorio de Energía y Minas. Disponible en: www.udla.edu.ec/wp-content/uploads/2016/01/Boleti%CC%81n-Petro%CC%81leo-al-Di%CC%81a-N%C2%B01.pdf(consultado : junio de 2018).

Becker, A., 2015. Derecho internacional mestizo: una historia intelectual global 1842–1933. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.

Becker, M., 2006. Mariátegui, la Comintern y la cuestión indígena en América Latina America. Ciencia y Sociedad, 70 (4), pp. 450-479.

Becker, M., 2011. Correa, Los movimientos indígenas y la escritura de una nueva convención institución en Ecuador. Perspectivas latinoamericanas, 38(1), págs. 47–62.

Belaunde, L., 2005. El recuerdo de Luna: Genero, sangre y memoria entre los pueblos amazó nicos. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.

Benavides, R., 2013. Entrevista agenda política. 22 de septiembre. Disponible en: www. youtube.com/ watch?feature=player_embedded&-v=MKD7sRVu56E (consultado: 3 de enero de 2021).

Berrios, R., Marak, A. y Morgenstern, S., 2010. Explicando la nacionalización de los hidrocarburos en América Latina: economía e ideología política. Revista de Economía Política Internacional, 18(5), pp. 673–697.

Blaikie, P., 2000. Development, Post-, Anti-, and Populist: A Critical Review. Medio Ambiente y Planificación, 32, pp. 1033-1050.

Blaser, M., Costa, R., McGregor, D. y Coleman, W., 2010. Pueblos indígenas y Autonomía: perspectivas para una era global. Vancouver, Toronto: UBC Press.

Böhm, S., Dinerstein, AC y Spicer, A., 2010. (Im)posibilidades de la autonomía: movimientos sociales en y más allá del capital, el Estado y el desarrollo. Estudios de movimientos sociales, 9(1), págs. 17–32.

Bonfil, G., 1977. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. Boletín Bibliográfico de Antropología Americana, 39 (48), pp. 17–32.

Borrows, J., 2016. Libertad y Constitucionalismo Indígena. Toronto: Universidad de Prensa de Toronto. Borrows, J., 2017. Constitucionalismo indígena: genealogías legales preexistentes en Canadá. En P Oliver, P Macklem y N des Rosiers, Eds., The Oxford Handbook of the Canadian Constitution. Nueva York: Oxford University Press.

Bowen, J., 2011. Democracia de mercado multicultural: élites y movimientos indígenas en el Ecuador contemporáneo. Revista de Estudios Latinoamericanos, 43(3), pp. 451–483.

Brand, U., Dietz, K. y Lang, M., 2016. Neoextractivismo en América Latina: un lado de una nueva fase de la dinámica capitalista global. Ciencia Política, 11 (21), pp. 125-159.

Bretón, V., 2013. Etnicidad, desarrollo y 'Buen Vivir': reflexiones críticas en perspectiva histórica. Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, 95, pp. 71-95.

Bretón, V., Cortez, D. y García, F., 2014. En busca del sumak Kawsay. Iconos, Revista de Ciencias Sociales, 48, págs. 9–24.

Bridge, G., 2000. La Regulación Social del Acceso a los Recursos y el Impacto Ambiental: Producción, Naturaleza y Contradicción en la Industria del Cobre de EE.UU. Geoforum, 31, págs. 237-256.

Bryan, J. y Wood, D., 2015. Mapas de Armamento: Pueblos Indígenas y Contraataque insurgencia en las Américas. Nueva York: The Guilford Press.

Burchardt, H.-J. y Dietz, K., 2014. (Neo-)extractivismo: un nuevo desafío para la teoría del desarrollo desde América Latina. Third World Quarterly, 35(3), págs. 468-486.

Burgos, A., 2015. La implementación de la consulta previa en Ecuador en el marco de la XI Ronda Petrolera. Ponencia preparada para el VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 22–24 de julio.

Burguete, A., 2010. Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. En M González, A Burguete y P Ortiz, Eds., La autonomía a debate: Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina. Quito: FLACSO.

Burman, A., 2014. 'Ahora somos Indígenas': Hegemonía e Indigeneidad en los Andes Bolivianos. Estudios Étnicos de América Latina y el Caribe, 9(3), pp. 247–271.

Burra, S., 2016. Los otros de Twail: una crítica de casta de los twailers y su campo de Análisis. Anuario de Windsor de Acceso a la Justicia, 33(3),

pp. 111-128.

Bury, J., 2005. Montañas mineras: neoliberalismo, tenencia de la tierra, medios de vida y la nueva industria minera peruana en Cajamarca. Medio Ambiente y Planificación, 37, pp. 221-239.

Cajas, J. (2018). Hacia donde va el Ecuador con Lenin Moreno. Entre una crisis persistente y un nuevo neoliberalismo. Nueva Sociedad. Disponible en: https://nuso.org/articulo/hacia-donde-va-ecuador-lenin-moreno-/ (consultado: 19 de diciembre de 2020).

Callirgos, J., 2018. Discursos neoliberales y regímenes etnonormativos en el Perú posterior al reconocimiento: redefinición de jerarquías e identidades. Estudios culturales, 32(3), págs. 477–496.

Canessa, A., 2006. Todos somos indígenas: Hacia un nuevo lenguaje de identidad política nacional. Boletín de Investigaciones Latinoamericanas, 25(2), pp. 241-263.

Canessa, A., 2007. ¿Quién es indígena? Autoidentificación, indigeneidad y reclamos de justicia en la Bolivia contemporánea. Antropología Urbana y Estudios de Sistemas Culturales y Desarrollo Económico Mundial, 36 (3), pp. 195-237.

Canessa, A., 2012. Nueva Ciudadanía Indígena en Bolivia: Desafiando el Modelo Liberal de Estado y sus Sujetos. Estudios Étnicos de América Latina y el Caribe, 7(2), pp. 201–221.

CAOI, 2012. El Derecho a la consulta y consentimiento previo, libre e informado. avances, límites y retos. Lima: CAOI.

Castillo, N., 2019. La crisis en Ecuador: cronología para el fin de la sucesión. panorama Global, 7(5), págs. 2–6.

Carey, J. y Shugart, M., 1998. Calling out the Tanks or Filling the Forms? Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.

Castro-Gómez, S., 2005. La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750–1816). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Cayford, S., 1996. El levantamiento ogoni: petróleo, derechos humanos y una era democrática nativo de Nigeria. Africa Today, 43 (2), págs. 183-197.

Ceceña, A., 2012. Sobre la compleja relación entre saberes y emancipaciones. South Atlantic Quarterly, 111(1), págs. 111-132.

Ceceña, AE y Barreda, A., 1998. Chiapas y la Reestructuración Global del Capital. En J. Holloway y E. Peláez, Eds., Zapatista! Reinventando la revolución en México. Londres: Plutón Press.

Ceddia, G., Gunter, U. y Corriveau-Bourque, A., 2015. Tenencia de la tierra y expansión agrícola en América Latina: el papel de los derechos forestales de los pueblos indígenas y las comunidades locales. Cambio Ambiental Global, 35, pp. 316-322.

Celag (Centro Estratégico Latinoamericano de Geopolítica), 2019. Los primeros 100 días del gobierno de Jeanine Áñez. Disponible en: www.celag.org/los-primeros-100-dias de-gobierno-de- jeanine-anez/ (consultado: 19 de diciembre de 2020).

Centeno, A. and Ferraro, A., Eds., 2013. Estado y Nación Haciendo en América Latina y España: Repúblicas de lo Posible. American Historical Review, 118(5), págs. 1647–1647.

Centeno, M., 2002. Sangre y Deuda: Guerra y Estado-Nación en América Latina. University Park: Prensa de la Universidad Estatal de Pensilvania.

Ceplan (Centro Nacional de Planeamiento Estratégico), 2014. Plan estratégico de Desar rollo Nacional Actualizado Perú hacia el 2021. Disponible en: https://observatorioplanifica cion.cepal.org/ sites/default/files/plan/files/Plan%20Peru %2PEDN 2021-15-07-2016-RM-138-

2016-PCM2.pdf (consultado: 3 de enero de 2021).

Chatterjee, P., 1993. La nación y sus fragmentos: historias coloniales y poscoloniales. Princeton: Prensa de la Universidad de Princeton.

Chirif, A. and García Hierro, P., 2007. Marcando Territorio: Progresos y limitaciones de la titulacion de territorios indigenas en la amazonia. Copenhague: IGWIA.

Chong, N., 2010. Organizaciones Políticas Indígenas y Estado-Nación: Bolivia, Ecuador, México. Alternativas, 35 (3), págs. 259-268.

Churchill, W., 2002. Lucha por la tierra: resistencia nativa de América del Norte al genocidio, Ecocidio y Colonización. San Francisco: Libros de luces de la ciudad.

Clark, K. y Becker, M., 2007. Pueblos Indígenas y Formación del Estado en el Ecuador Moderno. En K Clark y M Becker, Eds., Highland Indians and the State in Modern Ecuador. Pittsburgh: Prensa de la Universidad de Pittsburgh.

Clark, P. y García, J., 2019. Populismo de izquierda, construcción del Estado, compromiso de clase y conflicto social en la revolución ciudadana del Ecuador. Perspectivas latinoamericanas, 46(1), págs. 230–246.

Clacso (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), 2020. Medidas por el COVID-19 y pueblos indígenas en América Latina. Disponible en: www.clacso.org/medidas-por-el-covid-19-y-pueblos-indigenas-en-america-latina/ (consultado: 19 de diciembre de 2020).

Clavé-Mercier, V., 2018. Revisitar la soberanía indígena: los desafíos de una reivindicación exclusivo. Relaciones Internacionales, 38, pp. 99-119.

Comaroff, J. y Comaroff, J., 2006. Ley y Desorden en la Postcolonia. chicago: Prensa de la Universidad de Chicago.

Comaroff, JL, 1998. Reflexiones sobre el estado colonial, en Sudáfrica y en otros lugares: facciones, fragmentos, hechos y ficciones. Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture, 4 (3), pp. 321-361.

Comaroff, JL, 2006. Colonialismo, cultura y derecho: un prólogo. Derecho y Social Investigación, 37(4), págs. 908-932.

CONAICE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa), 2009. Pronunciamiento de la confederación. Disponible en: www.stepanovitchlavrinova.typepad. com/blog/2009/10/conaice-la confederaci%C3%B3n-de-nacionalidades-ind%C3%ADgenas-de-la-costa.html. (consultado: 3 de enero de 2021).

Conaie (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), 1994. Proyecto político de la Conaie-1994. Disponible en: https://conaie.org/proyecto-politico/ (consultado: junio de 2018).

Conaie (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), 2015. Entrevista a Jorge Herrera, Pdte. de la Conaie. Disponible en: https://conaie.org/2015/07/24/lafirma-del-tratado-de-libre-comercio-con-la-union-europea-atenta-contra-la-paz-y-la-seguridad -de-nuestros-pueblos/ (consultado: julio de 2015).

Conaie (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), 2017. Mandato urgente para la implementación y construcción del Estado Plurinacional y sociedad intercultural. Disponible en: https://wordpress.ecuarunari.org.ec/2017/07/11/conaiemandato-al-gobierno-nacional/ (consultado: julio de 2017).

Conaie (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), 2020. René Ortiz impulsará la minería a gran escala en medio de COVID 19. Disponible en: https://conaie.org/2020/04/23/gobierno-de-ecuador-reforzara-politicas-extractivistas-en-medio-decovid-19/ (consultado: 19 de diciembre de 2020).

Conamaq, 2015. Nilda Rojas, Diputada Conamaq. Disponible en: www. servindi.org/actualidad/124653 (consultado: julio de 2017).

CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana), 2013.
Ver comunicado de la CONFENIAE, a través de su Pdte., Franco Viteri. Disponible en: http://rebelion.org/noticia.php?id=172826 (consultado: julio de 2018).

Congreso de la República del Perú, 2010. Informe en minorías de la comisión especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua. Lima: Congreso de la República del Perú.

Conversi, D., 2016. Soberanía en un mundo cambiante: de Westfalia a la alimentación soberanía Globalizaciones, 13(4), pp. 484-498.

Conway, J. y Singh, J., 2011. Radical Democracy in Global Perspective: Notes from el Pluriverso. Third World Quarterly, 32(4), págs. 689-706.

Cornell, S., 2015. 'Los lobos tienen una constitución': Continuidades en el autogobierno indígena. Revista Internacional de Política Indígena, 6(1), pp. 1–20.

Corntassel, J., 2003. ¿Quién es indígena? Enfoques de 'pueblo' y etnonacionalistas para rearticular la identidad indígena. Nacionalismo y Política Étnica, 9 (1), pp. 75-100.

Corntassel, J. y Hopkins, T., 1995. 'Soberanía' indígena y derecho internacional: estrategias revisadas para perseguir la 'autodeterminación'. Human Rights Quarterly, 17(2), págs. 343-365.

Cornwall, A. y Brock, K., 2005. Más allá de las palabras de moda. 'Reducción de la Pobreza', 'Participación' y 'Empoderamiento' en la Política de Desarrollo. Ginebra: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social.

Correa, R., 2007. Discurso del presidente en Montecristi. 3 de diciembre. Disponible en: www.youtube.com/ watch?v=uLa1aZOwsv8 (consultado: 3 de enero de 2021).

Correa, R., 2010. Salón Plenario de la Asamblea Nacional. 10 de agosto Disponible en: www.presidencia.gob.ec/ wp content/uploads/downloads/2012/10/100810_discurso. pdf (consultado: 3 de enero de 2021).

Correa, R., 2013. Discurso presidencial de toma de posesión. Mayo Disponible en: www.beersandpolitics.com/ discursos/rafael-correa/discurso-de-toma-de-posesion/1435 (consultado: enero de 2019).

Correa, R., 2015. Enlace Ciudadano no. 437 desde Pimampiro-Imbabura. 15 de agosto Disponible en: www.youtube.com/watch?v=_oKR57kL3mo (consultado: 3 de enero de 2021).

Cotler, J. y Portocarrero, F., 1976. Organizaciones campesinas en el Perú. En J. Matos, Ed., Comunidades indígenas del área andina. Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Coulthard, G., 2014. Piel Roja, Máscaras Blancas: Rechazando las Políticas Coloniales de Reconocimiento. Minneapolis: Prensa de la Universidad de Minnesota.

Crabtree, J. y Durand, F., 2017. Perú: élites de poder y captura política. Lima: Rojo para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Craven, M., 2010. Estadidad, autodeterminación y reconocimiento. En M. Evans, Ed., Derecho Internacional (3ª ed.). Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford.

Cronin, D., 2017. Atrapados por la historia: democracia, derechos humanos y justicia para los pueblos indígenas de Australia. Australian Journal of Human Rights, 23(2), págs. 220-241.

Cronkleton, P. y Larson, A., 2015. Formalización y apropiación colectiva del espacio en las fronteras forestales: comparación de los sistemas de propiedad comunal e individual en la Amazonía peruana y ecuatoria na. Sociedad y Recursos Naturales, 28(5), pp. 496-512.

Cruz Rodríguez, E., 2012. Redefiniendo la nación: luchas indígenas y Estado Plur inacional en Ecuador (1990–2008). Nómadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas. Disponible en: www.redalyc.org/articulo.oa?id=181/18126163021 (consultado: 6 de enero de 2021).

Curiel, J. and Williams, JR, 2020. Bolivia descartó sus elecciones de octubre como fraudulentas: nuestra investigación no encontró evidencia de fraude. El Correo de Washington. 27 de febrero. Disponible en: www.washingtonpost.com/politics/2020/02/26/bolivia-dismissed-itsoctober-elections-fraudulent-our-research-found-no-reason-suspect-fraud (consultado: 28 de febrero de 2020).

Daes, E., 2008. Panorama general de la historia de los pueblos indígenas: la autodeterminación y las Naciones Unidas. Cambridge Review of International Affairs, 21(1), pp. 7-26.

Dargent, E., 2014. Tecnocracia y democracia en América Latina: los expertos al frente del gobierno. Nueva York: Cambridge University Press.

De Echave, J., 2011. La minería peruana y los escenarios de transitición. En A. Alayza y E. Gudynas, Eds., Transiciones Postextractivismo yalternatas al extractivismo en el Perú. Lima: CEPES, RedGE.

De Freitas, C., Marston, A. y Bakker, K., 2015. Naturalezas no del todo neoliberales en América Latina: una introducción. Geoforum, 64, págs. 239-245.

De la Cadena, M., 2005. La producción de otros saberes y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad? Revista de la Red Mundial de Antropología, 1, pp. 13-33.

De la Cadena, M., 2008. Política indígena: un análisis más allá de la 'política'. Revista WAN, 4, págs. 139-171. Disponible en: www.ram-wan.net/html/journal-4.htm (consultado: marzo de 2013).

De la Cadena, M., 2010. Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexión conceptual ción más allá de la 'Política'. Antropología Cultural, 25(2), pp. 334-370.

De la Cadena, M., 2015. Seres de la tierra: ecologías de la práctica a través de los mundos andinos. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.

De la Cadena, M. y Blaser, M., 2018. Un mundo de muchos mundos. Durham, Carolina del Norte: Duque Prensa Universitaria.

De la Cadena, M. y Starn, O., 2007. Introducción. En M. de la Cadena y O. Starn, Eds. Experiencia Indígena Hoy. Oxford, Nueva York: Berg.

De la Torre. C., 2018. Las políticas cambiantes de América Latina: Ecuador después de Correa. Diario de Democracia, 29(4), págs. 77-88.

De Soto, H., 2010. La Amazonía peruana no es Avatar. Lima: Instituto de la Libertad y la democracia.

De Sousa Santos, B., 2010. La difícil construcción de la plurinacionalidad. En Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, Ed., Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay. Quito: SENPLADES.

De Sousa Santos, B., 2016. Epistemologías del Sur. Desde el sur de Europa, 1, págs. 17–29. Del Castillo, L., 1992. ¿Tienen futuro las comunidades campesinas? Debate Agrario, 14, págs. 39–53.

Del Castillo, L., 1997. Propiedad rural, titulación de tierras y propiedad comunal. debate Agrario, 26, págs. 59-79.

Del Castillo, L., 2004. Conflictos en tierras de Comunidades Campesinas y legislación. En A. Laos, Ed., Las comunidades campesinas en el siglo XXI. Lima: Allpa.

Deneulin, S., Nebel, M. y Sagovsky, N., Eds., 2006. Transformación de estructuras injustas. Dordrecht: Springer.

Dinerstein, A., 2012. Movimientos Sociales. En G. Ritzer, Ed., The Wiley-Blackwell Ency clopedia de la globalización. Oxford: Blackwell.

Dinerstein, A., 2015. Las políticas de autonomía en América Latina: el arte de organizar la esperanza. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Dinerstein, A. y Deneulin, S., 2012. Hope Movements: Naming Mobilization in a Post-Development World. Desarrollo y Cambio, 43 (2), pp. 585-602.

Dodds, S., 1998. Justicia y derechos territoriales indígenas. Investigación, 41(2), págs. 187-205.

Doma, R., Joshi, D. y Boelens, R., 2018. Represas hidroeléctricas en disputa en el Himalaya oriental: la política cultural de las instituciones de identidad, territorio y autogobierno en Sikkim, India. Agua, 11(3), págs. 1-23.

Dunkerley, J., 2007. Evo Morales, las 'Dos Bolivias' y la Tercera Revolución Boliviana ción Revista de Estudios Latinoamericanos, 39(1), pp. 133–166.

Dussel, E., 1994. 1942 El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. la Paz: Plural Editores, UMSA

Easterly, W., 2001. ¿Pueden las instituciones resolver el conflicto étnico? Desarrollo económico y cambio cultural, 49 (4), págs. 687–706.

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), 2014. Garan-

tizar los derechos de los pueblos indígenas en América Latina: avances de la última década y desafíos pendientes. Disponible en: https://repositorio.cepal.org/handle/11362/37051 (consultado: 23 de diciembre de 2020).

Ecuarunari, 2017. Mandato urgente para la implementación y construcción del Estado Plurinacional y sociedad intercultural. Julio. Disponible en: https://wordpress.ecuarunari.org.ec/2017/07/11/conaie-mandato-al-gobierno-nacional/ (consultado: enero de 2019).

El Confidencial, 2013. Correa pone fin a la iniciativa Yasuní-ITT porque 'el mundo nos ha fallado'. Agosto. Disponible en: www.elconfidencial.com/ultima-hora-en-vivo/2013-08-16/correa-pone-fin-a-iniciativa-yasuni-itt-porque-el-mundo-nos-ha-fallado_ 18605/ (consultado: enero de 2019).

El Universo, 2018. YASunidos denuncian al CNE por desechar firmas para consulta popular sobre Yasuní. Abril. Disponible en: www.eluniverso.com/noticias/2018/04/11/nota/6709114/yasunidos-denuncian-cne- desechar-firmas-consultar-popular-sobre (consultado: enero de 2019).

Ellis, E. (2018). El apalancamiento de Ecuador sobre China para conseguir una vía alternativa de política y desarrollo. Air & Space Power Journal, 30(4), págs. 18-35. Disponible en: www.airuniversity.af.edu/Portals/10/ASPJ_Spanish/Journals/Volume-30_ Issue-4/2018_4_05_ellis_s_3.pdf (consultado: 19 de diciembre de 2020).

Engle, K., 2010. La esquiva promesa del desarrollo indígena: derechos, cultura, estrategia. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.

Engle, K., 2011. Sobre la arquitectura frágil: la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas en el contexto de los derechos humanos. Revista Europea de Derecho Internacional, 22(1), pp. 141-163.

Errico, S., 2007. El Proyecto de Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: Una Visión general. Revisión de la Ley de Derechos Humanos, 7(4), págs. 741-755.

Escobar, A., 1992. ¿Imaginando una era de posdesarrollo? Pensamiento Crítico, Desarrollo y Movimientos Sociales. Texto Social, 31/32, pp. 20-56.

Escobar, A., 2010. América Latina en una encrucijada: Modernizaciones alternativas, Post ¿Liberalismo o posdesarrollo? Estudios Culturales, 24(1), pp. 1–65.

Eslava, L., Fakhri, M. y Nesiah, V., 2017. Bandung, Historia global y derecho internacional: pasados críticos y futuros pendientes. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.

Espinosa, O., 2009. ¿Salvajes opuestos al progreso? Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. Anthropologica, 27 (27), pp. 123-168.

Espinosa, O., 2010. Cambios y continuidades en la percepción y demandas indígenas como sobre el territorio en la Amazonía peruana. Anthropologica, 28(1), pp. 239-262.

Esquirol, J., 2006. El derecho latinoamericano de Alejandro Álvarez: una cuestión de identidad. Leiden Journal of International Law, 19 (931), págs. 931-956.

Esteva, G., 2007. Oaxaca: El Camino de la Democracia Radical. Socialismo y Democracia, 21 (2), págs. 74–96.

Esteva, G., 2009. Más allá del desarrollo: la buena vida. Revista América Latina en Movimiento, 445, págs. 1–5.

Esteva, G. y Pérez, C., 2001. Sentido y alcance de la lucha por la autonomía. Perspectivas Latinoamericanas, 28, pp. 120-148.

Esteva, G. y Prakash, M., 1998. Más allá del desarrollo, ¿qué? desarrollo en la práctica 8, págs. 280-296.

Eudaily, SP, 2004. La política presente del pasado: activismo jurídico indígena y resistencia a la gubernamentalidad (neo)liberal. Nueva York, Londres: Routledge.

Eureti, A., 2017. Conceptualización de los derechos indígenas en Aotearoa Nueva Zelanda. Revista de Derecho de las Universidades de Nueva Zelanda, 27(3), págs. 715-743.

Fachin, JD, 2017. Petróleo, agua y pueblos amazónicos. Seminario, Lima, 13 de septiembre. Farthing, L., 2019. Élites, Movimientos Sociales y Gobierno de Evo Morales. Perspectivas latinoamericanas, 46(1), págs. 212–229.

Farthing, L. 2020. En Bolivia, la derecha vuelve con ganas. Informe NACLA sobre las Américas, 52(1), págs. 5–12.

Fenelon, J. and Hall, T., 2008. Revitalización y Resistencia Indígena a la Globalización y al Neoliberalismo. American Behavioral Scientist, 51 (12), págs. 1867-1901.

Fenocin, 2010. Entrevista a Luis Andrango, 'El régimen de Rafael Correa está ale jándose de las tesis originales'.
Disponible en: www.eluniverso.com/2011/01/26/1/1355/luis-andrango-el-regimen-rafael-correa- esta-alejandose-tesis-originales.html (consultado: mayo de 2018).

Fernández, F., 2018. Municipio, Sistema de Cargos y Autonomía Indígena en Bolivia: El Caso de Jesús de Machaca, Departamento de La Paz Revista de Antropología Latinoamericana y del Caribe, 23 (3), pp.

Fernández-Osco, M., 2011. Arqueología boliviana: ¿otro eslabón en la cadena de la colonialidad? En C. Gnecco y P. Ayala, Eds., Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina. Nueva York: Routledge.

Ferreira Rubio, D. y Goretti, M., 1998. Cuando el presidente gobierna solo: el Decretazo en la Argentina. En JM Carey y MS Shugart, Eds., Executive Decreto Authority. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.

Finer, M., Jenkins, C., Pimm, S., Keane, B. y Ross, C., 2008. Proyectos de petróleo y gas en la Amazonía occidental: amenazas a la naturaleza, la biodiversidad y los pueblos indígenas. PLOS One, 3 (8), págs. 1-9.

Finer, M. and Orta-Martinez, M., 2010. Un segundo auge de los hidrocarburos amenaza la Amazonía peruana: tendencias, proyecciones e implicaciones políticas. Environmental Research Letters, 5(1), pp. 1-10.

Finley-Brook, M., 2016. ¿'Reparación' territorial? Inseguridad de tenencia en indígenas titulados territorios. Boletín de Investigaciones Latinoamericanas, 35(3), pp. 338-354.

Fischer, E., 2007. Pueblos indígenas, regímenes neoliberales y variedades de derechos civiles Sociedad en América Latina. Análisis Social, 51 (2), pp. 1-18.

Fitzpatrick, P. 1992. La mitología del derecho moderno. Londres: Routledge.

Fitzpatrick, P., 2010. Ficciones necesarias: reclamos indígenas y la humanidad de Derechos. Journal of Postcolonial Writing, 46(5), pp. 446-456.

Flesken, A., 2018. Por qué se forman los partidos étnicos: Evidencia de Bolivia. Naciones y Nacionalismo, 24(4), pp. 1162-1184.

Fontana, L., 2014. 'Otredad' indígena campesina: identidades rurales y procesos políticos en Bolivia. Boletín de Investigaciones Latinoamericanas, 33(4), pp. 436-451.

Fraser, N., 1997. Justice Interruptus: Reflexiones críticas sobre la condición (postsocialista). Nueva York, Londres: Routledge.

Friedman, J., 2006. Más allá del callejón sin salida postestructural en la antro-

pología de Devel opción Antropología Dialéctica, 30, pp. 201-225.

Froilán, J., 2017. Entrevista realizada al Pdte. de la Conaie en Plan V. 10 de septiembre. Disponible en: www.planv.com.ec/historias/politica/le-dire-al-presidente-juntos gobernemos-el-ecuador (consultado: 3 de enero de 2021).

Gago, V., 2017. Neoliberalismo desde abajo: Pragmática Popular y Economías Barrocas. Durham, Carolina del Norte, Londres: Duke University Press.

Gaitán-Barrera, A. and Khalid, G., 2018. Más allá del reconocimiento: la autonomía, el Estado y la Mapuche Coordinadora Arauco Malleco. Estudios Étnicos de América Latina y el Caribe, 13(2), pp. 113–134.

Galindo, J., 2010. Diversidad Cultural en Bolivia: De la Interculturalidad Liberal a la Modernidad Indígena. En M. Janssens, Ed., La Sostenibilidad de la Diversidad Cultural: Naciones, Ciudades y Organizaciones. Cheltenham: Edward Elgar.

García, A., 2007. El síndrome del perro del hortelano. El comercio. 28 de octubre. Disponible en: https:// archivo.elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-10-28/el_sindrome_del_perro_del_hort.html (consultado: 3 de enero de 2021).

García, A., 2009. Entrevista a Alan García, ex Pdte. del Perú. Buenos días Perú. Disponible en: www.youtube.com/watch?v=m67Tkfh7oj4&feature=emb_logo (consultado: enero de 2016).

García, P., 2004. Territorios indígenas: Tocando las puertas del Derecho. En A. Surrallés y P. García, Eds., Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno. Copenhague: IGWIA.

García, P. y Surrallés, A., Eds., 2004. Tierra adentro. Territorio indigena y percepcion del entorno. Copenhague: Iwgia.

Gargarella, R., 2013. Constitucionalismo latinoamericano. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford.

Gilbert, J., 2006. Los derechos territoriales de las personas según el derecho internacional: de víctimas a actores. Ardsley, Nueva York: Transnacional.

Goebel, M., 2009. Globalización y nacionalismo en América Latina, c.1750–1950. Nuevos estudios globales, 3 (3).Disponible en: www.degruyter.com/view/journals/ngs/3/3/articlengs.2010.3.3.1091.xml.xml?language=en (consultado: 6 de enero de 2021).

González-Jácome, J. 2017. Del constitucionalismo abusivo a una comprensión multicapa del constitucionalismo: lecciones de América Latina. Revista Internacional de Derecho Constitucional, 15(2), pp. 447-468.

Goodale, M. y Postero, N., 2013. Revolución y repliegue: iluminando el presente en América Latina. En M. Goodale y N. Postero, Eds., Neoliberalismo, Interrupted: Social Change and Contested Governance in Contemporary Latin America. Stanford: Prensa de la Universidad de Stanford.

Gordon, T. y Webber, J., 2008. Imperialismo y resistencia: empresas mineras canadienses en América Latina. Third World Quarterly, 29(1), págs. 63–87.

Gover, K., 2010. Ciudadanía indígena en estados colonos. En A Shachar, R Bauböck, I Bloemraad y M Vink, Eds., The Oxford Handbook of Citizenship. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford.

Greene, S., 2006. Superando los Andes: La Geo-Eco-Política de los Movimientos Indígenas en el Imperio Inca del siglo XXI en Perú. Revista de Estudios Latinoamericanos, 38, pp. 327-354.

Greene, S., 2009. Customizing Indigeneity: Paths to a Visionary Politics in Peru. Stanford: Prensa de la Universidad de Stanford.

Grosfoguel, R., 2009. A Decolonial Approach to Political-Economy: Transmodernity, Pensamiento Fronterizo y Colonialidad Global. Culto, 6, págs. 10–38.

Grugel, J. and Fontana, L., 2016. Las Políticas de Participación Indígena a través del 'Consentimiento Libre, Previo e Informado': Reflexiones desde el Caso Boliviano. Desarrollo Mundial, 77, págs. 249-261.

Grugel, J. y Riggirozzi, P., 2012. Posneoliberalismo en América Latina: reconstrucción y recuperación del Estado después de la crisis. Desarrollo y Cambio, 43 (1), pp. 1-21.

Guardiola, J. y García-Quero, F., 2014. Buen Vivir en Ecuador: ¿Satisfacción comunitaria y ambiental sin prosperidad material del hogar? Economía ecológica, 107, págs. 177–184.

Gudynas, E., 2011. El Buen Vivir: el mañana de hoy. Desarrollo, 54 (4), págs. 441-447.

Gudynas, E., 2015. Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza. Cochabamba: CEDIB.

Gudynas, E., 2016. Más allá de las variedades de desarrollo: disputas y alternativas. Third World Quarterly, 37(4), págs. 721-732.

Gudynas, E., 2017. Extractivismos: conceptos, impactos locales y efectos de derrame. En R. Munck y H. Veltmeyer, Eds., Modelos de desarrollo alternativo: resultados y perspectivas de América Latina. Londres: Routledge.

Gussen, B., 2017. Un análisis comparativo del reconocimiento constitucional de los pueblos aborígenes pueblos Revista de Derecho de la Universidad de Melbourne, 40, págs. 867-904.

Gustafson, B., 2009. Manipulando cartografías: plurinacionalismo, autonomía y resurgimiento indígena en Bolivia. Anthropological Quarterly,

82(4), pp. 985-1016.

Gutiérrez-Aguilar, R., 2012. Los ritmos del pachakuti: breves reflexiones sobre cómo hemos llegado a conocer las luchas emancipatorias y el significado del término emancipación social. South Atlantic Quarterly, 111(1), págs. 51-64.

Gutiérrez-Aguilar, R., 2014. Más allá de la 'Capacidad de Veto': Reflexiones desde América Latina sobre la Producción y Reproducción de lo Común. South Atlantic Quarterly, 113(2), págs. 259-270.

Gutiérrez, N., 2018. Mitos indígenas y construcción de nación en América Latina. Nations and Nationalism, 24(2), págs. 271–280.

Hale, C., 2005. Multiculturalismo neoliberal: la reconstrucción de los derechos culturales y la dominación racial en América Central. Revista de Antropología Política y Legal, 28(1), pp. 10–28.

Hardt, M. y Negri, A., 2009. Commonwealth. Cambridge, MA: Universidad de Harvard Prensa.

Harvey, D., 2003. El nuevo imperialismo. Nueva York: Oxford University Press. Herlihy, P. y Knapp, G., 2003. Mapas de, por y para los Pueblos de América Latina. Organización Humana, 62(4), pp. 303-314.

Hidalgo-Capitán, A., 2014. Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay. Iconos: Revista de Ciencias Sociales, 48, págs. 25-40.

Hobsbawn, E., 1995. Nacionalismo y Nacionalidad en América Latina. En Pour une histoire économique et sociale internacionale: mélanges ofrece un Paul Bairoch. Ginebra: edición pasada Presente.

Hoffman, J., 2011. El poder de la definición: la contribución de Brasil a los conceptos universales de indigeneidad. Indiana Journal of Global Legal Studies, 18, págs. 241-261.

Holloway, J., 2010. Crack Capitalism. Londres: Plutón Press.

Holst, J., 2016. Historias coloniales y sueños decoloniales en la Amazonía ecuatoriana: recursos naturales y la política del posneoliberalismo. Perspectivas latinoamericanas, 43(1), págs. 200–220.

Horton, L., 2006. Cuestionando los multiculturalismos estatales: luchas indígenas por la tierra en Panamá Oriental. Revista de Estudios Latinoamericanos, 38(4), pp. 829-858.

Huarcaya, S., 2014. Imaginando a los ecuatorianos: historizando la identidad nacional en el Otavalo del siglo XX, Ecuador. Revista de Investigación de América Latina, 49(3), pp. 64-84.

Huarcaya, S., 2015. Performatividad, Performance y Activismo Indígena en el Ecuador y los Andes. Comparative Studies in Society and History, 57 (3), pp. 806-837.

Huarcaya, S., 2018a. Reforma agraria, conciencia histórica y activismo indígena en el Ecuador de fines del siglo XX. Revista de Estudios Latinoamericanos, 50(2), pp. 411–440.

Huarcaya, S., 2018b. Plurinacionalidad, Indigeneidad, Neoliberalismo y Movimientos Sociales. En LJ Seligmann y KS Fine-Dare, Eds., The Andean World. Londres: Routledge.

Huber, M., 2013. Impulsando el capitalismo: petróleo, el enfoque de regulación y la ecología de Capital. Geografía económica, 89(2), págs. 171–194.

Hughes, N., 2010. Protesta indígena en Perú: el 'perro de la huerta' devuelve el mordisco. Social Estudios de movimiento, 9(1), págs. 85–90.

Hunt, S., 2016. Repensar la política del giro a la izquierda en América Latina: hacia un enfoque relacional. Boletín de Investigaciones Latinoamericanas, 35(4), pp. 437-451.

Hussain, N. 2003. La Jurisprudencia de Emergencia: Colonialismo y Estado de Derecho. Ann Arbor: Prensa de la Universidad de Michigan.

ICMM (Consejo Internacional de Minería y Metales), 2015. Guía de Buenas Prácticas. Pueblos Indígenas y Minería (2ª ed.). Disponible en: http://icmm15ipg.interactiveinvestor. com.au/ (consultado: 19 de diciembre de 2020).

IIDS (Instituto Internacional de Derecho y Sociedad), 2014. Alertanet. Revista de Litigio Estratégico y formación en derechos indígenas. Disponible en: https://issuu.com/iids/docs/revista_alertanet_iids_2014-1 (consultado: junio de 2018).

INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informática), 2017. Perú: perfil sociodemográfico – informe nacional. Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas. Disponible en: www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf (consultado: julio de 2019).

INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informática), 2018. Perú: perfil sociodemográfico – informar a nivel nacional. Lima: INEI.

OIMT (Organización Internacional de las Maderas Tropicales), 2007. Valoración cultural de los pueblos Awajún y Wampís. Lima: INRENA.

Itzigsohn, J. y vom Hau, M., 2006. Comunidades imaginadas inacabadas: Estados, movimientos sociales y nacionalismo en América Latina. Teoría y Sociedad, 35(2), pp. 193-212.

Iwgia (Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas), 2016. El Mundo Indígena. Disponible en: www.iwgia.org/images/publications/0740_THE_INDIGENOUS_ORLD_2016_final_eb.pdf (consultado: 3 de enero de 2021).

Iwgia (Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas), 2020. Reevaluación de la situación de los pueblos indígenas en un mundo COVID.

www.iwgia.org/es/noticias-alerta/noticias-covid-19/3798-realidades-ind%C3%ADgenas-en-un-mundo-de-covid-19-alrededor-del-mundo.html (consultado: 19 de diciembre de 2020).

Jaichand, V. and Andrade, S., 2013. Dam and be Damned: The Adverse Impacts of Belo Monte on Indigenous Peoples in Brazil. Human Rights Quarterly, 35(2), págs. 408-447.

Jameson, K., 2011. El Movimiento Indígena en Ecuador: La Lucha por un Plurestado nacional Perspectivas latinoamericanas, 38(1), págs. 63–73.

Jones, M., 2012. ¿Jugar la carta indígena? El Grupo Legal Shetland y Orkney Udal y los Derechos Indígenas. GeoJournal, 77(6), págs. 765-775.

Jung, C., 2008. La fuerza moral de la política indígena: el liberalismo crítico y los zapatistas. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.

Kauffman, C. and Martin, P., 2014. Scaling up Buen Vivir: Globalizing Local Environmental Mental Governance from Ecuador. Política Ambiental Global, 14, pp. 40-58.

Kaup, B., 2010. ¿Una nacionalización neoliberal? Las limitaciones al desarrollo liderado por el gas natural en Bolivia. Perspectivas latinoamericanas, 37(3), págs. 123–138.

Kelly, J., Herlihy, P., Smith, D. y Ramos, A. 2010. Territorialidad indígena al final de la era de la propiedad social en México. Revista de Geografía Latinoamericana, 9(3), pp. 161-181.

Kenrick, J. y Lewis, J., 2004. Los derechos de los pueblos indígenas y la política del término 'Indígena'. Anthropology Today, 20(2), pp. 4-9.
Khan S. 2019 Leiden Journal of International Law, 32(4), págs. 675-693.

Kohl, B., 2010. Bolivia bajo Morales: un trabajo en progreso. Perspectivas latinoamericanas, 37(3), págs. 107–122.

Kohl, B. y Farthing, L., 2012. Restricciones materiales a los imaginarios populares: la economía extractiva y el nacionalismo de recursos en Bolivia. Geografía política, 31(4), págs. 225–235.

Kuecker, G., 2007. Luchando por los bosques: resistencia de base a la minería en Norte de Ecuador. Perspectivas latinoamericanas, 34(2), págs. 94–107.

Kuper, A., 2003. El retorno del nativo. Antropología actual, 44 (3), pp. 389-402.

Kymlicka, W., 1995. Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford.

Kymlicka, W., 2010. ¿Auge y caída del multiculturalismo? Nuevos Debates sobre Inclusión y Alojamiento en Sociedades Diversas. Revista Internacional de Ciencias Sociales, 61 (199), pp. 97-112.

La República, 2012. Indígenas protestantes por la XI Ronda Petrolera en Oriente. 23 de noviembre. Disponible en: www.larepublica.ec/blog/politica/2013/11/28/indigenasprotestan-xi-ronda-petrolera-sur-oriente/ (consultado: 19 de diciembre de 2020).

Laclau, E., Butler, J. y ŽižekS,., 2000. Contingencia, Hegemonía, Universalidad: Con diálogos temporales a la izquierda. Londres, Nueva York: verso.

Laclau, E. and Mouffe, C., 2001. Hegemonía y estrategia socialista: hacia una demostración radical Política democrática (2ª ed.). Londres, Nueva York: verso.

Laing, A., 2015. Soberanías de recursos en Bolivia: reconceptualizando la relación entre las identidades indígenas y el medio ambiente durante el conflicto Tipnis. Boletín de Investigaciones Latinoamericanas, 34(2), pp. 149-166.

Lambert, C., 2017. Destrucción ambiental en Ecuador: ¿Crímenes de lesa humanidad bajo el Estatuto de Roma? Leiden Journal of International

Law, 30(3), pp. 707-729.

Landauer, C., 2006. Un latinoamericano en París: Le droit international de Alejandro Álvarez americano Leiden Journal of International Law, 19 (95), págs. 857-1040.

Lanegra, I. 2015. ¿Cómo decide el Gobierno quién es indígena y quién no? Ojo Público. 15 de abril. Disponible en: http://ojo-publico.com/46/ como-decide-el-gobierno-quien es-indigena-y- quien-no (consultado: 19 de diciembre de 2020).

Langer, E. y Muñoz, E., 2003. Movimientos Indígenas Contemporáneos en América Latina. Wilmington: Jaguar Books.

Lara, R., Erazo, D., and Landeta, Z., 2018. Transición política en ecuador y atisbos de presencias juveniles.: un análisis en la coyuntura actual. En M. Vázquez, M. Ospina Alvarado y M. Domínguez, Eds., Juventudes e infancias en el escenario latinoamericano y caribeño actual. Buenos Aires: Clacso.

Larrea, A., 2010. La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contra hegemónico. En Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, Ed., Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay. Quito: SENPLADES.

Latta, A., 2014. Materia, política y lo sagrado: ecologías insurgentes de la ciudadanía. Geografías Culturales, 21, pp. 323-341.

Le Billon, P., 2000. La economía política de las guerras de recursos. En J. Cilliers y C. Dietrich, Eds., Angola's War Economy: The Role of Oil and Diamonds. Pretoria: Instituto de Estudios de Seguridad.

Leal, D., Salisbury, D., Faquín, J., Cauper, L. y Silva, J., 2015. Ideas cambiantes sobre territorio, recursos y redes políticas en la Amazonía indígena: un estudio de caso sobre Perú. Revista de Geografía Latinoamericana, 14(2), pp. 181-204.

Lecoutere, E., 2011. Instituciones en construcción: Resolución de conflictos de recursos en los esquemas de riego de Tanzania. Journal of East African Studies, 5(2), págs. 252–273.

Lee, R., 2010. Ponerle cara a la economía de libre mercado: la politización de la raza y la etnicidad en el Perú. Race Class, 51(3), págs. 47–58.

Lenzerini, F., 2006. Revisión de la soberanía: derecho internacional y soberanía paralela de los pueblos indígenas (2006–7). Revista de derecho internacional de Texas, 42(1), págs. 155-187.

Li, F., 2015. Desenterrando el conflicto: minería corporativa, activismo y experiencia en Perú. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.

Llautil, H., 2017. El estado implementa un escenario de guerra contra la Resistencia Mapuche. Entrevista Diario U Chile. 25 de enero. Disponible en: www.radio.uchile.cl/ 2017/01/25/hector-llaitul-el-estado- implementa-un-escenario-de-guerra-contra-la resistencia-mapuche/ (consultado: 3 de enero , 2021).

Long, N. y Van der Ploeg, J., 1994. Heterogeneidad, actor y estructura: hacia una reconstrucción del concepto de estructura. En D. Booth, Ed., Re pensar el desarrollo social: teoría, investigación y práctica. Harlow: Longman.

Loomis, T., 2000. Poblaciones indígenas y desarrollo sostenible: Construyendo sobre enfoques indígenas para el desarrollo holístico y autodeterminado. Desarrollo Mundial, 28 (5), págs. 893-910.

López Pila, E., 2014. No mentimos ni engañamos como lo hacen los collas: tensiones regionalistas de tierras altas y bajas y políticas de identidad indígena en la Amazonía boliviana. Crítica de Antropología, 34 (4), pp. 429-449.

Lu, F. y Silva, N., 2015. Fronteras imaginadas: espacios (no) acotados de ex-

tracción de petróleo y socialidad indígena en el Ecuador 'post-neoliberal'. Ciencias Sociales, 4, pp. 434-458.

Lucero, J., 2006. Representando a los 'Indios Reales': Los Desafíos de la Autenticidad Indígena y el Constructivismo Estratégico en Ecuador y Bolivia. Revista de Investigación de América Latina, 41(2), págs. 31–56.

Lucero, J., 2008. Luchas de la Voz: Las Políticas de Representación Indígena en los Andes. Pittsburgh: Prensa de la Universidad de Pittsburgh.

Lucero, J. y García, M., 2007. A la sombra del éxito: Políticas indígenas en Perú y Ecuador. En M Becker y K Clark, Eds., Highland Indians and the State in Modern Ecuador. Pittsburgh: Prensa de la Universidad de Pittsburgh.

Lust, J., 2014. Lucha social y la economía política de la extracción de recursos naturales ción en el Perú. Sociología crítica, 42 (2), pp. 1-16.

MacCormick, N., 1996. Liberalismo, 'Nacionalismo y el Estado post-soberano'. Político Estudios, 44 (3), pp. 553-567.

Madrid, R., 2012. El auge de las políticas étnicas en América Latina. Nueva York: Cambridge Prensa Universitaria.

Madrid, R., 2014. El futuro de los partidos indígenas en América Latina. Internos de harvard National Review, 35 (3), págs. 32-36.

Manuin, S., 2011. No se elimine a un pueblo por el interés nacional. Entrevista El Comercio. 20 de marzo. Disponible en: http://archivo.el comercio.pe/sociedad/lima/santiago-manuin no-se- elimina-pueblo-interes-nacional-noticia-730412 (consultado: 19 de diciembre de 2020).

Marcelo, K., 2017. Entrevista a Ketty Marcelo, Pdta. de la Organización Nacional de Mujeres Indígenas y Amazónicas del Perú. Entrevista ONAMPIAP. Disponible en: www.onamiap.org/ 2017/03/entrevis-

ta-a-ketty-marcelo-presidenta-de-la-organizacion nacional-de-mujeres-indigenas- andinas-y-amazonicas-del-peru-onamiap/ (consulta do : 3 de enero de 2021).

Martinez-Alier, J., 2009. Decrecimiento económico socialmente sostenible. desarrollo y Change, 40 (6), págs. 1099-1119.

Martin, P. and Wilmer, F., 2008. Luchas Normativas Transnacionales y Globalización: El Caso de los Pueblos Indígenas en Bolivia y Ecuador. Globalizaciones, 5 (4), pp. 583-598.

Martínez Cobo, J., 1986. Estudio sobre el Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas. Doc. ONU E/CN.4/Sub.2/1986/7. Nueva York: Naciones Unidas.

Martínez Novo, C., 2013. Apropiaciones Indígenas y Cruces de Fronteras: Perspectivas Interdisciplinarias sobre Culturas y Políticas Indígenas en los Andes. Revista de Investigación de América Latina, 48(2), pp. 218-226.

Martínez, JC, 2017. El Estado en Espera: Disputas de Estatidad en Territorios Indígenas. Revista de Antropología Latinoamericana y del Caribe, 22(1), pp. 62-84.

Matos, J., 1976. Comunidades indígenas del área andina. En J. Matos Mar, Ed., Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Matos Mar, J. y Fuenzalida, F., 1976. Proceso de la sociedad rural. En J. Matos Mar, Ed., Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Matos, J., Fuenzalida, F., Bravo, J., Cotler, J., Soberón, L. y Portugal, J., 1976. Hacia la transformación de la estructura agraria en el Perú. En J. Matos Mar, Ed., Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Mattei, U. y Nader, L., 2008. Plunder: When the Rule of Law is Illegal. Oxford: Blackwell.

Maybury-Lewis, D., 1997. Pueblos Indígenas, Grupos Étnicos y el Estado. Bostón: Allyn y tocino.

Mazabanda, C., 2013. Consulta previa en la XI ronda petrolera: ¿Participación masiva de la ciudadanía? Disponible en: https://amazonwatch.org/assets/files/2013-07-consulta previa-en- la-11a-ronda.pdf (consultado: 19 de diciembre de 2020).

Mbembe, A., 2001. Sobre la poscolonia. Berkeley: Prensa de la Universidad de California.

McCreary, T., 2016. Historizando el Encuentro entre Autoridades Estatales, Corporativas e Indígenas en las Tierras Gitxsan. Anuario de Windsor de Acceso a la Justicia, 33(3), pp. 163-197.

McVeigh, S. y Pahuja, S., 2010. Rival Jurisdictions: The Promise and Loss of Sovereignty. En C Barbour y G Pavlich, Eds., After Sovereignty: On the Question of Political Beginnings. Londres: Routledge.

Meléndez, C., 2004. Hipótesis sobre los conflictos en el Perú actual. Secuelas y lecciones de los años de violencia política. Lima: Asociación Civil Transparencia.

Meléndez, C., 2012. La soledad de la política: transformaciones estructurales, intermediación política y conflictos sociales en el Perú, 2000–2012. Lima: Aerolíneas Editoriales.

Merino, J., 2013. Publicado en RPP. 23 de enero. Disponible en: www.youtube. com/watch?v=JYVocD-tR-g (consultado: mayo de 2018).

Merino, R. 2015. Las políticas de gobernanza extractiva: pueblos indígenas y conflictos socioambientales en el Perú. Industrias extractivas y sociedad, 2(1), págs. 85–92.

Merino, R., 2016. ¿Alternativa al 'Desarrollo Alternativo'? Buen Vivir y Desarrollo Humano en los Países Andinos. Oxford Development Studies, 44(3), págs. 271-286.

Merino, R., 2017. Derecho y Política de la Autodeterminación Indígena: El Sentido del Derecho a la Consulta Previa. En I. Watson, Ed., Pueblos Indígenas como Sujetos de Derecho Internacional. Londres: Routledge.

Merino, R., 2018. Reimaginando el Estado-nación: los pueblos indígenas y la construcción del plurinacionalismo en América Latina. Leiden Journal of International Law, 31(4), pp. 1-20.

Merino, R., 2020a. Repensar la política indígena: la lucha desapercibida por la autodeterminación en el Perú. Boletín de Investigaciones Latinoamericanas, Revista de la Sociedad de Estudios Latinoamericanos, 39 (4), pp. 513-528.

Merino, R., 2020b. El Estado cínico: forjando extractivismo, neoliberalismo y desarrollo en espacios gubernamentales. Third World Quarterly, 41(1), págs. 58-76.

Merlan, F., 2009. Indigeneidad global y local. Antropología actual, 50 (3), pp. 303-333.

Merry, SE 1991. Derecho y Colonialismo. Revista de Derecho y Sociedad, 25(4), págs. 889-922. Merry, SE 2003. Del derecho y el colonialismo al derecho y la globalización. Derecho y Social Investigación, 28(2), págs. 569-590.

Merry, SE 2004. Derecho Colonial y Poscolonial. En A. Sarat, Ed., The Blac kwell Com Panion a Derecho y Sociedad. Oxford: Blackwell.

Merry, SE 2010. El Derecho Colonial y sus Incertidumbres. Revista de derecho e historia, 28 (4), págs. 1067-1071.

Michiel, J., 2009. Promoción del Estado de Derecho, Tenencia de la Tierra y

Alivio de la Pobreza: Cuestionando los Supuestos de Hernando De Soto. Hague Journal on the Rule of Law, 1, pp. 173-195.

Mignolo, W., 2007. La opción decolonial y el sentido de la identidad en la política. Anales, 9 (10), págs. 119–156.

Mignolo, W., 2011. El lado más oscuro de la modernidad occidental: Futuros globales, Decolonial Opciones. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.

Mijeski, K. y Beck, S., 2011. Pachakutik y el auge y declive de la cultura ecuatoriana Movimiento Indígena. Atenas: Prensa de la Universidad de Ohio.

Millán, M., 2017. El estado argentino es plurinacional, pese a que no lo reconoce la constitución. Disponible en: https://lu32.com.ar/nota/57686/el-estado-argentino-es plurinacional-pese-a-que-no-lo-reconozca-la-constitucion (consultado: enero de 2018).

Miller, N., 2006. La historiografía del nacionalismo y la identidad nacional en América Latina. Nations and Nationalism, 12(2), págs. 201–221.

Miller, N., 2013. América Latina: construcción del Estado y nacionalismo. En J. Breuilly, Ed., The Oxford Handbook of the History of Nationalism. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford.

Ministerio de Cultura, 2018. Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas. Disponible en: http://bdpi.cultura.gob.pe/lista-de-pueblos-indigenas (consultado: enero de 2018).

Ministerio de Energía y Recursos Naturales No Removibles, 2019. Ecuador: Presentación de la XII Ronda Petrolera Intracampos. Disponible en: www.recursosyenergia.gob.ec/ (consultado: 3 de enero de 2021).

Ministerio de Relaciones Exteriores, 2019a. Bolivia ya forma parte del Grupo de Lima. Disponible en: www.cancilleria.gob.bo/webmre/comunicado/

3764 (consultado: 5 de enero de 2020).

Ministerio de Relaciones Exteriores, 2019b. La canciller Karen Longaric informó sobre las gestiones que se realizan ante la coyuntura internacional. Disponible en: www.cancilleria.gob.bo/webmre/noticia/3737 (consultado: 5 de enero de 2020).

Ministerio del Ambiente y Agua. CONFENIAE y Gobierno Nacional trabajan para fortalecer la conservación de los bosques en la amazonia. Disponible en: www.ambiente.gob.ec/confeniae-y-gobierno-nacional-trabajan-para fortalecer-la- conservacion-de-bosques-en-la-amazonia/ (consultado: 5 de febrero de 2020).

MIT (Massachusetts Institute of Technology), 2019. El Observatorio de la Complejidad Económica.
Disponible en: https://oec.world/en/ (consultado: 5 de enero de 2020).

Modonesi, M., 2010. Subalternidad, antagonismo, autonomía. marxismos y subjetivacion política Buenos Aires: Clacso.

Mongabay, 2017. Perú: Pueblo Wampís desaloja a mineros ilegales en Amazonas. Disponible en: https://es.mongabay.com/2017/07/mineria-pueblos_indigenasdeforesta cion/ (consultado: 7 de enero de 2018).

Morales, Evo (2006). Discurso inaugural – Presidente Evo Morales Ayma [Tex to bilingüe: Aymara - Castellano]. La Paz: Publicaciones Cancillería. Disponible en: https://www.bivica.org/files/discurso-jefes-estado.pdf (Consultado el 07 de junio de 2022)

Morales Ayma, Evo (2018). Discurso del Presidente del Estado Plurinacional de Bolivia Evo Morales Ayma, Foro Permanente de las Naciones Unidas para los Derechos Indígenas, 17º período de sesiones. Nueva York, 16 de abril de 2018. Recuperado de: https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/wp-content/uploads/sites/34/2017/06/Discurso-del-Presidente-Evo-Morales-Fo

ro-Permanente-ONU.pdf (Consultado el 12 de junio de 2022)

Mouffe, C. y Holdengräber, P., 1989. Democracia radical: ¿moderna o pos moderna? Texto Social, 21, pp. 31-45.

Muehlebach, A., 2003. ¿Qué yo en la autodeterminación? Apuntes desde las Fronteras del Activismo Indígena Transnacional. Identidades: Estudios Globales en Cultura y Poder, 10(2), pp. 241–268.

Murray Li, T. 2010. Indigeneidad, capitalismo y la gestión del despojo. Antropología actual, 51(3), pp. 385-414.

Mutua, M., 2000. Salvajes, víctimas y salvadores: la metáfora de los derechos humanos. Harvard International Law Journal, 42(1), pp. 201-245.

Nahuel, J., 2014. Mapuches: reconstruir el buen vivir es una tarea enorme para nosotros. Entrevista Iwgia. 27 de febrero. Disponible en: www.iwgia.org/es/chile/1966-mapuches-reconstruir-el-buen-vivir-es-una-tarea-en.html (consultado: 3 de enero de 2021)

Napoleón, V., 2005. Autodeterminación aborigen: autodeterminación individual y colectiva uno mismo. Atlantis, 29 (2), pp. 1-21.

Napolitano, D. y Ryan, A., 2007. El dilema del contacto: el aislamiento voluntario y los impactos de la explotación de gas en la salud y los derechos en la reserva de Kugapakori Nahua, Amazonía peruana. Environmental Research Letters, 2(4), pp. 1-12.

Nash, J., 1997. La Fiesta de la Palabra: El Levantamiento Zapatista y la Democracia Radical en Mexico. American Anthropologist, New Series, 99 (2), pp. 261-274.

Nederveen J. 1998. ¿Mi paradigma o el tuyo? Desarrollo Alternativo, Post Desarrollo, Desarrollo Reflexivo. Desarrollo y Cambio, 29, pp. 343-373.

Negretto, G., 2002. ¿Gobierna solo el Presidente? Poderes de decreto y diseño institucional en Brasil y Argentina. Desarrollo Económico – Revista de Ciencias Sociales, 42 (167), pp. 377-404.

Nixon, R., 2011. Slow Violence and the Environmentalism of the Poor. Cambridge, MA: Prensa de la Universidad de Harvard.

Nolte, D. and Schilling-Vacaflor, A., 2012. Introducción: Los tiempos están cambiando: Transformaciones constitucionales en América Latina desde la década de 1990. En D. Nolte y A. Schilling-Vacaflor, Eds., Nuevo Constitucionalismo en América Latina. Promesas y Prácticas. Londres, Nueva York: Routledge.

Nugent, D., 1994. Construyendo el Estado, Haciendo la Nación: Bases y Límites de la Centralización del Estado en el Perú 'Moderno'. Antropólogo estadounidense, 96, pp. 333-369.

OEA (Organización de los Estados Americanos), 2019. Análisis de Integridad Electoral: Elecciones Generales en el Estado Plurinacional de Bolivia. Disponible en: www.oas.org/fpdb/press/Audit- Report-EN-vFINAL.pdf (consultado: marzo de 2020).

Obregón, L., 2006. Entre civilización y barbarie: intervenciones criollas en Inter ley Nacional. Third World Quarterly, 27 (815), págs. 815-832.

OCMAL (Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina), 2017. Ecuador: pueblo indigena Shuar exige respeto a consulta previa en proyectos mineros. 24 de marzo Disponible en: www.ocmal.org/ecuador-pueblo-indigena-shuar-exige-respeto-a-consultaprevia-en-proyectos-mineros/ (consultado: junio de 2018).

Odecofroc (Organización de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa), 2009. Crónica de un engaño. Los intentos de enajenación del territorio fronterizo Awajún en la Cordillera del Cóndor a favor de la minería. Perú: Odecofroc.

Odecofroc (Organización de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa), 2010. Crónica de un engaño. Los intentos de enajenación del territorio fronterizo Awajún en la Cordillera del Cóndor a favor de la minería. Copenhague: Iwgia.

OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico), 2015. Revisión Multidimensional del Perú, Volumen 1: Evaluación Inicial. París: Publicaciones de la OCDE.

Offen, K., 2003. The Territorial Turn: Making Black Territories in Pacific Colombia. Revista de Geografía Latinoamericana, 2(1), pp. 43-73.

Oldham, P. y Frank, M., 2008. 'Nosotros los pueblos...': Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Anthropology Today, 24(2), pp. 5-9.

Defensoría del Pueblo de Perú, 2007. Adjuntía para la prevención de conflictos sociales y la gobernabilidad. Informe de conflictos sociales. Dic. Disponible en: www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2018/07/Reporte-46-diciembre-2007.pdf (consultado: 3 de enero de 2021).

Defensoría del Pueblo de Perú, 2012. Adjuntía para la prevención de conflictos sociales y la gobernabilidad. Informe de conflictos sociales. Septiembre. Disponible en: www.defensoria.gob.pe/modules/Downloads/conflictos/2012/Reporte-Mensual-de Conflictos- Socia les-N-103-Sept-2012.pdf (consultado: septiembre de 2018).

Defensoría del Pueblo de Perú, 2013. Adjuntía para la prevención de conflictos sociales y la gobernabilidad. Informe de conflictos sociales. Dic. Disponible en: www. defensoria.gob.pe/modules/Downloads/conflictos/2012/Reporte-M.-de-Conflictos Sociales- N-106-Diciembre-2012.pdf (consultado: septiembre de 2018).

Defensoría del Pueblo de Perú, 2014. Adjuntía para la prevención de conflictos sociales y la gobernabilidad. Informe de conflictos sociales.

Marzo. Disponible en: www.defensoria.gob.pe/modules/Downloads/conflictos/2014/Reporte-Mensual-de Conflictos- Sociales-N-121-marzo-2014.pdf (consultado: septiembre de 2018).

Defensoría del Pueblo de Perú, 2015. Adjuntía para la prevención de conflictos sociales y la gobernabilidad. Informe de conflictos sociales. Noviembre. Disponible en: www.defensoria.gob.pe/modules/Downloads/conflictos/2015/Reporte-Mensual-de Conflictos- Sociales-N-141 -Noviembre-2015.pdf (consultado: septiembre de 2018).

Defensoría del Pueblo de Perú, 2016. Evaluación de la etapa informativa del proceso de consulta previa al proyecto de exploración minera Aurora. Disponible en: www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2018/05/Informe-N-001-A-2016-DP AMASPPI-PPI- Aurora.pdf (consultado: 20 de diciembre de 2020).

Defensoría del Pueblo de Perú, 2017. Adjuntía para la prevención de conflictos sociales y la gobernabilidad. Informe de conflictos sociales. Dic. Disponible en: www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2018/07/Reporte-Mensual-de-Conflictos Sociales- N-166-Diciembre-2017.pdf (consultado: 3 de enero de 2021).

Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), 2016. Todo listo para la V Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades de los Pueblos Indígenas del Abya Yala. Disponible en: www.onic.org.co/noti cias/98-regionales/419-todo-listo-para-la-v-cumbre continental-de-los-pueblos-y-nacionalidades-de-los-pueblos-indigenas- del-ab ya-yala (consultado: 3 de enero de 2021).

Orihuela, JC, 2012. La construcción del desarrollo conflictivo: comercio y des igualdades horizontales en el Perú. European Journal of Development Research, 24, pp. 688-705.

Ornelas, R., 2012. Contrahegemonías y emancipaciones: apuntes para un debate. South Atlantic Quarterly, 111(1), págs. 145-164.

Orpio (Organización Regional de Pueblos Indígenas del ORIENTE), 2020. Protocolo para el ingreso excepcional de personal del estado a comunidades indígenas en el contexto de cierre de acceso para evitar la propagación del COVID-19. Iquitos: Orpio.

Ortiz, L., 2009. Los indígenas y la autonomía. En C. Albertani, G. Rovira y M. Modonesi, Eds., La autonomía posible. Reinvención de la política y emancipación. Ciudad de México: UNAM.

Ostrom, E. (con Hess, C.), 2010. Derechos de propiedad privada y común. en Bouckaert, Ed., Property Law and Economics Encyclopedia of Law and Economics (2ª ed.). Cheltenham: Edward Elgar.

Pacto de Unidad, 2013. ¡Por el instituto de los pueblos indígenas en el Perú! Lima: Pacto de Unidad de las Organizaciones de los Pueblos Indígenas del Perú.

Páez, P. and Rodríguez, A., 2018. El consejo de participación ciudadana y control social transitorio en Ecuador: entre la legitimidad y la legalidad de sus actuaciones. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6774691 (consultado: 20 de diciembre de 2020).

Pahuja, S., 2011. Descolonización del derecho internacional: desarrollo, crecimiento económico y políticas de universalidad. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.

Parekh, B., 2004. Repensar el multiculturalismo: diversidad cultural y teoría política. Londres: Macmillan Press.

PCM (Presidencia del Consejo de Ministros de Perú), 2019. Dirección nacional técnica de demarcación territorial. Disponible en: www.pcm.gob.pe/InformacionGral/dntdt/dntdt. htm (consultado: 20 de diciembre de 2020).

Peang-meth, A. 2002. Los derechos de los pueblos indígenas y su lucha por sí

mismos determinación Asuntos Mundiales, 174 (3), pp. 101-115.

Pérez, W., 2017. Autonomía y gobierno indígena. Fundamentación jurídica de los derechos ter ritoriales desde la experiencia de la Nación Wampis. Trabajo presentado en el Foro de Presentación del Gobierno Territorial Wampis, Pontificia Universidad Católica, Lima, 7 de junio.

Perreault, T. y Valdivia, G., 2010. Hidrocarburos, Protesta Popular e Imaginarios Nacionales: Ecuador y Bolivia en Contexto Comparado. Geoforum, 41(5), págs. 689-699.

Phillips, V., 2007. Los Pueblos Indígenas y el Rol del Estado-Nación: Actas de la Reunión Anual. Sociedad Estadounidense de Derecho Internacional, 101, págs. 319-323.

Philpott, D., 1995. En defensa de la autodeterminación. Ética, 105(2), pp. 352-385. Pitty, R., 2001. Pueblos Indígenas, Autodeterminación y Derecho Internacional. Enterrar Diario Nacional de Derechos Humanos, 5(4), pp. 44-71.

Ponce, K., Vásquez, A., Vivanco, P. y Munck, R., 2020. El levantamiento indígena y ciudadano de octubre de 2019 en Ecuador. Perspectivas Latinoamericanas, 47 (5). Disponible en: https:// journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0094582X20931113?journalCode= lapa (consultado: 20 de diciembre de 2020).

Postero, N. 2010. El gobierno del MAS de Morales construye la hegemonía popular indígena en Bolivia. Perspectivas latinoamericanas, 37(3), págs. 18–34.

Postero, N., 2017. El Estado Indígena: Raza, Política y Actuación en el Desarrollo Plurinacional. bolivia Oakland: Prensa de la Universidad de California.

Postero, N. and Risor, H., 2018. Fernando Pairicán sobre los mapuche: organización indígena en la larga sombra de la dictadura neoliberal.

Estudios Étnicos de América Latina y el Caribe, 13(3), págs. 326–346.

Postero, N. y Zamosc, L., 2006. La lucha por los derechos indígenas en América Latina. Eastbourne: Prensa académica de Sussex.

Povinelli, E., 2002. Alteridades indígenas y la creación del multiculturalismo australiano. Durham, Carolina del Norte, Londres: Duke University Press.

Putzel, L., Kelly, A., Cerutti, P. y Artati, Y., 2015. La formalización como desarrollo en la política de tierras y recursos naturales. Sociedad y Recursos Naturales, 28(5), pp. 453-472.

Quijano, A., 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Nepantla: Miradas desde el Sur, 1 (3), pp. 533-580.

Radcliffe, S., 2012. ¿Desarrollo para una era posneoliberal? Sumak Kawsay, Vivir Bien y los Límites de la Descolonización en el Ecuador. Geoforum, 43, págs. 240-249.

Radcliffe, S., 2017. Geografía e Indigeneidad I: Indigeneidad, Colonialidad y Conocimiento. Progreso en Geografía Humana, 41(2), pp. 220-229.

Radhuber, I., 2012. Luchas indígenas por un Estado Plurinacional: un análisis de los derechos y competencias indígenas en Bolivia. Revista de Geografía Latinoamericana, 11(2), pp. 167-193.

Rajagopal, B., 2003. Derecho Internacional desde Abajo: Desarrollo, Movimientos Sociales y Resistencia del Tercer Mundo. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.

Ranta, E., 2018. Vivir Bien como alternativa a la globalización neoliberal: ¿Pueden las terminologías indígenas descolonizar el Estado? Londres: Routledge.

Razack, S., 2012. Conmemorando el poder colonial: la muerte de Frank Paul.

Revista de Derecho y Sociedad, 37(4), págs. 908-932.

Rénique, G., 2009. Ley de la Selva en Perú: Levantamiento Indígena Amazónico contra neoliberalismo. Socialismo y Democracia, 23(3), pp. 117-135.

Requejo, F. and Caminal, M., 2011. Democracias liberales, nacionalpluralismo y federalismo. En F Requejo y M Caminal, Eds., Liberalismo Político y Democracias Plurinacionales. Londres, Nueva York: Routledge.

Reuters, 2018. En una Bolivia multicultural, algunos comienzan a cansarse de Morales. 24 de agosto. Disponible en: www.reuters.com/investigates/special-report/bolivia-indigenous-es/ (consultado: septiembre de 2018).

Reyes, A., 2012. Revoluciones en las revoluciones: ¿un momento poscontrahegemónico para América Latina? South Atlantic Quarterly, 111(1), págs. 1-27.

Reyes-García, V., Paneque-Gálvez, J., Bottazzi, P., Luz, A., Gueze, M., Macía, M., Orta-Martínez, M. y Pacheco, P., 2014. Indígenas Reconfiguración territorial e instituciones fragmentadas: una ecología política histórica de las tierras tsimane' (Amazonía boliviana). Revista de Estudios Rurales, 34, pp. 282-291.

Rice, R., 2012. Las Nuevas Políticas de Protesta: Movilización Indígena en América Latina Época Neoliberal. Tucson: Prensa de la Universidad de Arizona.

Richards, P., 2010. De indios y terroristas: cómo el Estado y las élites locales construyen lo mapuche en el Chile multicultural neoliberal. Revista de Estudios Latinoamericanos, 42, pp. 59-90.

Ritter, D., 1996. El 'Rechazo de Terra Nullius' en Mabo: Un Análisis Crítico. Sydney Law Review, 18, págs. 5-33.

Ritter, D., 2009. Título nativo en disputa: de la controversia al consenso en la

lucha por Derechos Indígenas a la Tierra. Sídney: Allen & Unwin.

Rival, L., 2010. Iniciativa Yasuní-ITT de Ecuador: Los viejos y nuevos valores del Petro león Economía Ecológica, 70, pp. 358-365.

Rival, L., Muradian, R. y Larrea, C., 2015. ¿Nuevas tendencias frente a viejas estructuras o viejas amenazas que frustran nuevas esperanzas? Pactos por la Igualdad de la CEPAL. Desarrollo y Cambio, 46, pp. 961-978.

Rivera, J., 2017. Ritual, concursos folklóricos, minería y estigmatización como 'pobre' en el norte indígena del Perú: una perspectiva desde los cañarenses quechuahablantes contemporáneos. Revista de Ciencia Política, 37 (3), pp. 767-786.

Rivera, S., 1986. Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia 1900-1980. Ginebra: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social.

Robeyns, I., 2009. El enfoque de la capacidad. En J. Peil e I. van Staveren, Eds., The Manual de Ética y Economía. Cheltenham: Edward Elgar.

Robins, S., 2003. ¿La modernidad de quién? Modernidades indígenas y reclamos de tierras después del Apartheid. Desarrollo y Cambio, 34 (2), pp. 265-285.

Rodríguez Veltzé, E., 2014. El Desarrollo del Poder Constituyente en Bolivia. En J. Crabtree y L. Whitehead, Eds., Tensiones no resueltas: pasado y presente de Bolivia. Pittsburgh: Prensa de la Universidad de Pittsburgh.

Rodríguez-Garavito, C. y Arenas, L., 2005. Derechos indígenas, activismo transnacional y movilización legal: la lucha del pueblo U'wa en Colombia. En B. de Sousa Santos y C. Rodríguez-Garavito, Eds., Law and Globalization from Below. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.

Romero, A., 1978. Aspectos legales sobre las comunidades nativas de la Ama-

zonia per uana Revista Panorama Amazónico, 2 (3), pp. 5–26.

Rousseau, S. y Ewig, C., 2017. El giro a la izquierda en América Latina y el em poderamiento político de las mujeres indígenas. Política social, 24(4), págs. 425–451.

Rovira, C., 2014. Explicando el auge de las políticas étnicas en la América Latina contemporánea. Política y Sociedad Latinoamericana, 56(1), pp. 166–174.

Rueda-Saiz, P., 2017. Autonomía indígena en Colombia: Procesos de construcción del Estado y multiculturalismo Constitucionalismo Global, 6 (2), pp. 265-297.

Saldaña, J. and Portocarrero, J., 2017. Violencia de las leyes: el uso de la fuerza y la criminalización de protestas socioambientales en el Perú. Derecho PUCP, 79, pp. 311-352.

Salman, T., 2012. Reseña del libro: 'De la rebelión a la reforma en Bolivia. Lucha de clases, liberación indígena y la política de Evo Morales' de Jeffery R. Webber. Journal of Agrarian Change, 12(4), pp. 628-628.

Sanborn, C. y Paredes, A., 2015. ¿Hacerlo bien? Desafíos de la Consulta Previa en el Perú. Brisbane: Centro para la Responsabilidad Social en Minería, Instituto de Minerales Sostenibles, Universidad de Queensland.

Sánchez, J., 2011. Discursos retrovolucionarios: Sumak Kausay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos. Ecuador Debate, 84, págs. 31–50.

Sanders, D., 1989. Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas. Derechos humanos Trimestral, 11(3), págs. 406-433.

Santi, M., 2010. Discurso de Marlon Santi, Pdte. De la Conaie (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Disponible en: www.youtube.com/watch?v= HOeZ18D04os (consultado: 3 de enero de 2021).

Santillana, M., 2013a. A Canaris no lo corresponde la consulta previa. Gestión, Jan 28 de enero.

Santillana, M., 2013b. La costa y la sierra del Perú son mestizas. El Comercio, 12 de mayo. Sarantakos, S., 2005. Investigaciones Sociales. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Sawyer, S., 2004. Crónicas crudas: política indígena, petróleo multinacional y neoliberalismo en ecuador Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.

Sawyer, S. y Terence, E., 2012. La política de extracción de recursos: pueblos indígenas, Las Empresas Multinacionales y el Estado. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Schaefer, T., 2009. Engaging Modernity: The Political Making of Indian Movements in Bolivia and Ecuador, 1900–2008. Third World Quarterly, 30(2), págs. 397-413.

Schilling-Vacaflor, A., 2017. ¿Quién controla el territorio y los recursos? El Consentimiento Libre, Previo e Informado (CLPI) como Práctica Controvertida de Derechos Humanos en Bolivia. Third World Quarterly, 38(5), págs. 1058-1074.

Schmall, E., 2011. The Devil's Curve: Faustian Bargains in the Amazon. Revista de Política Mundial, 28(1), pp. 111-118.

Seligmann, L., 1993. La carga de las visiones en medio de la reforma: las relaciones campesinas con la ley en los Andes peruanos. Etnólogo estadounidense, 20(1), págs. 25–51.

Sen, A. 2000. El desarrollo como libertad. Nueva York: Alfred A. Knopf.

SENPLADES (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo), 2017. Ecuador: Informe nacional sobre el avance en la implementación del consenso de Montevideo sobre población y desarrollo. Disponible

en: www.crpd.cepal.org/3/sites/crpd3/files/informe_ecuador.pdf (consultado: 3 de enero de 2021).

Servindi, 2012. ¿Deben las organizaciones indígenas nacionales recibir dinero de las empresas extractivas? Disponible en: http://servindi.org/actualidad/74636 (consultado: octubre de 2012).

Sharma, A. y Gupta, A., 2006. Introducción: Repensar las teorías del Estado en la era de la globalización. En A Sharma y A Gupta, Eds., La Antropología del Estado. Oxford: Blackwell Publishing.

Short, D., 2003. Reconciliación, asimilación y los pueblos indígenas de Australia. Revista Internacional de Ciencias Políticas, 24(4), págs. 491–513.

Sieder, R., 2011. ¿'Emancipación' o 'Regulación'? Derecho, globalización y derechos de los pueblos indígenas en la posguerra guatemalteca. Economía y Sociedad, 40 (2), pp. 239-265.

Sieder, R. and Barrera, A., 2017. Mujeres y Pluralismo Jurídico: Lecciones de los Sistemas de Gobernanza Indígena en los Andes. Revista de Estudios Latinoamericanos, 48(1) pp. 16–21.

Siegel, K., 2016. ¿Cumpliendo las promesas de una democracia más sustantiva? Posneoliberalismo y Gobernanza de los Recursos Naturales en América del Sur. Desarrollo y Cambio, 47 (3), pp. 495-516.

Siegel, K., 2017. Del neoliberalismo al neoextractivismo: cooperación ambiental regional en América del Sur. Londres: Palgrave Macmillan.

Siekmeier, J., 2015. Nacionalismo y globalización en América Latina. historia actual, 114, págs. 68–72.

Simpson, A., 2014. Mohawk Interruptus: Vida política a través de las fronteras de los estados colonos. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.

Singh, P., 2010. Derecho internacional indio: de un apologista colonizado a un subalterno Protagonista. Leiden Journal of International Law, 23(1), pp. 79-103.

Sjaastad, E. y Cousins, B., 2008. Formalización de los derechos sobre la tierra en el sur: una visión general. Política de uso de la tierra, 26, págs. 1–9.

Sletto, B., Bryan, J., Torrado, M., Hale, C. y Barry, D., 2013. Territorialidad, mapeo participativo y política sobre los recursos naturales: la experiencia de América Latina. Cuadernos de Geografía, 22 (2), pp. 193–209.

Smith, RC, 2003. Lo transnacional, instrumento y desafío para los pueblos indígenas. En F. Morinand y R. Santana, Eds., Los indígenas amazónicos suben al escenario inter nacional: Reflexiones sobre el accidentado camino recorrido. Ecuador: Abya Yala.

Sotelo, V. and Francke, P., 2011. ¿Es económicamente viable una economía post extractivista en el Perú? En A. Alayza y E. Gudynas, Eds., Transiciones post extractivismo y alternativas al extractivismo en el Perú. Lima: CEPES, RedGE.

SPIJ (Sistema Peruano de Información Jurídica), 2019. Disponible en: http://spijlibre. minjus.gob.pe/normativa_libre/login.asp (consultado: 3 de enero de 2021).

Stamatopoulou, E., 1994. Los Pueblos Indígenas y las Naciones Unidas: Derechos Humanos como una dinámica de desarrollo. Human Rights Quarterly, 16(1), págs. 58-81.

Stavenhagen, R. 1992. Desafiando el Estado-nación en América Latina. Revista de Asuntos Internacionales, 45(2), pp. 421-440.

Stetson, G., 2012. Política petrolera y resistencia indígena en la Amazonía peruana: la retórica de la modernidad frente a la realidad de la colo-

nialidad. Revista de Desarrollo Ambiental, 21(1), pp. 76-97.

Stewart-Harawira, M., 2005. El Nuevo Orden Imperial: Respuestas Indígenas a la Globalización. Londres, Nueva York: Zed Books.

Stocks, A., 2005. Demasiado para muy pocos: Problemas de los derechos territoriales indígenas en América Latina. Revisión Anual de Antropología, 34, pp. 85-104.

Stretcher, A., 2017. Discurso sobre derechos territoriales indígenas y reparaciones en el Caribe. Leiden Journal of International Law, 30(3), pp. 629-646.

Suagee, D., 1997. Derechos humanos de los pueblos indígenas: ¿Estarán los Estados Unidos a la altura de las circunstancias? American Indian Law Review, 21(2), págs. 365-390.

Suarez, M., 2020. Ante la ausencia del gobierno y con muchas limitaciones Charagua Iyambae enfrenta al COVID-19. Centro de Investigación y Promoción del Campe Sinado (CIPCA). Disponible en: https:// cipca. org.bo/analisis-yopinion/reportajes/ante la-ausencia-de-atencion-del-gobierno-central-y-con- muchaslimitaciones-charaguaiyambae-da-respuesta-para-enfrentar -al-covid-19 (consultado: 20 de diciembre de 2020).

Svampa, M., 2015. Consenso de mercancías: neoextractivismo y cercamiento de los bienes comunes en América Latina. South Atlantic Quarterly, 114(1), págs. 65-82.

Swaney, J., 1990. Propiedad común, reciprocidad y comunidad. Journal of Economic Issues, 24(2), págs. 451–462.

Szablowski, D., 2007. Derecho transnacional y luchas locales. Oxford: Hart Publishing.

Tamuno, P., 2017. Nuevo concepto de derechos humanos para viejos proble-

blemas africanos: un análisis de los desafíos de introducir e implementar los derechos indígenas en África. Revista de Derecho Africano, 61(3), págs. 305-332.

Tanaka, M., 2012. ¿Por qué el Estado no responde adecuadamente a los conflictos sociales? ¿Qué hacer al respecto? CIES Economía y Sociedad, 79, pp. 36-43.

Territorio Indígena y Gobernanza, 2019. Iniciativa de Helvetas Swiss Intercooperation and Rights and Resources.
Disponible en: http://territorioindigenaygobernanza.com/web/per_14/ (consultado: 20 de enero de 2019).

Thurner, M., 1996. 'Republicanos' y 'la comunidad de peruanos': comunidades políticas inimaginadas en el Perú poscolonial. Histórica, 20 (1), págs. 93–130.

Tierney, S., 2004. Derecho Constitucional y Pluralismo Nacional. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford. Tockman, J. y Cameron, J., 2014. Autonomía indígena y las contradicciones del plurinacionalismo en Bolivia. Política y Sociedad Latinoamericana, 56(3), pp. 46–69.

Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003. Informe Final. Disponible en: www.cverdad. org.pe/ingles/pagina01.php (consultado: 20 de diciembre de 2020).

Tully, J., 1994. Propiedad aborigen y teoría occidental: recuperación de un punto medio. Social Philosophy and Policy, 11(2), págs. 153–180.

Tully, J., 1995. Extraña multiplicidad: constitucionalismo en una era de diversidad. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.

Tutino, J. and Orensanz, L., 1997. La negociación de los Estados nacionales, el debate de las culturas nacionales: 'campesino y nación' en la América Latina del siglo XIX. Historia Mexicana, 46(3), págs. 531–562.

ONU (Naciones Unidas), 2009. Estado de los Pueblos Indígenas del Mundo. Nueva York: Departamento de Asuntos Económicos y Sociales, División de Política Social y Desarrollo, Secretaría del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas.

Valdivia, G., 2008. Gobernando las Relaciones entre las Personas y las Cosas: Ciudadanía, Territorio y Economía Política del Petróleo en el Ecuador. Geografía política, 27(4), págs. 456–477.

Valencia, M. y Egido, I., 2009. Bolivia: ¿Estado indio? Reflexiones sobre el Estado Plurinacional en el debate constituyente Boliviano. Law and Politics in Africa, Asia and Latin America, 42 (1), págs. 55–72.

Van Cott, D. 2005. De los movimientos a los partidos en América Latina: la evolución de las Política. Nueva York: Cambridge University Press.

Van Cott, D., 2006. Multiculturalismo versus Neoliberalismo en América Latina. En K Banting y W Kymlicka, Eds., Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford.

Van Cott, D. 2008. Democracia radical en los Andes. Cambridge: Universidad de Cambridge Prensa.

Vanhulst, J., 2015. El laberinto de los discursos del Buen vivir: entre Sumak Kawsay y socialismo del siglo XXI. Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, 14 (40), págs. 1–21.

Vanhulst, J. y Beling, A., 2014. Buen Vivir: ¿discurso emergente dentro o más allá del desarrollo sostenible? Economía ecológica, 101, págs. 54–63.

Varese, S. y Terrientes, C., 1982. Restaurando la multiplicidad: indianidades y proyecto civilizatorio en América Latina. Perspectivas latinoamericanas, 9(2), págs. 29–41.

Vargas, F., 2017. Le diré al presidente: juntos gobernemos el Ecuador. Plan V.

10 de septiembre. Disponible en: www.planv.com.ec/historias/politica/le-dire-al-presidente juntos-gobernemos-el-ecuador (consultado: 5 de enero de 2021).

Vázquez, R., 2011. Traducción como borradura: reflexiones sobre la violencia epistémica de la modernidad. Revista de sociología histórica, 24(1), págs. 27–44.

Veracini, L., 2011. Introducción a los estudios coloniales de colonos. Estudios coloniales de colonos, 1 (1), págs. 11 y 12.

Vergara, A. y Encinas, D., 2016. Continuidad por Sorpresa: Explicando la Estabilidad Institucional en el Perú Contemporáneo. Revista de Investigación de América Latina, 51(1), pp. 159-180.

Viceministerio de Interculturalidad, 2020. Awajún. En Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas. Disponible en: https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/awajún (consultado: 5 de julio de 2020).

Villalba, U., 2013. Buen Vivir vs Desarrollo: ¿Un cambio de paradigma en los Andes? Third World Quarterly, 34, págs. 1427-1442.

Wade, C., 2011. Escuelas poco comunes: El auge mundial de las instituciones postsecundarias en la India Género Pueblos. Stanford: Prensa de la Universidad de Stanford.

Wainwright, J. y Bryan, J., 2009. Cartografía, Territorio, Propiedad: Reflexiones poscoloniales sobre el contracartografiado indígena en Nicaragua y Belice. Geografías culturales, 16(2), págs. 153–178.

Walker, C., 2015. La rebelión de Tupac Amaru. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Walsh, C., 2010. Desarrollo como Buen Vivir: Arreglos Institucionales y (De) Colonial enredos. Desarrollo, 53 (1), págs. 15-21.

Watene, K. y Merino, R., 2018. Pueblos indígenas: autodeterminación, des colonización y filosofías indígenas. En J Drydyk y L Keleher, Eds., Routledge Handbook of Development Ethics. Boca Ratón, Florida: Routledge.

Watson, I., Ed., 2017. Los Pueblos Indígenas como Sujetos de Derecho Internacional. Londres: Routledge.

Webber, J., 2005. Luchas de izquierda-indígenas en Bolivia: en busca de una democracia revolucionaria. Revista mensual, 57 (4). Disponible en: https://monthlyreview.org/2005/09/01/left-indigenous-struggles-in- bolivia-searching-for-revolutionary-democracy/ (consultado: mayo de 2018).

Webber, J., 2011. De la rebelión a la reforma en Bolivia: lucha de clases, liberación indígena y la Política de Evo Morales. Chicago: Libros de Hay market.

Weiss, G. y Wodak, R., 2003. Análisis crítico del discurso: teoría e interdisciplinariedad. Londres: Palgrave Macmillan.

Whall, H., 2005. Autodeterminación indígena en la Mancomunidad de Naciones. En B. Hocking, Ed., ¿Un asunto constitucional pendiente? Repensando la Autodeterminación Indígena. Canberra: Prensa de estudios aborígenes.

Wheatley, S., 2014. Conceptualizando la Autoridad del Estado Soberano sobre los Pueblos Indígenas. Leiden Journal of International Law, 27(2), págs. 371-396.

Wolff, J., 2020. El final turbulento de una era en Bolivia: Elecciones impugnadas, la salida de Evo Morales y el comienzo de una transición hacia un futuro incierto. Revista de Ciencia Política, 40 (2), pp. 1-17.

Banco Mundial, 2013. Política Operativa 4.10—Pueblos Indígenas. Washington DC.: Banco Mundial.

Banco Mundial, 2015. América Latina Indígena en el Siglo XXI. Washington, DC: Banco Mundial.

Yampara, S., 2010. Debates sobre el pachamamismo. Tani Tani Boletín Electrónico, 4 (356). Disponible en: www.amigo-latino.de/indigena/noticias/newsletter_5/342_pachamamismo_sy.html (consultado: julio de 2012).

Yashar, D., 2005. Cuestionando la Ciudadanía en América Latina: El Surgimiento de los Movimientos Indígenas y el desafío posliberal. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.

YASunidos, 2018. Preguntas frecuentes. Disponible en: https://sitio.yasunidos.org/es/yasunidos/preguntas-frecuentes (consultado: junio de 2018).

Yates, J. y Bakker, K., 2014. Debatiendo el 'giro posneoliberal' en América Latina. Progreso en Geografía Humana, 38(1), pp. 62-90.

Zamosc, L., 2007. El Movimiento Indio y la Democracia Política en el Ecuador. latín Política y Sociedad Estadounidenses, 49(3), pp. 1-34.

Zibechi, R., 2012. Nuevas formas de hacer: la construcción de otro mundo en América Latina. South Atlantic Quarterly, 111(1), págs. 165-191.

Zibell, M., 2020. Coronavirus in Ecuador: así hacen frente al coronavirus los indígenas de la Amazonía (y cómo se preparan para una postpandemia de hambre, desempleo y trueque). BBC. 26 de mayo. Disponible en: www.bbc.com/mundo/noticias-america latina-52781113. (consultado: 20 de diciembre de 2020).

ŽižekS, 2000. ¿Lucha de clases o posmodernismo? Sí, por favor. En J. Butler, E. Laclau y S. ŽižekE,ds., Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left. Londres, Nueva York: verso.

Roger Merino

Plurinacionalidad y autodeterminación indígena en América Latina

Este libro es un estudio interdisciplinario sobre las luchas por la autodeterminación indígena y el reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas en América Latina. Los estudios sobre los conflictos entre pueblos indígenas y políticas extractivas se han enfocado en aspectos políticos, sociales o legales, como si fueran dimensiones independientes. Este libro ofrece un análisis interdisciplinario de las tensiones entre los derechos territoriales de los pueblos indígenas y la gobernanza de las industrias extractivas y las políticas de desarrollo. Mediante el análisis de procesos sociales contenciosos impulsados por los pueblos indígenas para implementar la plurinacionalidad, el libro compara la lucha por los derechos territoriales en Bolivia, Ecuador y Perú en clave histórica, pero con especial referencia al periodo del auge de los gobiernos neoliberales y post-neoliberales en la región (1990 – 2019). Este libro argumenta que las luchas indígenas por el territorio y los derechos colectivos articulan una política de autodeterminación que desafía la colonialidad como fundamento del Estado-nación. La gobernanza estatal sobre los recursos naturales asume que los pueblos indígenas deben integrarse dentro de arreglos multiculturales como minorías étnicas con títulos de propiedad, para que puedan participar en los beneficios del desarrollo. Dado que la lucha por la autodeterminación sostiene que los pueblos indígenas no deben ser considerados como comunidades étnicas con derechos de propiedad, sino como naciones con derechos territoriales, este libro plantea que esta lucha se dirige en última instancia hacia la reimaginación y reinvención de la política, el desarrollo y los arreglos constitucionales.

Roger Merino es Profesor Asociado en la Universidad del Pacífico (Lima, Perú).

Traducción al castellano a cargo de Ady Chinchay.
Profesora de la Universidad Católica del Perú.

IWGIA

FORD FOUNDATION